Histoires des Indes

Michel Angot

Table des matières.

Le milieu naturel

Histoire et Inde

De l'histoire des Indes à l'histoire de l'Inde : les trois composantes de l'Inde contemporaine.

Avant les empires : la culture harappéenne ou civilisation de l'Indus (vers 2500-1700 AEC).

L'aryanisation, la composition du Veda et la seconde urbanisation (c. 1800 AEC-350 AEC).

Les empires et les royaumes avant l'islamisation.
- Le temps des empires (de 313 av. J.-C. à 650 env.)
- Le temps des royaumes (650-1200)

Les cycles de conquête.
- Le sultanat de Delhi
- L'empire de Vijayanagar
- Les Moghols.

Musulmans et hindous du 11e au 18e siècle.

L'art de vivre indo-persan.

Les religions
- Les religions védiques.
- Le brahmanisme.
- Principautés et communautés hindouistes
- L'hindouisme (19e-21e siècles).
- Le bouddhisme indien.
- Le jaïnisme.
- Le sikhisme.
- Le christianisme, l'islam et les religions non *indika*.
    - Le christianisme.
    - Le mazdéisme des parsis.
    - L'islam.

Les sociétés.

La conquête britannique (1740-1799).

La victoire britannique et le contrôle des Indes (1799-1857)

L'invention et la représentation britanniques des Indes et des Indiens.

L'invention de l'Inde par les Indiens.

Vers l'indépendance et la partition ; le mouvement national indien.

Problèmes historiques contemporains.
- Les frontières.
- L'Inde au féminin.
- La question linguistique.

Le milieu naturel

Un coup d'œil sur le globe montre que l'espace indien contemporain est grossièrement à la latitude du Sahara, le centre de l'Inde actuelle se situant au niveau de La Mecque et du Soudan. Comme l'Égypte est un don du Nil, l'Inde est un don de la mousson : sans elle, le désert sévirait. Régulièrement, mais avec des aléas, le ciel déborde : la mousson d'été vient frapper en juin les côtes occidentales, et à partir du Golfe du Bengale, chargés d'humidité les vents canalisés par l'Himālaya remontent la vallée du Gange. Plus la mousson s'avance vers l'ouest, plus les pluies régressent : au pied des Monts Suleiman qui séparent la plaine de l'Indus et le plateau irano-afghan, c'est déjà le désert. L'eau du ciel n'y est guère présente, à part quelques rares et violentes pluies d'orage ; l'Indus et ses affluents himālayens y charrient les eaux de fonte des neiges et des glaciers, s'ils ne se perdent pas dans les sables. Par ailleurs, les moussons ne pénètrent guère le plateau du Deccan parce que sur les côtés de la péninsule elles se heurtent à des barrières montagneuses, les Ghâts 'Marches' : les déluges d'eau qui peuvent s'abattre sur Mumbai (Bombay) ne franchissent que difficilement les Ghâts. Il y a donc une diagonale sèche qui depuis l'extrême nord-ouest (désert du Sindh) pénètre, entre les deux Ghats, jusqu'au sud de la péninsule. À côté de la mousson, altitude et latitude interviennent également pour diversifier l'espace indien. L'extrême Sud tend à être équatorial tandis que l'extrême Nord, proche de l'Himālaya, connaît de véritables hivers, froids et humides.

Au total, le climat du subcontinent est excessif, d'une extrême violence. Il faut avoir vu la nature abattue en mai-juin quand hommes et bêtes écrasés par la chaleur errent sur une terre sèche, sous un soleil ardent ; on peine à dormir parce que même la nuit la température ne descend guère. Puis vient la mousson, des pluies, des cascades parfois ; la température baisse et les fleuves se gonflent jusqu'à devenir des monstres aquatiques. Cette eau que tout le monde attend peut venir trop tard, trop tôt, insuffisamment ou excessivement. On se souvient encore du *doji-bara* 'famine des crânes' qui frappa le centre de l'Inde en 1790-1792 : la sécheresse fut extrême, ses conséquences atroces. Les moussons (d'un mot arabe signifiant 'pluie') rythment donc le temps indien péninsulaire : l'année se mesure en *varṣa* 'pluie' en sanskrit. Ces pluies dictent le rythme des activités humaines. Quand il pleut, on circule mal, voire pas du tout : le commerce est ralenti, les guerres impossibles. C'est le moment où, avec les grenouilles, les brahmanes reprennent leurs psalmodies ; c'est le temps pour les moines bouddhistes de rentrer dans leur grottes et leurs monastères pour y méditer et travailler. Bien entendu les pluies dictent le rythme des activités agricoles et le niveau des récoltes. C'est aussi le temps des fièvres paludéennes et de l'eau abondante, mais polluée. La vie se déploie, violemment, spasmodiquement, après deux ou trois mois de chaleur intense. La belle saison est l'automne quand, après les pluies, la nature reverdit et que les organismes s'épanouissent à nouveau vigoureux, sous un ciel plus serein.

Bābur, le fondateur de l'empire moghol, un bon œil et une bonne plume, perçoit bien en quoi les terres qu'il conquiert relèvent successivement de l'espace jaune et sec des steppes parcourues par les chevaux des guerriers et les caravanes de dromadaires des marchands, puis de l'espace vert et humide des forêts que l'on parcourt à dos d'éléphant. On peine à reconnaître le même pays tant l'opposition entre ces deux temps de sécheresse et d'humidité marque profondément le paysage.

Aucun des éléments de ce milieu naturel n'a constitué une limite culturelle. À partir de son milieu d'origine, la moyenne vallée du Gange, le bouddhisme et d'autres religions d'origine indienne ont essaimé sur les plateaux de l'Afghanistan, du Tibet et du Deccan, dans les plaines de Birmanie, les îles indonésiennes ; l'islam s'est répandu pareillement. Les barrières naturelles comme le formidable Himālaya n'ont pas été des limites pour les cultures, les langues ou les religions.

L'Inde contemporaine n'occupe qu'une partie restreinte de l'espace de la culture indienne : pour éviter l'emploi du mot *indien*, circonscrit par des considérations politiques ou géographiques contemporaines, on nomme cet espace « cosmopolis sanskrite » ; il s'inscrit grossièrement dans le triangle Bamiyan-Angkor-Borobudur. On voit que cette culture s'étend sur des terres aux climats et

altitudes tout à fait variés, de la forêt équatoriale jusqu'aux déserts d'altitude alternativement brûlants et glacés. L'Himālaya 'Séjour des neiges' ou 'Séjour du froid', un topos idéologique, en fait partie sur ses marges. Géographiquement, il n'a été pénétré par la civilisation indienne que récemment à travers la colonisation britannique qui par la force a intégré dans l'Inde des parties de l'espace himalayen.

La cosmopolis est donc un espace culturel marqué par la langue et l'impact de la pensée des brahmanes et des śramanes et non d'un espace naturel. En son sein se sont développées des sensibilités religieuses importantes, mais marginales : christianisme, islam, etc. Dans le passé millénaire, son identité a donc été culturelle, jamais naturelle, politique ou ethnique. Ce n'est que depuis peu que, sans perdre pour autant leur pluralité, les Indes se morcellent en espaces singuliers. L'Inde veut affirmer sa singularité, mais a largement hérité de ses origines plurielles.

Histoire et Inde.

Entreprendre l'histoire de l'Inde n'est possible que si l'Inde est disponible comme objet et sujet d'histoire. Il en va de même de l'histoire de France. Quand devient-il possible de faire l'histoire de France ? La réponse tient évidemment à l'existence d'une France, en fait à l'existence du royaume de France qui rencontre le regard des autres aussi bien que sa propre appréciation, et à l'existence de l'histoire comme pratique appréciée. C'est parce que la France existe qu'en 1572 les Turcs ottomans rédigent une *Histoire des padishahs de France*, un ouvrage qui vise à faire connaître le royaume et les rois de France à la Sublime Porte, car depuis peu le Grand Turc a les rois Très chrétiens pour alliés. [1]
À la même époque, une telle réalisation serait peut-être possible « aux Indes » si elle venait de la cour moghole car Akbar (règne : 1556-1605) et les Moghols sont curieux des autres. Pourtant, c'est un fait qu'ils n'ont rien entrepris de semblable : leur curiosité s'arrête aux autres, très nombreux, qui vivent à leur cour. Ils font rédiger des chroniques de leur temps et de leur propre histoire, le *Bāburnâma*, l'*Akbarnâma*, l'Histoire de Bābur, l'Histoire d'Akbar, mais ignorent les autres, voisins ou lointains. L'Hindoustan où ils règnent, ce qui est l'au-delà oriental de l'Indus, est le cadre spatial, géographique si l'on veut, où s'inscrit leur propre histoire, rien de plus. Venant des brahmanes, ceux qui pensent le monde hindouiste aux multiples variétés (peut-être les trois quarts de la population à l'époque), une telle initiative est simplement impossible et même impensable. Les brahmanes n'ont pas l'idée de l'Inde : à cet égard ils sont comme les Moghols. En outre, ils n'ont pas l'idée de l'histoire. Ils ne peuvent ni faire l'histoire de l'*Inde*, ni l'*histoire* de l'Inde. Quant à l'histoire des autres... Ils n'ont aucun intérêt envers les autres. Quels autres ? La culture brahmanique, fondamentalement autiste, ne connaît pas l'autre, mais seulement des inférieurs auxquels il est urgent de ne pas s'intéresser.
Nous faisons l'histoire de peuples et de pays qui jusqu'au 18e siècle ont tout ignoré de l'Inde et dont beaucoup ont ignoré l'idée même de l'histoire. En 1810 P. Sonnerat voulait faire publier son ouvrage « pour faire connaître l'Inde dont on n'a vraiment en Europe aucune idée » : ce constat s'appliquait aux Indes mêmes[2].

1. À la recherche de l'Inde dont on fait l'histoire.
En 1947, quelques heures avant la " partition ", M. Jinnah est en position de nommer le nouveau pays qu'il va diriger. Pourquoi pas *India* ou *(H)industan* ? Non, car ces noms lui apparaissent comme ce qu'ils sont, étrangers et coloniaux ; il préfère le pieux acronyme Pakistan[3]. Il pense que, pour les mêmes raisons, Nehru, Gandhi etc. feront de même et choisiront pour leur pays un nom national, comme Bharat, vieux nom sanskrit d'un clan transformé en nom de pays à la fin du 19e siècle.[4] Mais, surpris et furieux, Jinnah constate que le nom colonial *India* a été adopté par Nehru et ses amis : il pense à juste titre que cette annexion du nom annonce celle du passé « indien » auquel le Pakistan pouvait aussi prétendre légitimement. Alors que le Pakistan a tout pour devenir l'Inde (notamment le fleuve Indus), *India*, nom étranger, mais connu en Occident, est dès lors dévolu au pays de Gandhi. Voilà bien l'ironie et la chance au chevet d'une Inde dont le nom même semble acquis dans l'urgence et le hasard. Cet épisode oublié montre combien l'histoire de l'Inde risque toujours de nous échapper : alors que l'Inde d'aujourd'hui prétend à l'antiquité, à l'origine, voire à l'éternité, elle aurait pu être un autre pays. De nos jours, tout le monde ignore que le nom Inde aurait pu, voire aurait dû, être adopté par le Pakistan, et les Indiens sont persuadés de l'antiquité de *leur* Inde. La confiscation du nom Inde par un des états issus de la partition s'avère lourde de conséquences : l'Inde annexe le passé indien et le Pakistan est condamné à l'année 0, à un zéro historique ; aujourd'hui, il n'y a même plus à apprendre aux Pakistanais qu'ils ne sont pas des Indiens; quant à l'Inde, elle le serait quasi naturellement.
C'est ainsi que l'objet de l'histoire des Indes ou de l'Inde doit constamment et soigneusement être défini. Il y a à cela de multiples raisons. La première, insuffisamment soulignée, c'est donc que l'objet Inde n'existe que depuis peu. C'est peut-être quand les insurgés de 1857 proclament Bahadur

Shah Zafar « empereur de l'Inde » que l'Inde émerge timidement, encore que violemment. Bahadur Shah est le dernier empereur moghol ; il est musulman, bon poète et de fait ne règne guère, en dehors des mots, que sur son palais de Delhi. Certes en Occident, on s'intéresse depuis plus longtemps à « l'Hindoustan » ainsi que les musulmans nomment les territoires d'outre Indus. Quant aux Indes, le pluriel est d'ignorance, pas de majesté. Il signifie les territoires fabuleux où se rejoignaient l'Est et l'Ouest : encore aujourd'hui en anglais, on parle des *West Indies* pour désigner les îles des Caraïbes, sans parler des *Indiens* d'Amérique, des *Amérindiens ;* à l'est il y eut, l'*Insulinde*, l'*Indonésie, l'Indochine*. Aux *Indes orientales* ou *occidentales*, les compagnies de marchands européens envoyaient leurs navires et tiraient de grands bénéfices de leur commerce. *Les Indes* faisaient le tour du monde depuis les Amériques jusqu'à l'Afghanistan. En fait l'Inde est née du contact avec les Britanniques, de leur impact plutôt. Ce sont eux qui, *nolens volens*, ont enseigné l'indianité des Indiens, de l'Inde et des hindous. C'est cette leçon que Nehru et ses amis ont retenue pour que vive un nouvel état ancré dans une continuité inventée.

Il y avait plusieurs possibilités d'Indes dont l'Inde de 1947-2011 est une instance singulière. Tout ce vocabulaire témoigne du flou qui entoure le mot *Inde*. Les Indes vues de l'Empire d'Alexandre, de l'empire romain, puis de la chrétienté, furent d'abord l'au-delà fabuleux des terres atteintes par Alexandre. Les Indes c'est ce qu'a pu toucher Alexandre, mais qu'il n'a pas vraiment pénétré. Sa trace, son nom même y sont inconnus : si au début 19e siècle, seuls des Européens (et les musulmans du Moyen-Orient) savent que "Alexandre a atteint l'Inde", c'est que le grand conquérant n'a même pas existé aux yeux locaux. Pour des Européens, selon les moments et les hommes, les Indes sont un espace indéterminé, l'espace d'un commerce qu'on espère fructueux qui s'étend démesurément aussi bien vers l'Est que vers l'Ouest de l'Europe chrétienne, un espace à conquérir, une terre de mission, enfin le lourd fardeau de l'homme blanc. Finalement, l'Inde s'est rétrécie pour devenir le pays de Gandhi et le nouveau pays a confisqué l'Inde à son profit.

Les Européens de l'Antiquité gréco-romaine se sont emparés du mot *Indika*, lui-même hellénisation d'un mot perse qui désignait le fleuve Indus. Aujourd'hui l'Indus prend sa source au Tibet annexé par la Chine, traverse le petit Tibet (aujourd'hui le Ladakh en Inde) et coule surtout au Pakistan. Comme le Brahmapoutre, son équivalent plus oriental, le fleuve change de nom chaque fois qu'il entre dans un nouveau pays, et même dans une nouvelle région. Le Sindhu devenu Hindu chez les Perses a cessé de désigner le seul fleuve : le mot s'est mis à désigner les habitants près du fleuve et par métonymie tous les gens inconnus qui habitaient plus loin encore. Quand Bîrûnî (973-1051) rencontre des brahmanes, il essaye en vain d'apprendre le sanskrit et le décrit en le nommant *hindi* comme la langue érudite des gens de l'Indus. On passe du fleuve, à des hommes, puis à un pays. Cette confusion était rendue possible parce qu'aucun état durable ne s'est formé dans ces régions : alors qu'on a pu être durablement citoyen d'Athènes, citoyen romain, sujet des empires achéménide, chinois, etc., on discute pour savoir quand le terme persan *hindû* en est venu à prendre une connotation religieuse, culturelle alors qu'originellement il avait un caractère géographique pour, hors des Indes, désigner les Indes.

L'Inde n'existe jusqu'au 18e siècle ni politiquement, ni culturellement. « Notre notion de l'Inde en tant que sous-continent n'était pas courante dans les premiers temps historiques. L'horizon géographique des poètes ṛgvédiques ne dépassait pas le Panjab à l'est et la côte du Sindh au sud. S'ils parlent bien de la 'terre', ce n'est pas pour dénoter une entité géographique définie »[5]. L'idée de l'Inde, ce sont les Européens qui l'ont, la façonnent au gré de leurs voyages et de leurs fantasmes. Au pluriel, plus qu'au singulier, les Indes démesurément étendues à l'ouest et l'est sont vers 1750 l'enjeu des rivalités franco-anglaises. Vers 1800, les autochtones ne conçoivent pas encore l'Inde ni ne se définissent ou ne se connaissent comme Indiens. C'est qu'auparavant, il n'y a jamais eu « l'Inde ». Les différents empires ou royaumes qui ont existé sur ces terres (les Mauryas, les Guptas, les Cholas, les Moghols, etc.) tirent leur nom des dynastes qui les ont créés et dirigés par les armes. On parle donc de l'empire maurya ou de l'empire moghol, mais *maurya* ou *moghol* sont les noms de familles régnantes, jamais ceux d'un peuple, d'une langue ou d'un pays. L'empire se définit par son souverain, non par son territoire ou sa population. L'équivalent de l'empire moghol serait le royaume capétien. D'ailleurs, les Mauryas, les Guptas, comme tous les rājas non musulmans, règnent par principe sur le monde entier et parfois envoient des 'ambassadeurs' pour que les autres

souverains reconnaissent leur souveraineté. Ils n'ont aucune conscience d'être indiens ou de régner sur un territoire qui serait limité à l'Inde, laquelle n'a pas d'existence à leurs yeux. Quand les Moghols conquièrent de nouveaux territoires, leur empire demeure l'empire moghol, de fait le territoire soumis à l'empereur (le *padishah*), quelle qu'en soit l'extension. L'empire est moghol aussi bien quand Aurangzeb règne de l'Afghanistan au Tamilnad que lorsque ses lointains successeurs règnent dans Delhi et sa banlieue. Le terme *hindustan* désigne alors la partie indienne de leur empire, en pratique la plaine indo-gangétique, malgré leurs tentatives éphémères d'annexer le Deccan. Un regard sur les cartes montre que jamais ces empires n'ont englobé ce qu'est aujourd'hui l'Inde. L'axe des trois empires cités ci-dessus est zonal (Kaboul-Delhi-Bengale), et non méridien (Delhi-Madras).

Alors que par l'ordonnance de Villers-Cotterêts (1539), *François* 1er, roi de *France*, impose dans l'état-civil le *français* à ses sujets réputés être *Français*, rien de semblable n'a jamais existé dans les pays qui nous occupent jusqu'au 19e siècle. Personne n'a jamais imaginé imposer une langue à une population (sauf justement dans l'Inde contemporaine, sans succès pour l'instant). Avant 1860, il est impossible de déceler l'existence d'une identité indienne ou hindoue. Les prémisses de l'émergence de cette identité remontent peut-être à Śivājī et à l'épopée marathe dans la seconde moitié du 17e siècle. C'est à la fin du 19e siècle que l'identité indienne émerge timidement chez certaines élites urbaines proches des Britanniques (à Calcutta, Bombay, Madras), celles justement qui collaborent avec eux, avant de se diffuser difficilement et lentement dans la population. Au 20e siècle, on apprend à être Indien : le nationalisme et le patriotisme indiens acquièrent alors une existence tandis que la nation indienne naît en concurrence avec certaines identités nationales qui ont une existence ancienne et forte. Ces " identités nationales " (ou " régionales " comme on dit parfois) ne doivent pas être assimilées à l'identité des régions françaises ou aux Länder allemands. Le Tamilnad 'pays tamoul' n'est pas une province, et pourrait être un pays dont la langue et la littérature sont bien antérieures à leurs équivalents français, anglais ou allemand.

Même aujourd'hui, l'identité de l'Inde demeure à prouver. On est fortement indien vis-à-vis de l'extérieur, pour les étrangers, voire contre eux ; entre eux, beaucoup d'Indiens s'identifient aussi à leur pays d'origine, le Cachemire, le Panjab, le Kérala, le Tamilnad, etc. qui ont une identité forte, une histoire et une écriture spécifiques, et dans le cas du Panjab, une religion spécifique. L'Inde est une Europe qui réunit depuis peu des peuples différents ; pas plus qu'on assimile les Finlandais aux Portugais au prétexte de leur appartenance à l'Europe, l'Inde indépendante en 1947 ne fait disparaître les Tamouls, les Panjabis, etc. La présentation officielle de l'histoire indienne, écrite à Delhi, tend à lire le passé en fonction de la présence d'une Inde éternelle qui accède à l'actualité. L'Inde des représentations est alors celle du *Raj* britannique, comme en témoigne le terme *partition* 'division, morcellement' employé pour désigner l'acte politique qui donne naissance au(x) Pakistan(s), à l'Union indienne. Aujourd'hui, l'Inde est devenue un état et la tendance est d'exclure les Pakistanais, les Bangladeshis, etc. de l'Inde : cette vision est largement exportée en Occident où les jeunes générations rattachent le Pakistan à l'Orient musulman. Pour les " « occidentaux » spécialistes de l'Inde ancienne, le terme d'Inde est synonyme de sous-continent indien, politiquement unifié au début du 20e siècle sous la férule britannique, à l'exception de quelques états himalayens et de Sri Laṅka. Il correspond à une réalité géographique intangible ; ses frontières Nord ont longtemps été celles des langues indo-aryennes ; la partie aujourd'hui appelée Pakistan a presque toujours, politiquement, linguistiquement, culturellement, fait partie de l'Inde du Nord. Les liens de langue et de culture sont aujourd'hui encore visibles. " (Fussman 2011 : 586). Ce constat vaut pour le passé. Il est de moins en moins vrai.

2. L'histoire et le mémorable anhistorique.

L'histoire de l'Inde est l'histoire d'un pays passionnément présent, mais qui n'a jamais existé dans le passé. Il y avait bien quelque chose qui dans le passé recouvrait tout l'espace indien, mais ce quelque chose n'était pas de nature politique, n'avait pas de nom et n'était pas approuvé par tous, ni même connu par tous. L'objet de l'histoire de l'Inde nous échappe donc. Or à l'absence de l'Inde, s'ajoute le désintérêt des cultures traditionnelles, en dehors de celles qui sont influencées par l'islam ou sont proprement musulmanes, envers l'histoire. Depuis longtemps, le fait est remarqué par tous

les observateurs, par exemple par Bîrûnî dans son *Livre de l'Inde* (*Tahqîq mâ li-l-hind*) qui note la négligence des hindous en matière de chronologie. La chronologie dont nos historiens font grand cas est largement ignorée[6]. Même dans de nombreuses religions indiennes, il n'y a pas de fondateur ou d'événement originel à partir duquel on compterait universellement. Les rois puissants s'inventent leur propre ère qu'on oublie lorsque ces rois sont oubliés, ce qui ne tarde guère. Les brahmanes ont tendance à vivre dans un présent où se confondent tous les passés, où surnage l'éternité. Bîrûnî dit aussi qu'ils sont " esclaves de l'argument d'autorité " (Monteil 1996 : 51). Les Européens comme Eugène Burnouf (1801-1852) dans sa préface au *Bhāgavata-Purāṇa* et dans sa leçon inaugurale au Collège de France remarquent aussi ces faits qui l'étonnent. Il n'y a pas d'histoire de *l'Inde* et il y a difficilement *histoire* de l'Inde parce que les brahmanes et, plus généralement tous les intellectuels (non musulmans) n'ont pas parlé d'histoire. Il en est ainsi parce qu'ils l'ont ignorée. Cette ignorance relève du fait, non d'un principe : jamais on ne voit une discussion où la dimension historique étant perçue, elle serait discutée pour finalement être rejetée. L'histoire est ignorée car elle n'est pas perçue : il n'y a pas d'historiens, pas de chroniqueurs, pas d'Hérodote ou de Froissart chez les brahmanes. Cela nous semble extraordinaire et est bien une source de difficulté majeure : **comment les historiens d'aujourd'hui peuvent-ils faire l'histoire d'une civilisation qui a ignoré l'histoire** ? De fait, on a l'habitude de différencier et de hiérarchiser les cultures (dorénavant sans le dire car c'est devenu politiquement incorrect) selon qu'elles disposent ou non de l'écriture, et de l'écriture de l'histoire. On n'est pas loin de penser que les cultures qui font l'histoire sont celles qui disposent de l'histoire et des historiens pour l'écrire : les Égyptiens, les Mésopotamiens, les Grecs, les Romains, les Chinois, les Mayas, etc. sont ces grandes cultures qui disposent de l'écriture, écrivent l'histoire et font l'histoire du monde. Or les anciens " Indiens " disposent tardivement de l'écriture, peut-être vers le 4e siècle AEC, mais ne s'intéressent pas à l'histoire et leur élite érudite a pendant longtemps des réticences envers l'écriture ; une grande part de l'érudition et même de sa transmission sont orales. L'oralité, qui est à la base de l'éducation, passe notamment par le débat dialectique oral fondé sur la connaissance des textes ponctuée des innombrables proverbes sanskrits ou phrases sapientiales extraites des traités. Un très sérieux philosophe comme Śaṃkara (8e s.) n'hésite pas, au sein d'une grande démonstration à signaler que « On ne peut cuire la moitié d'une poule et garder l'autre pour pondre des œufs ».[7] De plus, dans le sous-continent, n'ont survécu que les textes régulièrement copiés ; ceux qui survivent aujourd'hui sont ceux qui ont traversé le filtre de l'histoire ; beaucoup ont disparu dont on connaît seulement le nom. Imaginer que ceux qui survivent reflètent fidèlement l'état des idées de l'époque de leur composition est donc un leurre car ce qui subsiste est minoritaire. Différentes orthodoxies se sont succédées et ont successivement oublié ou tordu les états antérieurs de la pensée et les textes qui les soutenaient. Des écoles de pensée ont entièrement disparu : si on s'en tenait aux textes conservés en Inde, le bouddhisme indien serait peu de choses, seulement quelques citations tronquées et déformées dans les textes brahmanistes et jainas.

Dès lors, même en mobilisant toutes les ressources de la recherche historique, on peine à répondre à des questions élémentaires. Le problème se pose plus encore aux Indiens contemporains, car c'est en recomposant le passé qu'ils veulent donner une base à leur présent. La Chine de Mao voulait effacer le passé pour mieux construire l'avenir. L'Inde de Nehru et de ses successeurs veut intégrer le passé dans le présent ; en pratique, les historiens, les politiciens et plus généralement la conscience collective, incorporent de l'Inde dans le passé, et ce passé est souvent fantasmé ; soit ils voient l'histoire comme la présence d'une Inde éternelle dans le passé ; soit ils considèrent l'histoire comme la lente émergence vers l'Inde, un présent à la fois nécessaire et le plus haut point de l'évolution.[8]

Il faut concilier deux affirmations apparemment contradictoires : les intellectuels de **ces pays sans histoire consciente ont eu le culte de la mémoire**. Alors que dans nos pays, on confond histoire et mémoire, ici il faut les opposer pour poser la bonne question. **Qu'est-ce qui était mémorable dans l'esprit des acteurs de cette civilisation** ? Qu'est-ce qui était mémorable pour les brahmanes qui s'étaient institués et étaient reconnus comme devant constituer le mémorable ? Prendre les choses ainsi permet d'apprécier positivement le long volet sanskrit de la civilisation indienne. Nous constatons alors que ces acteurs (brahmanes, śramanes, destours, etc.) **ont eu le culte du mémorable anhistorique**. Les brahmanes en position de constituer le mémorable, de composer les œuvres que

l'on graverait sur des colonnes ou que l'on transmettrait par la mémoire ne s'expriment pas ainsi puisque, ne disposant pas de la dimension historique, ils ne connaissent pas non plus l'anhistorique. En revanche **ils ont une pratique consciente du mémorable** que *nous* reconnaissons comme anhistorique. Nous appelons 'historique' ce que nous retenons de l'histoire, laquelle existe comme somme cumulée d'un passé singulier et comme regard conscient sur ce passé. Les brahmanes savaient bien ce qu'est le passé, mais ce qu'ils en retenaient entrait dans la catégorie du mémorable dans la mesure où, **dans le temps humain, est mémorable ce qui échappe à la singularité, en fait à l'histoire**. Si nous lisons un éloge ou un panégyrique royal, nous constatons que l'histoire réelle du roi est rapportée à un récit préétabli, un paradigme non historique. L'événement mentionné (une guerre par exemple) n'acquiert du sens que s'il peut être relié à un autre, qui est antérieur, originel et paradigmatique. Il y a comme une grille de lecture préétablie et le panégyriste, composant l'éloge royal, va rapporter les actions du roi à ce paradigme souvent mis en poème. Un des poèmes de référence est le *Raghuvaṃsa* de Kālidāsa (5e s. ?), une histoire des rois de la dynastie de Rāma (le roi, le héros, le dieu). Adossée à ce roi mythique, chaque action du roi de réalité est identifiée dans la mesure où elle dispose de son correspondant paradigmatique : le roi actuel imite, répète les gestes posés dans la mémoire des hommes et il doit faire ce que Rāma, l'aune des rois, a fait dans un passé qui n'a jamais été un présent. Dès lors, **est mémorable ce qui n'est pas singulier**. Les événements singuliers, c'est-à-dire les parties spécifiques de chaque acte royal, n'ont pas d'intérêt : le singulier ne fait pas sens puisque le sens est acquis par une référence extérieure, un événement paradigmatique et préalable. Un événement totalement singulier, même s'il est possible aux hommes, serait monstrueux. **Seuls les dieux peuvent poser des actes singuliers qui, éventuellement, peuvent être les normes des actes humains**. Eux seuls peuvent laisser des traces, des *pada*, selon un terme qui désigne à la fois les mots et les traces. Ces traces sont vues par les voyants du Veda, ou dans diverses compositions des brahmanismes post-védiques. En revanche, il est possible de faire l'histoire des dieux qui font des actes singuliers ; ils sont racontés dans les Purāṇa 'Antiques' ainsi que dans les épopées, à savoir le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*[9] : nous appelons ça 'mythologie'. Alors que, dit-on, l'histoire ne se répète jamais, le mémorable est ce qui répète toujours et confirme dans diverses instances du réel une vérité déjà préalablement établie et énoncée en sanskrit. Dès lors, **est mémorable ce qui est cyclique** et non-séquentiel. La linéarité propre à l'histoire fait place à une vision cyclique où chacun, notamment chaque roi, répète comme il le peut ce qu'avant lui avaient fait les grands noms célébrés par les poètes. Le roi est célébré dans la mesure où il réussit à emprunter le chemin de ses ancêtres, le chemin tracé ultimement par Rāma. Voilà ce que disent inlassablement nos sources épigraphiques : ce roi fut un Rāma de son temps, il a conquis l'univers. Le roi de réalité est donc décrit comme un double historique du héros mythique tandis que le poète imite à son tour son modèle (Vālmīki l'auteur du *Rāmāyaṇa*, Kālidāsa l'auteur du *Raghuvaṃśa*, etc.). Le *Rāmacaritam* de Sandhyākaranandin[10] est un bon exemple de ces textes à double entente : c'est un *kāvya* 'poème savant' qui est à la fois un résumé du *Rāmāyaṇa* (*Rāmacarita* et *Rāmāyaṇa* sont deux mots rigoureusement synonymes : 'Geste de Rāma') et une histoire de Rāmapāla, un souverain de la dynastie Pāla qui domine une partie du Bengale, appelé Gauḍa, et règne de 1077 à 1120 environ. **L'homonymie du modèle anhistorique et du souverain de réalité permet au poète de couler l'histoire du second dans le moule paradigmatique du premier**, tandis que le poète s'identifie à Vālmīki, l'auteur du *Rāmāyaṇa* sanskrit. On n'est pas loin de laisser penser que les seconds sont les réincarnations des premiers.

« Ce récit des exploits des deux seigneurs Rāma,
le puissant descendant de Raghu et le souverain de Gauḍa
Est en ce monde le *Rāmāyaṇa* du Kaliyuga et le poète en est le Vālmīki de l'âge kali. »

La superposition des deux personnages entraîne l'évacuation de tout ce qui est singulier et personnel dans l'histoire de Rāmapāla. Les hommes de lettres sont heureux, mais les historiens du Bengale sont réduits à interpréter, avec difficulté, ce que l'auteur laisse échapper marginalement et comme malgré lui. Les textes ont des fuites historiques.

Certes il n'y a pas que les brahmanes, il y a aussi les érudits des autres religions, mais, avant l'islamisation partielle du second millénaire, beaucoup des intellectuels sont sociologiquement des brahmanes ; les uns et les autres partagent souvent le même mode de vie ascétique. Cela vaut

encore largement après les conquêtes musulmanes comme le montre A.H. Anquetil Duperron rencontrant vers 1760 les *destour* de la religion parsie. Quant aux « bouddhistes indiens [ils] n'ont jamais été préoccupés de véracité, ni même de vraisemblance historique non plus que géographique. » (Fussman 1993 : 81) Ce qui décourage aussi l'historien, c'est que les faits positifs qui permettraient de faire l'histoire se dérobent à notre curiosité, y compris dans les œuvres où l'on s'attend à pouvoir les relever.

On a essayé d'expliquer cette situation parce que, si l'intérêt des Romains ou des Chinois envers l'histoire, ou l'apparent désintérêt vis-à-vis d'elle de la part des sociétés ethnologiques sont ressentis comme normaux, le désintérêt envers l'histoire de la part d'une grande civilisation est perçu a contrario comme étrange. Les explications de cette anormalité (par exemple Keith[11]) ne sont guère convaincantes : prétendre que les sotériologies religieuses prônaient un détachement du monde non propice à l'éclosion d'une conscience historique est certainement vrai. Pourtant, ce courant de pensée qui prône le détachement du monde n'a pas le monopole de la pensée. Dès la période védique, notamment dans les cours royales, il y a un courant favorable à la vie tout aussi puissant. Maheureusement, les rois, même les plus importants, se dérobent à notre regard. Le *Harṣacarita* 'La Geste de Harṣa' de Bāṇa (7e siècle EC) ne fait que ressembler à une histoire du roi Harṣa : c'est l'ouvrage d'un poète de cour qui fait un récit merveilleux où le roi recouvre finalement sa *rājyaśrī* 'gloire royale' grâce à laquelle « le soleil traverse le ciel ». Pareillement l'histoire sociale devrait pouvoir s'appuyer sur l'énorme production brahmanique concernant le *dharma*. Mais les textes sont normatifs, prescriptifs parfois, très faiblement réalistes. On ne décrit pas principalement ce qui est, ni même ce qui devrait être, mais l'aune de ce qui est, laquelle se tient à distance de ce qui est et ne doit jamais se confondre avec lui. Cela a amené les analystes à bien des errements quand ils confondaient les normes idéologiques énoncées par les brahmanes avec la réalité sociologique.[12] Les pièces de théâtre, les œuvres littéraires, n'échappent pas plus à la convention. Le *Gīta-Govinda* de Jayadeva (vers 1200) qui raconte les amours de Kṛṣṇa et de Rādhā se meut ainsi dans un paysage où les plantes, les arbres, etc. sont les signes de sentiments conventionnels. Le paysage relève donc de la convention littéraire : s'il comprend des abeilles, des insectes et des tourterelles, c'est que ces animaux permettent au poète de pratiquer la métaphore :

« La tourterelle, au bois, gémit. Il se souvient alors de ton roucoulement au moment du plaisir,
amie ! Et son désir s'exalte encore, à ce seul souvenir. »[13]

En revanche, les vaches et les singes pourtant nombreux et religieusement vénérés sont ignorés parce que l'auteur ne les a pas inclus dans ses métaphores poétiques. Cela vaut aussi pour d'autres éléments de la nature (la lune guide de sa lumière les pas des amants) et de la culture. On serait finalement bien en peine de dresser la liste des realia permettant d'imaginer le monde dans lequel se meuvent les deux amants : quels bijoux portent-ils exactement ? quels vêtements ? Le poète emploie un vocabulaire sanskrit aux références vagues. Quand vient tardivement le temps des peintures et des miniatures, Kṛṣṇa et Rādhā sont peints selon les conventions de l'imagination du 18e siècle. Même lorsqu'il s'agit d'œuvres chargées d'autres émotions comme le *Mahābhārata*, une histoire de guerre, on est bien en peine de trouver une description réaliste des armes des combattants. Les chars où les héros prennent place sont aussi littéraires que leurs armes et quand on les a représentés sur les temples puis sur les peintures et les miniatures, ils avaient de fait disparu de l'équipement militaire : ce sont des chars d'imagination, parfois faiblement démarqués des chariots paysans, où prennent place Kṛṣṇa et Arjuna, Rāma et Lakṣmaṇa. On peut les voir sculptés sur les parois des temples qui abritent des *Rāmāyaṇa* en pierre (pas forcément créés à partir de l'œuvre sanskrite de Vālmīki) : c'est le cas du temple de Hazara Rama à Hampi (début 15e siècle) ; à Patan (Népal), le temple de Kṛṣṇa (daté de 1637) abrite plusieurs frises : la prise inférieure raconte le *Rāmāyaṇa*, la supérieure le *Mahābhārata*. Les chars qu'on y voit semblent plus adaptés aux travaux des champs qu'à des activités guerrières. L'original qu'on sculpte est d'abord un mot.

Le contenu positif du mémorable inclut l'anamnèse des vies antérieures, des émotions et particulièrement de l'émotion amoureuse. Śakuntalā, la pièce de Kālidāsa emblématique du théâtre indien, est fondée sur cette anamnèse laquelle est une dimension essentielle du théâtre et de la poésie. On a pu parler de « théâtre de la mémoire ». L'absence de mémoire collective accompagne

donc la valorisation de la mémoire des émotions personnelles. Encore le poète fait-il le récit de " souvenirs " que seuls des êtres exceptionnels peuvent se remémorer. Ordinairement, comme le dit la *Garbhopaniṣad* 'Upaniṣad de l'embryon', à la naissance, Viṣṇu souffle un vent qui efface tous les souvenirs : si avant de naître l'embryon se souvient encore, il sait avec effroi qu'il va bientôt perdre la mémoire car on ne peut vivre qu'en oubliant son passé.

Qu'en est-il de la pensée politique, le *nītiśāstra* ? Elle est connue d'abondance par les fables (destinées notamment aux futurs rois) et aussi par des œuvres majeures comme l'*Arthaśāstra* 'Traité de l'intérêt' attribué à Kauṭilya. L'*Arthaśāstra* décrit bien la manière dont le souverain doit gouverner son royaume. Les détails ne manquent pas, même au niveau quantitatif : on connaît la largeur des routes, le montant des amendes et des taxes, l'épaisseur des murailles. S'y ajoutent des descriptions très précises du personnel administratif et politique. On connaît les motivations des rois, leur cynisme, etc. Mais jamais l'auteur ne donne le moindre exemple à l'appui de ses dires : aucun fait singulier datable, localement circonscrit, humainement assignable ne vient illustrer le texte. Aucun contexte temporel, géographique, politique, etc. n'est expliqué. Il n'y a pratiquement aucun nom propre, aucun toponyme. Le royaume de Kauṭilya n'a d'existence que littéraire : **il est exemplaire, mais ne se nourrit d'aucun exemple**. L'ouvrage ignore si bien son présent et son passé que l'on est incapable de le dater précisément et de le localiser ; les spécialistes proposent des datations comprises entre 320 AEC et le 4e siècle EC, soit un temps de quelque sept siècles. Même l'art d'être dans le temps échappe à la temporalité. Dès lors, à la recherche de l'histoire, au sein d'une immense production littéraire, on se rabat sur quelques œuvres, toujours les mêmes, où le réalisme du trait semble légèrement plus marqué : l'*Arthaśāstra*, le traité de politique et d'économie de Kauṭilya, les recueils de fables, le 'roman' de Daṇḍin 'Histoire des dix princes'. Sans parler du domaine politique où l'histoire se limite souvent à celle des noms des dynastes aux dates incertaines, les moyens de connaître l'histoire économique et technique sont particulièrement déficients.
Cette conception du **mémorable anhistorique** n'est pas fondée sur l'absence d'histoire factuelle. L'absence de savoir historique avant les musulmans, sa relative faiblesse avec eux, ont nourri le discours européen du 19e siècle sur l'absence d'histoire indienne : Hegel, dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (1822), formule la théorie savante de cette conception. Seuls les pays civilisés étaient censés avoir connu une histoire. Dès lors les Britanniques apportaient l'idée de progrès dans ce temps immobile. En fait, l'histoire de l'Inde, quand on y a accès, est aussi riche en événements et en personnages singuliers que l'histoire de l'Empire Romain ou l'histoire de France. On aurait pu l'écrire si l'on avait valorisé le temps qui passe et le singulier, mais dans ces pays il n'y eut personne pour s'intéresser à une telle histoire et donc pas d'historiens ou de chroniqueurs brahmanes. Quand les chroniques ont existé, il n'y eut personne pour les conserver. La seule exception partielle qui subsiste, la chronique des rois du Cachemire alias la *Râjataranginî* achevée en 1148, est brahmanique, mais influencée par les historiens ou chroniqueurs musulmans. Sinon sans arrêt le poète se souvient, cherche et retrouve. Les brahmanes ont dédié leur vie à se souvenir de ce qu'ils considéraient comme éternel et à oublier l'éphémère, une catégorie où prennent place tous les événements dont nous faisons l'histoire.
Le contraste entre le monde sanskrit dirigé par les brahmanes et le monde musulman est à cet égard très évident. Les sultans et les Moghols font écrire l'histoire de leurs règnes au sein de l'histoire universelle quand ils ne l'écrivent pas eux-mêmes. Ils ont évidemment le souci de leur gloire, mais cela étant ils citent les noms des hommes, des villes, datent leurs actions, chiffrent parfois leurs rentrées fiscales.
Les historiens indiens ont essayé récemment de faire des épopées (*Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*) et des récits mythologiques (les Purāṇa) des documents historiques. Le terme sanskrit ancien par lequel on désignait ces épopées (*itihāsa*) a été recyclé pour désigner l'histoire : le titre anglais de l'*History of Indian Logic* de S. Viddyabhusana (1921) est repris sur la page suivante (en caractères nāgarī et en sanskrit) sous la forme *nyāyaśāstrasya itihāsaḥ* où le mot *itihāsa* est censé valoir pour 'history'. On connaît aussi les biographies, souvent nommées *carita* 'geste', par exemple le *Harṣacarita* qui raconte la vie idéalisée du roi Harṣa (606-647) roi de Kanauj. Mais le genre n'échappe que très partiellement aux conventions littéraires.[14] Certains historiens indiens contemporains veulent montrer comment, à

leur manière, les auteurs indiens anciens faisaient de l'histoire. En dépit de l'intérêt des démonstrations de RAO, SHULMAN & SUBRAHMANYAN 2004, le sentiment est que l'on prend sur le vif les acteurs principaux de la culture indigène de ce temps (les 17e et 18e siècles) à construire le discours par lequel ils transforment une réalité historique en une vérité de mémoire anhistorique. Le fait est d'autant plus probant que des Occidentaux sont déjà là pour noter, historiquement, la trame événementielle.

Tout cela vaut pour le temps brahmanique. Le temps védique (expression fondée sur le nom des textes sacrés de l'époque, le Veda) qui le précède n'est pas centré sur les histoires des héros fondateurs et leurs imitations récurrentes dans le temps des hommes. Le temps védique est celui des dieux ; les poètes ne font qu'alluder leur histoire qu'ils supposent connue. Quant aux actes des hommes, ce sont les rituels sacrificiels qui imitent autant que faire se peut les actes paradigmatiques des dieux. Les hommes et leur histoire n'ont pas d'intérêt : la révélation védique qu'on mémorise est celle d'un temps éternel et non humain, celle d'un passé mythique qui n'a jamais eu de présent. S'agissant du monde sublunaire, là aussi, on en est réduit à utiliser des textes allusifs dont les interprétations sont toujours discutables. Par exemple, dans le sanskrit classique, le mot *armaká* désigne les ruines. Ce mot est employé dans un vers du *Ṛgveda* composé peut-être vers 1000 AEC ou même un peu auparavant : « O Libéral, abats et tue la troupe de ces démones, / sur le lieu de carnage, sur l'*armaka*, sur le grand lieu de carnage, sur l'*armaka*. »[15]. Quel est le sens de *armaka* dans ce vers ? A-t-il déjà le sens qu'il a quelque 2000 ans plus tard et que les commentateurs ultérieurs lui assignent alors ? Ou 'ruine' est-il un sens nouveau ? Louis Renou traduit par 'ruine' et certains ont imaginé que la ruine en question avait pu être celle des villes de la culture harappéenne qui s'était épanouie avant 1800 AEC et avait disparu dans les siècles suivants. Le *Ṛgveda* témoignerait donc de la disparition de la civilisation indusienne, un fait établi, mais qu'on sait mal expliquer. De telles interprétations sont indispensables, la connaissance scientifique requérant l'hypothèse, mais elles sont très fragiles.

Quelle Inde pour quelle histoire ?

Il y a un espace indien ancien, celui d'une culture dont les frontières mouvantes ne sont pas linéaires. En 1947, à la surprise de Jinnah, l'Union Indienne officialise son annexion du mot Inde (senti comme colonial) alors que le terme aurait pu nommer à juste titre ce qui s'est finalement appelé Pakistan : dorénavant, les états et les populations hors de l'Union indienne ne font plus partie de l'Inde ou des Indes. Dans le Pakistan et l'Union Indienne, il n'y a aucune volonté officielle de reconstituer une Inde nouvelle qui serait à la taille du *British Raj* (mais de nombreux Indiens réclament cette reconstitution, quel qu'en soit le coût humain). Les frontières sont présentées comme étant définitives pour les grands états tandis que les petits (Népal, Bhoutan, Sikkim) sont annexés, contrôlés ou convoités. La partition entraîne la naissance d'espaces nationaux fermés dans l'espace et le temps : les historiens pakistanais ignorent les productions indiennes, etc. Les publications et trouvailles archéologiques du Pakistan sont ignorées en Inde (et inversement) sauf à passer par le biais des productions occidentales, lesquelles sont mal diffusées.

Après 1947, quand les historiens indiens cessent de dépendre des autorités britanniques, ils réalisent une histoire qui se veut autochtone. Mais dès lors que l'espace du *Raj* est divisé, ce sont des histoires " nationales ", en fait étatiques c'est-à-dire spatialement réduites à la taille des états nouvellement créés, qui se développent. Malgré quelques nostalgies entretenues minoritairement chez ceux qui sont nés dans les autres états, chaque histoire officielle se veut et est désormais nationale, celle d'une nation qui auparavant n'avait jamais existé : l'histoire de l'Inde n'est que l'histoire des hommes habitant dans le nouvel état. On imagine que cela ne se fait pas facilement : beaucoup de ce qui est aujourd'hui l'Afghanistan oriental, le Pakistan appartient à l'histoire des Indes ; la civilisation indusienne est centrée sur le Pakistan qui abrite les deux cités les plus importantes (Mohenjodaro et Harappa), c'est au Panjab que l'essentiel du *Ṛgveda* a été composé, c'est au Pakistan que coule l'Indus, le Gandhāra est au Pakistan, Bābur est enterré à Kābul, Lahore est l'une des capitales des Moghols, etc. ; il est évidemment difficile de faire l'histoire de l'Inde en ignorant des régions qui de surcroît sont les seules pour lesquelles est possible un discours historique portant sur l'antiquité.

À cette division de l'histoire des pays indiens en multiples histoires nationales s'ajoute le fait que désormais l'histoire des pays indiens menée par les Occidentaux s'oppose en bloc à celle des historiens de ces nouveaux pays. Les relations entre historiens occidentaux (Européens et Américains principalement) et leurs collègues d'Asie du Sud sont faibles désormais. À la génération des historiens formés à la britannique, souvent par les Britanniques dans leurs universités, ont succédé des historiens formés dans les nouveaux pays, qui ont épousé le plus souvent totalement la cause nationale ou nationaliste. Leur travail d'historien vise principalement à « montrer la grandeur passée de l'Inde, présage de sa grandeur future » (Fussman). Le divorce est devenu presque total entre tous ces milieux. Beaucoup de ces nouveaux historiens publient dans leurs langues nationales (hindī, ourdou, tamil, etc.) et leurs ouvrages mal diffusés ne peuvent guère avoir d'audience internationale, ni même dans le pays voisin où les hommes, encore moins les livres ne pénètrent. Les publications se sont multipliées sans que la diffusion ait suivi. La colonisation britannique a donc fait naître une conscience indienne dans le cadre des frontières du *Raj*. C'est d'abord dans ce cadre qu'on a fait de l'histoire. En pratique, il y a une histoire indienne rédigée par des historiens occidentaux et quelques Indiens anciens comme Shereen Ratnagar, Romila Thapar (1930-), Dwijendra N. Jha (1940-) ou jeunes comme Upinder Singh[16], etc. souvent décriés voire honnis dans leur pays, des histoires indiennes nationales et régionales (comme Nitish Sengupta auteur récent d'une histoire du Bengale) et des histoires nationalistes (nationales et dorénavant surtout régionales). Ces mondes s'ignorent souvent, s'invectivent parfois car ils ne fonctionnent pas sur les mêmes principes. Il est remarquable qu'ils ignorent les découpages successifs de l'Asie du Sud : on a à l'esprit l'Inde unie, celle de l'Empire britannique ou celle qui est issue de la partition ; nous avons pris l'habitude de voir la carte de l'Inde et d'appliquer ce nom à cet espace. Or les immenses territoires de l'Asie du Sud et l'Inde moderne et contemporaine ne coïncident pas. Le Bengale qui relève de la plaine indo-gangétique jusqu'à la fondation du sultanat et est à l'origine du nationalisme indien au 19e regarde plutôt vers l'Est (l'actuelle Birmanie) aux 14e-16e siècles aussi bien en termes d'économie que de politique.

Les sources

Récits des voyageurs, monnaies et inscriptions sont les sources majeures de nos connaissances sur l'histoire ancienne des Indes. Beaucoup de ces sources sont des productions étatiques ou se concentrent sur les états. Or jusqu'à la modernisation par les Britanniques puis la création d'états indépendants**, l'histoire des Indes est aussi, parfois surtout, l'histoire de communautés non étatiques**. À propos du 15e siècle, mais cela vaut jusqu'à la fin du 18e siècle, « un territoire comme celui de l'Inde était fait autant d'interstices entre États que d'États ».[17] Les diverses *Histoires de l'Inde* ont toujours tendance à surestimer l'importance des états.

a) Les récits des voyageurs.

Les historiens grecs ont d'abord connu la partie indienne de l'empire perse : des historiens comme Hécatée de Milet, Hérodote et le médecin Ctésias (le plus fantaisiste) voyagent dans l'empire perse et recueillirent des renseignements sur les satrapies orientales - "indiennes" - de l'empire, sans s'y rendre. Avant Alexandre, Skylax descend l'Indus avec ses navires ; des savants et des historiens accompagnent Alexandre dans son entreprise de reconquête. Après Alexandre, Mégasthénès est l'ambassadeur de Seleukos Nicator (un des diadoques) après 305 av. J.-C. à Pāṭaliputra, la capitale des Mauryas. Malheureusement, tous les témoignages directs sont perdus. On ne connaît cet orient d'Alexandre que par l'*Indikè* et l'*Anabasis* d'Arrien, des œuvres rédigées au 2e siècle ap. J.-C., quelque cinq siècles après Alexandre, par un historien qui ne connaissait pas les lieux.[18] Le risque est de généraliser leur vue nécessairement partielle, pas toujours bien au fait des réalités qu'ils abordent comme des étrangers capables de percevoir seulement la surface étrange des choses et ouverts aux rumeurs fantaisistes. Après les Grecs qui alimentent l'imaginaire européen pour plus d'un millénaire, les pèlerins bouddhistes chinois ont pénétré dans le cœur des pays indiens, y ont séjourné et parfois, ce qui est essentiel, ont appris leur langue. Parmi eux se détachent Faxian (EFEO : Fa-hien), Xuanzang 'Trésor mystérieux' (EFEO : Hiuan-tsang) et Yijing (EFEO : I-tsing). Faxian arrive par le Gandhāra vers 400. Pendant les douze ans de son voyage indien, il est un pèlerin bouddhiste exemplaire. Il séjourne aussi au Bengale et à Śri Laṅka où il s'embarque pour la

Chine. Xuanzang est un lettré du Henan[19]. En dépit des décrets impériaux, Xuanzang (602-664) part secrètement en 629 (ou 627) pèleriner « au pays des brâhmanes » comme il nomme régulièrement ce que nous nommons Indes. En 630, il passe par le col de Khyber et arrive dans le Gandhāra dont les quelque mille monastères sont déjà ruinés et vides. Il étudie au Cachemire, va à Mathurā, puis à Kanyakubja (Kanauj), la capitale du roi Harṣa où il se perfectionne dans l'étude du yoga tantrique (le yogācāra). Outre ses pèlerinages sur tous les grands sites bouddhiques, il passe par Vallabhī (aujourd'hui Valbhipur au Saurashtra, Gujarāt), la capitale du bouddhisme hīnayāna et fait plusieurs séjours à l'université de Nālandā (Bihar actuel), la ville du mahāyāna ; il y participe à des débats où il représente son école bouddhique. Ses voyages le mènent en Assam, au Bengale, au Gujarāt. Finalement il rentre en Chine en 645 chargé d'honneurs et de manuscrits et passe le reste de sa vie à traduire ces textes qui parfois sont aujourd'hui perdus dans leur original sanskrit. Le récit de son voyage est d'un intérêt exceptionnel car l'auteur a longtemps vécu dans le pays, y a appris la langue des intellectuels et a une connaissance profonde du bouddhisme de son temps.

Après les pèlerins bouddhistes, des voyageurs musulmans sont venus visiter les Indes. Autour des années 800, le vizir abbasside Ya*h*yâ b. Khâlid al-Barmakî envoie en Inde un émissaire (un espion ?). Celui-ci en rapporte un récit qui ne nous est pas parvenu mais que des chroniqueurs ultérieurs ont utilisé ; c'est le cas de Ibn an-Nadîm (m. 995) dans son *Fihrist* 'Catalogue bibliographique', de Gardizî (m. 1060) dans son *Zayn al-akhbâr* 'Splendeur des Annales', de Marwazî (m. 1125 dans ses T*abâ'i' al*-h*ayâwân* 'Caractères distinctifs des animaux' et surtout de Shahrastânî (m. 1153) dans son *Kitâb al-milal wa n-ni*h*al* 'Livre des communautés religieuses et des sectes'. Le plus important, notamment à cause de son effort pour comprendre le nouveau monde ouvert à l'islam par les razzia de Mahmud de Ghazni (vers 1000-1030) dans la plaine indo-gangétique est Bîrûnî auteur du 'Livre de l'Inde'. Bîrûnî (mort vers 1043), savant - fondamentalement astronome - d'ascendance turque semble-t-il et de culture persane rencontre des brahmanes prisonniers. Il rédige en arabe un manuel pour faciliter les échanges entre les deux mondes. Esprit positif, l'homme fait effort pour comprendre un monde étrange. Il s'essaye vainement au sanskrit : si la langue de communication est probablement le persan, l'auteur remarque que " la barrière de la langue est ici particulièrement difficile à franchir ". Bîrûnî ne s'est pas avancé au-delà de Multan (près de la Chenab actuelle, au Pakistan), au nord-ouest du monde indien. Son ouvrage est d'abord marqué par la qualité de l'information servie par un sens aigu de l'observation. Ibn Battuta (1304-1369) a beaucoup plus voyagé que Bîrûnî, mais son regard est moins acéré que celui de son prédécesseur et il n'a guère fréquenté que les milieux musulmans.

Après 1200, des Turcs islamisés installés en Afghanistan conquièrent la plaine indo-gangétique et fondent le sultanat de Delhi. Le mot sultan (arabe *sultân* 'autorité) désigne à partir du 10e siècle un chef de guerre qui reconnaît au calife l'autorité spirituelle, mais confisque à son profit l'autorité temporelle. C'est ainsi que le calife " reconnaît " un sultan, en ce sens qu'il lui permet de régner sur une partie définie de son empire. Les nouveaux maîtres ont le sens de l'histoire et les sultans font rédiger en persan des Târîkh 'période', des chroniques destinées à l'éducation des princes : il s'agit d'édifier et de donner une culture historique aux futurs gouvernants. Normalement l'ouvrage débute par une cosmogonie, la prédication de Mahomet, l'histoire des califes ; puis il décrit l'histoire récente centrée sur le sultan commanditaire. Le plus important de ces Târîkh est celui de Ziâ Ud-din Baranî (= Barani), historien de Fîrûz Shah Tughlûq (sultan de 1351 à 1388) et auteur du *Târîkh-i Fîrûz Shâhî*, une excellente chronique des sultans de Delhi.

Même les souverains aiment à rédiger ce genre d'ouvrage. Bābur (1483-1530), conquérant turco-mongol du nord de l'Inde actuelle et fondateur de l'empire moghol dicte le *Bâbur Nama* (écrit dans un dialecte turc, rapidement traduit en persan), une chronique précise et documentée de sa vie entre 1494 et 1529. Ses successeurs illustrent aussi le genre. C'est ainsi qu'Abûl Fazl Allâmi (1551-1603), secrétaire et confident d'Akbar, rédige en persan l'*Akbar-nâma* et l'*Ain-i Akbarî*, des chroniques de la vie de son souverain qui sont aussi un témoignage sur la vie de la cour impériale. Ce goût de la chronique ne se limite pas au souverain : les princes rajpoutes suivent l'exemple de leurs maîtres.

Ces ouvrages ne valent guère que pour l'Hindoustan (le nord de l'Inde actuelle et le Pakistan) ; le centre et le sud demeurent largement anhistoriques jusqu'à l'arrivée des Européens à la fin du 15e siècle. Et encore beaucoup de ces voyageurs (marchands, militaires, missionnaires, aventuriers,

médecins, et même philologues) arpentent-ils seulement les littoraux sans s'aventurer dans les terres inconnues. Beaucoup rédigent des mémoires, des descriptions, parfois très bien documentées. L'intérêt précoce des Français envers l'Inde nous vaut de disposer, même avant 1750 et le temps des affrontements franco-anglais, de quelques récits et descriptions particulièrement bien venus et d'un grand intérêt documentaire. La *Description du caractère, des us et coutumes du peuple de l'Inde et de ses institutions religieuses et civiles* est l'ouvrage (dû à l'abbé Dubois, un auteur, plus ou moins un plagiaire en fait) est l'ouvrage le plus connu et un des plus intéressants d'une longue liste.
Mais ces ouvrages des voyageurs offrent souvent de fausses évidences : Sylvia Murr à propos de F. Bernier dont les récits dramatiques ont été rapidement traduits en anglais fournit un cadre conceptuel pour la lecture de ces ouvrages.[20] Les deux collections de lettres de Mahmud Gawan Gilani (1411-1481), le vizir des sultans bahmanides, offrent, outre des considérations sur la vie politique du sultanat bahmanide, un aperçu des tribulations et de la vision intérieure d'un émigré iranien dans l'Inde.[21]
Malgré tout, les Britanniques maîtres de la péninsule à la fin du 18 siècle ont le sentiment de ne pas maîtriser " l'objet Indes ". Que ce soit l'*English India Company* ou le *Raj*, il faut administrer le pays conquis et pour cela, inventer tout un cadre conceptuel et un vocabulaire (qu'à leur suite adoptent en partie les nationalistes indiens). L'arpentage du pays devient alors systématique que ce soit dans les domaines de l'histoire, de la cartographie, de la démographie. Les Britanniques font basculer les Indes dans la modernité.
Il y a donc trois temps de l'histoire indienne : le temps brahmanique du mémorable anhistorique ; le temps musulman des chroniques historiques, très lacunaire et très centré sur l'Hindoustan musulman ; le temps européen, très historique, mieux et plus informé, et surtout diversifié dans ses intérêts. Heureusement, le temps long de l'histoire ancienne (technique, idéologique, économique) atteint le temps européen. Ces temps s'interpénètrent donc, se superposent, se bousculent parfois. Encore aujourd'hui, il est possible de vivre le temps brahmanique... Finalement, par un retournement d'attitude subit et radical, les nouvelles élites de ce nouveau pays, développent à la fin du 19e siècle, une passion pour l'histoire qui vise moins à connaître qu'à construire le pays. À la fin du 19e siècle commence le temps de la fabrique de l'histoire.

b) les inscriptions.
Elles fournissent une documentation de première importance souvent difficilement exploitable historiquement. La seule exception, partielle malgré tout, réside dans les inscriptions d'Aśoka qui sont à la fois personnelles, politique et idéologique. En général, les inscriptions enregistrent des donations (de terres, de villages), des achats, etc. : on peut grâce à elles, malgré leur caractère très conventionnel, se faire une certaine idée des mœurs sociales et administratives. Moins souvent, les inscriptions, gravées sur des colonnes sont des *praśasti* 'panégyrique, éloge'. Ces inscriptions royales, gravées dans la pierre ou le métal, ont recours à une langue très sophistiquée, accessible à la minorité de la minorité ; en fait, souvent ces inscriptions n'étaient pas destinées à la lecture : le bas de l'inscription de Samudragupta aujourd'hui à Allahabad est à quelque deux mètres du sol. Ces inscriptions tirent leur importance du prestige qui s'attachent à leur gravure ; comme les *lungtas* 'chevaux de vent' tibétains dont les prières imprimées sont emportées par le vent et répandent des bienfaits, elles proclament pour les siècles la gloire des souverains.

c) le monnayage.
Malgré le désintérêt récent envers la numismatique scientifique, les monnaies anciennes sont d'un grand intérêt documentaire. On connaît leur intérêt économique sans percevoir suffisamment leur valeur artistique et idéologique. Alors que souvent, aucun monument (littéraire, architectural, artistique) n'est précisément lié à un royaume, la monnaie est un art officiel, le seul dont on est sûr qu'il reflète les conceptions des souverains et de leur entourage. Ainsi, les grands *dīnāra* d'or des Guptas permettent de se faire une idée des canons idéologiques et artistiques des souverains.

Un des problèmes que posent ces sources, c'est la difficulté où l'on est de les saisir pour les rassembler, étudier leur évolution, etc. Pour l'Antiquité où beaucoup dépend des inscriptions et des

monnaies, les publications se sont raréfiées et sont mal ou pas diffusées s'agissant de l'Asie du Sud. On est obligé d'en passer par des publications occidentales avec le sentiment que, souvent, les épigraphistes ou les numismates ont comme principal objectif de faire l'histoire des inscriptions ou des monnaies et qu'ils oublient l'histoire des Indes. S'ajoute le problème des langues : alors qu'un historien du monde grec, hellénistique ou romain ne saurait faire de l'histoire sans connaître le grec ou le latin, il est courant de lire des ouvrages portant sur l'histoire ancienne de l'Asie du Sud où les auteurs connaissent seulement les traductions anglaises ou françaises des textes. C'est vrai aussi des historiens indiens qui ne connaissent que rarement les langues anciennes indiennes (sans parler des langues anciennes européennes) ; par ailleurs, en pratique voire par principe, ils ignorent les publications qui ne sont pas en anglais.

Au total, dans le monde indien, jusqu'au 18e siècle, « l'inventaire des faits historiques dans le sous-continent se révèle moins inutile que générateur d'illusion ». Ce constat[22] doit sans doute être nuancé même s'il demeure juste en général. Par exemple l'Inde du Nord-Ouest fournit avec l'archéologie, la numismatique et l'épigraphie un corpus documentaire suffisant pour écrire l'histoire antique de cette région tandis qu'à la même époque, il y a peu à dire sur le sud de la péninsule. À l'intérieur du temps général, le temps musulman fournit, surtout à partir du sultanat de Delhi, quelques éléments pour écrire l'histoire parce que les nouveaux venus ont eux-mêmes le sens de l'histoire. Enfin, la possibilité d'écrire l'histoire s'accroît notablement avec la venue des Européens au 15e siècle. Ces connaissances ne s'accroissent qu'inégalement : les souverains musulmans s'intéressent à ce qu'ils sont et à ce qu'ils font : on connaît assez bien la cour du Moghol, mais l'on ignore la vie de ses sujets, hindous ou musulmans. Dès lors, on est souvent réduit à brosser à grands traits l'évolution politique tandis que la vie économique ou sociale nous échappe largement, voire totalement sauf à un niveau très général. Il est rare que l'on connaisse vraiement la vie même des hommes illustres. C'est pour cela que l'ouvrage de Eaton 2005, sous-titré *eight indian lives*, est précieux : il raconte l'histoire de huit hommes et femmes, illustres en leur temps (entre 1289 et 1761), tous quasi oubliés depuis, mais ressuscités grâce à des archives et à la mémoire collective (chants, poèmes, etc.). L'ouvrage présente une histoire incarnée, moins par des hommes d'état que par des "hommes de société" très représentatifs. Le fait est si rare qu'il doit être noté. De même, la connaissance du domaine religieux érudit, celui des brahmanes et des śramanes, cache notre ignorance de la vie religieuse du peuple : parce qu'en Europe, le christianisme des rois n'était pas très différent de la religion de leurs sujets, on a longtemps cru que les religions que l'on connaissait plus ou moins (celles des brahmanes et autres érudits) étaient nécessairement les religions des autres. Or qu'un roi soit bouddhiste, brahmaniste, etc. ne signifie pas que ses sujets ou une majorité de ses sujets le soient.

Faire de l'histoire dans l'Inde contemporaine.

En contraste avec le mémorable anhistorique des brahmanes, il y a l'histoire dont les Indiens ont la passion depuis peu. Après le milieu du 19e siècle, la lente émergence de l'idée de l'Inde et d'une conscience indienne passe par la découverte de l'histoire et d'abord par la réalisation de son absence. Bankimcandra Chatterjee, le romancier auteur du poème *Vande mataram* qui devint un hymne national de l'Inde, le dit en mots simples et forts en 1880 : « We have no history. We must have a history. » Cette passion de l'histoire est liée à la conception de l'état-nation empruntée aux Britanniques : un état est la forme politique que se donne une nation. Dès lors que l'on établit l'état indien, il fallait trouver la nation indienne et donc faire de l'histoire. Les Britanniques, voulant administrer les pays qu'ils avaient conquis, n'étaient pas en reste : ce sont d'abord eux qui cherchent à établir l'histoire de ces pays, à déterminer des limites chronologiques et spatiales, à poser les noms (India, hinduism, etc.). Nous avons vu qu'ils rassemblent la documentation arabo-persane. Par leurs études, ils ressuscitent Aśoka, les Guptas, etc. dont l'existence était totalement oubliée, même pour les " Indiens ". Ils arpentent le pays, retrouvent Ajaṇṭā, Khajuraho, etc. Et puis il y a tous les travaux d'érudition philologique, ethnologique, anthropologique, qui ont une portée historique et aussi

administrative : comme le *Census of India* cherche à compter les hommes du présent, les travaux historiques visent à leur donner une épaisseur temporelle.
Faire de l'histoire est difficile vu les problèmes posés par des sources lacunaires ou difficiles à interpréter, et par l'ignorance brahmanique de l'histoire, etc. De surcroît, être historien est plus difficile encore, car on se heurte, beaucoup plus qu'en Occident aujourd'hui, aux passions politiques et religieuses, ce qui désormais est tout un dans ces pays. De fait, les hindous en tant qu'hommes de foi ont été très choqués par les analyses de leurs textes religieux réalisées par des savants Européens, Américains, dorénavant Japonais et Indiens. Le Veda, que beaucoup d'hindous modernes et certains anciens considèrent comme un texte incomposé,[23] est censé pour des esprits scientifiques avoir des auteurs, en partie anonymes, avoir des parallèles dans l'Avesta,[24] etc. La critique moderne ne peut respecter le statut que certains prêtent au texte. La réaction nationaliste hindoue contemporaine ne se limite pas aux thèses extrémistes intolérantes du BJP : elle comprend aussi des versions douces des mêmes thèses largement diffusées dans la littérature journalistique et religieuse. Elle entend démontrer que l'histoire de l'Inde écrite par les Occidentaux et leurs suppôts indiens est radicalement fausse, qu'elle a été imaginée pour diviser et humilier, et finalement soumettre les Indiens aux colonisateurs anciennement, à l'Occident dans son ensemble aujourd'hui. Il existe aussi dans nos pays des auteurs qui se font les ambassadeurs empressés des visions hindou-centrées de l'histoire.[25]
Les nerfs sont à vif quelle que soit la période considérée. Le ton monte rapidement, avec la polémique, l'injure et la menace. C'est surtout le cas si l'on écrit en anglais car les Indiens lisent peu en dehors de cette langue, considèrent que ce qui n'est pas écrit en anglais n'a que peu ou pas d'importance, en général l'ignorent complètement. La culture indienne n'est mondiale que pour autant qu'elle est en anglais. Cela permet une véritable liberté scientifique dès lors que l'on publie en français ou en allemand, etc. Sinon, la violence des débats dépasse les limites de l'ordinaire affrontement intellectuel et personnel que l'on connaît sous nos cieux.[26] L'histoire est une science stratégique dans ces pays. Un cas récent et exemplaire est celui de l'historien américain James W. Laine. En 2003, il publie chez Oxford University Press, une maison d'édition bien connue, *Śivājī : Hindu King in Islamic India*. L'ouvrage est le livre d'un professionnel averti, un livre bien écrit et documenté, un témoignage tout à fait honorable de savoir académique, même si ici et là on peut le critiquer comme n'importe quel livre de science. Il ne s'agit pas d'une biographie proprement dite : l'auteur étudie comment la présentation de l'histoire de Śivājī, le roi marathe (1630-1680), a évolué pendant trois siècles, comment les faits historiques ont été manipulés et reformatés en fonction des besoins idéologiques, religieux et politiques du moment ; c'est un exemple d'étude de la fabrication d'un mythe moderne (donc politique) de héros national. L'ouvrage est bien accueilli dans la communauté scientifique et fait l'objet de comptes rendus critiques positifs. C'est alors que les milieux nationalistes marathes s'en emparent, à propos d'une phrase qu'ils considèrent comme injurieuse : certains habitants du Maharashtra, cités par J. Laine, douteraient de l'ascendance de Śivājī et feraient des plaisanteries à ce sujet : la mère de Śivājī n'aurait pas été vertueuse ! Rapidement, les passions s'enflamment : les collaborateurs indiens que J. Laine avait remerciés dans sa préface sont physiquement attaqués par des Hindous fondamentalistes, on " goudronne " le visage de l'un d'eux... L'institution où J. Laine avait travaillé (BORI à Pune, une institution mondialement réputée) est attaquée et saccagée par une bande de sicaires, des manuscrits inestimables sont détruits. Le livre de J. Laine est retiré de la vente en Inde, le gouvernement du Maharashtra exige et obtient des excuses, demande et obtient que le livre soit mis au pilon... On fait un procès à son auteur pour incitation à la haine raciale. L'affaire est nationale : le Premier ministre, en période préélectorale, finit par se joindre au lynchage : le 20 mars 2004, il déclare que l'action entreprise contre J. Laine est un " avertissement à tous les auteurs étrangers pour qu'ils ne jouent pas avec notre orgueil national ".[27] C'est seulement le 11 avr. 2007 que la Cour Suprême de l'Inde ordonne que cette charge soit levée.
La déconstruction du mythe de Śivājī, en révélant le Śivājī réel, est offensante. Qu'un *étranger* s'en prenne à un héros national censé avoir résisté aux musulmans, l'incarnation du nationalisme marathe et un quasi dieu, est insupportable. En fait les attaques contre J. Laine ont eu lieu *après* l'interdiction du livre écrit en anglais et bien peu l'ont lu. Si l'auteur a ignoré l'impact de cette

déconstruction du mythe dans les foyers hindous du petit peuple du Maharashtra pour qui Śivājī et son histoire sont sacrés, c'est que le livre n'était pas destiné à ce public populaire qui ne l'ayant pas lu s'est élevé contre un supposé parti antinational. C'est clairement le *principe* de l'histoire et *la nationalité étrangère de l'historien* qu'ont attaqués les fondamentalistes. Même s'il s'est trouvé des défenseurs de la liberté de pensée, l'identité de l'Inde contemporaine est si peu assurée qu'il ne faut pas dévoiler le faux qui éventuellement est la racine de la dignité nationale.[28] Or cet exemple montre l'existence de plusieurs dignités nationales : que peuvent penser de cette affaire les Indiens musulmans qui dans cette partie du monde sont régulièrement les victimes d'un fondamentalisme hindou violent et intolérant ?[29] Dans ces polémiques, les communautés d'origine Indienne, notamment aux États-Unis et en Grande-Bretagne jouent un rôle important. Influencées par leur vision de l'Inde contemporaine, elles multiplient les demandes, parfois associées à un procès, pour que la présentation de tel dieu, de tel fait historique, etc. dans les livres d'histoire soit " rectifiée " dans le sens nationaliste, ou que la publication et la diffusion de livres qui contredisent leurs thèses soient interdites. Aujourd'hui (fév. 2010), c'est Wendy Doniger, anciennement professeur à l'Université de Chicago à la chaire d'histoire des religions (celle de Mircea Eliade), qui est attaquée aux États-Unis à propos de *The Hindus. An Alternative History* (2009) au point que la communauté scientifique doit la soutenir contre des attaques haineuses et répétées. Ces attaques sont d'autant plus dangereuses qu'elles utilisent les lois du pays, et que les Indo-Américains ont l'argent et la connaissance des procédures.

Voilà le climat des études historiques en Inde. Les historiens indiens à l'ancienne (R. Thapar, etc.) ont plus encore à souffrir de ce climat.[30] On peut multiplier les exemples de ces attaques qui ne proviennent pas seulement des fondamentalistes hindous. Ceux-ci n'ont pas bonne presse en France où l'alliance du religieux et du politique est toujours détonante ; en fait, même les historiens liés à des partis " modérés " ont été gagnés par un nationalisme qui s'oppose par principe à la méthode scientifique. Les Āryas, les musulmans, l'empire moghol, la colonisation, l'indépendance, la partition, etc. : rien n'échappe à des prises de position violentes où ce qui importe est moins l'exactitude de la documentation que la nationalité et la religion de l'historien ainsi que la conformité à la vulgate nationale.

Le combat pour l'histoire indienne se continue donc aujourd'hui avec la même violence. Surtout avec la montée du BJP, un certain nombre de thèmes sont passés au premier plan comme l'autochtonie du sanskrit ou le peuplement de l'Inde. L'opinion devenue commune en Inde (et dans l'immigration indienne aux États-Unis ou en Grande-Bretagne), véhiculée dans la presse, les forums internet, l'édition populaire, etc. est fondée sur des a priori de nature religieuse, ethnique ou raciste. « Les hindous nationalistes qui ont relancé la controverse ces dernières années partent de l'idée que le sanskrit n'a pas été apporté par des populations d'origine indo-européenne, qu'il y est autochtone, et, pour certains, d'essence éternelle ; qu'on le parlait dans les villes de l'Indus et que la quasi-totalité des langues indiennes contemporaines en dérivent ; que la vue contraire est une fiction des colonialistes occidentaux. (...) La littérature occidentale récente est en général ignorée et considérée comme ne pouvant et ne valant pas la peine d'être consultée dès qu'elle est écrite dans une autre langue que l'anglais » (Fussman 2002 : 200). Le problème est que dans le fatras et les élucubrations nationalistes, il y aussi des ouvrages de valeur et que de toute façon, il est souvent impossible de *prouver* dans le domaine de l'Antiquité indienne et dans une moindre mesure pendant tout le premier millénaire. Il est remarquable de constater que depuis 1850, malgré le développement de l'érudition, ce sont les mêmes thèses qui sont affirmées sur la base d'arguments qui, s'ils sont parfois renouvelés, ne remettent pas en cause les hypothèses de départ, lesquelles font figure de principes. Sans compter que personne ne domine vraiment tout le domaine tant il est complexe.

Le lecteur n'oubliera pas que ce livre embrasse plusieurs milliers d'années et un espace aux dimensions de l'Europe. L'auteur de ces lignes sait que jadis il a été historien, qu'il a enseigné l'histoire. Mais une grande partie de son intérêt envers le sanskrit tenait au sentiment que le sanskrit échappait à l'histoire (ce qui est faux) et que les textes sanskrits s'intéressent plus à l'éternité qu'à l'actualité dont on fait l'histoire (ce qui demeure partiellement vrai même si l'on peut faire l'histoire de l'éternité). En bref, on ne peut être un spécialiste de tout. L'auteur parle ici de première main

quand il s'agit des textes sanskrits qui n'embrassent qu'une partie de la matière considérée ; ailleurs, il se fie à son jugement pour, de seconde main, alimenter sa réflexion à des sources plus autorisées. Dans un champ aussi large, tout auteur est nécessairement à un moment donné, et même le plus souvent, un non-spécialiste. Des histoires de l'Inde à plusieurs voix sont scientifiquement la bienvenue même si ce genre de livre manque souvent de cohérence. L'abondance des données, la sophistication des méthodes et leur multiplication nous condamnent aujourd'hui à écrire les livres à plusieurs mains surtout quand il s'agit d'embrasser tant de temps et d'espace. Dans le cadre qui m'était imparti, je me suis tenu, non sans humeur, à ce que l'on sait dans le cadre des hypothèses scientifiques et j'ai évité autant que faire se peut de combler par ce qui m'est cher les énormes lacunes de l'histoire indienne, de succomber aux modes collectives (celles du politiquement correct notamment) ainsi qu'aux marottes personnelles.

Bhogā na bhuktā vayameva bhuktās- tapo na taptaṃ vayam eva taptāḥ /
Kālo na yāto vayameva yātās tṛṣṇā na jīrṇā vayameva jīrṇāḥ //
« Nous n'avons pas joui de jouissance, la jouissance a joui de nous
Nous n'avons pas brûlé d'ardeur, c'est l'ardeur qui nous a brûlés.
Le temps ne s'en va pas, c'est nous qui nous en allons.
Le désir n'a pas vieilli, c'est nous qui vieillissons. »
(Bhartṛhari, *Les Centuries*, 5e s. ?)

De l'histoire des Indes à l'histoire de l'Inde.
Les trois composantes de l'Inde contemporaine

1. **La 'cosmopolis sanskrite'**.

Dans la *Carakasaṃhitā*, une anthologie des savoirs médicaux du début du premier millénaire EC, dans le chapitre consacré aux rêves, l'auteur divise l'espace universel en deux dont l'un est auspicieux et l'autre abrite tout ce qui est inauspicieux, et annonce une maladie fatale. Le premier espace est brahmanisé, le second ne l'est pas. La seconde liste comprend des animaux (vautours, etc.) et des êtres démoniaques (*rakṣas*, etc.). Elle comprend aussi des noms de peuples parmi lesquels les Draviḍa et Andhraka : leur nom est limpide et désigne donc les gens du sud de l'Inde actuelle, ceux qui parlent une langue *dravidienne*, vivent dans l'*Andhra*-Pradesh. Cela signifie qu'aux yeux des rédacteurs de la *Carakasaṃhitā*, peut-être des gens du Cachemire, ces peuples ne font pas partie de l'espace brahmanisé : aujourdd'hui, on dirait qu'ils sont des étrangers. Mille ans plus tard, ces " étrangers ", sans renoncer à leur langue (le tamoul notamment) sont entrés dans l'espace brahmanisé : le roi Rājarāja Chola achève vers 1010 à Tanjore (Tamilnad) le temple de Bṛhadīśvara 'le Grand Seigneur', Śiva. Si l'on nomme cet espace culturel " Inde ", on voit que l'Inde, réduite au début du premier millénaire à la plaine indo-gangétique, a gagné en un millénaire, avec des points forts et des creux, toute la péninsule et toute l'Asie du Sud et du sud-est. Aucun état n'a jamais coïncidé avec l'aire de cette culture aux frontières mouvantes : conventionnellement on peut la nommer, à la suite de Sh. Pollock, la **'cosmopolis sanskrite'** car c'est l'utilisation du sanskrit qui en est le seul élément commun et lui confère une identité.

Le brahmanisme religieux et culturel est consubstantiel au sanskrit. En revanche, si le bouddhisme a adopté cette langue au début du 1er millénaire, son expansion avait commencé auparavant et s'est continuée via d'autres vecteurs linguistiques, le pāli vers le sud et le sud-est, la gāndhārī vers l'ouest puis le monde chinois. Les textes pālis ont été conservés ; en revanche les textes en gāndhārī ont été traduits dans des langues régionales (dont le chinois) et ont en grande partie disparu. **Le fait majeur est que le bouddhisme en dehors de la péninsule n'a pas adopté le sanskrit comme langue culturelle**. Même quand pendant le premier millénaire les textes bouddhiques en sanskrit sont exportés en Chine, plus tard au Tibet, c'est pour y être traduits. Et l'espace bouddhisé mais non sanskritisé est d'une autre qualité. Il n'entre pas dans la même aire culturelle, celle que l'on a nommée au 20e siècle *Greater India*.

C'est au 7e siècle, au plus tard, que le modèle culturel sanskrit atteint ses limites extrêmes ; ce modèle est connu et apprécié en dehors de ce périmètre, par exemple dans l'Asie centrale, le monde chinois, plus tard le monde tibétain, mais il ne s'y implante ni durablement ni totalement. À partir du 8e siècle, le modèle culturel sanskrit est sur la défensive avec l'expansion de l'islam. Celui-ci élimine d'abord le bouddhisme de l'ouest (8e-9e siècles) tout en mordant sur les terres brahmanisées (Sindh). Dès lors, le modèle sanskrit poursuit son évolution, mais non son expansion, dans le sud et l'est : à Java, Borobudur (brahmaniste puis bouddhiste) est terminé vers 825, le Śivagṛha de Prambanam śivaïte vers 850 ; au Cambodge, Angkor Vat (vishnouite) est construit par Sūryavarman II vers 1140. À la même époque, la plaine de Pagan (Birmanie) se couvre de milliers de temples bouddhiques. Puis l'islam conquérant, entre les 11e et 14e siècles, gagne toute la péninsule indienne. La plaine indo-gangétique et le nord du Dekkan sont successivement intégrés dans le sultanat de Delhi et l'empire moghol, expressions politiques les plus connues (mais pas les seules) de l'Inde islamisée. Plus tard, à partir du 15e siècle, les îles du sud sont peu à peu gagnées à l'islam. C'est le temps où la cosmopolis sanskrite se disloque, où cessent les relations humaines et culturelles via les brahmanes et śramanes entre les pays de cette cosmopolis : la dernière inscription sanskrite des pays khmers date de 1327.

Jusqu'à la colonisation, les deux temps forts sont donc celui de la **cosmopolis sanskrite**, puis celui de **l'Inde islamisée** ou Hindoustan.

2. Centres et périphéries.

La diffusion du bouddhisme vers l'ouest puis dans le monde chinois rencontre des cultures fortes et déjà en place. Le rôle civilisateur du bouddhisme, important, est pourtant moindre que vers le sud où le bouddhisme associé au brahmanisme est fondateur. Auparavant, l'Inde géographique est elle-même l'espace d'un effort civilisateur à partir de la plaine indo-gangétique[31], à cela près que dans ce cas le modèle culturel y est diffusé par voie de terre alors que principalement c'est par la mer que la civilisation sanskrite s'est répandue en Asie du Sud-Est. « L'hindouisation de l'Inde extérieure, écrit G. Cœdès, est la continuation, au delà des mers, de cette « brahmanisation » ayant son foyer primitif dans l'Inde du nord-ouest », c'est-à-dire la plaine de l'Indus et la vallée moyenne du Gange. Si l'on ajoute à l'Inde du nord-ouest le Magadha, le foyer primitif du bouddhisme, l'effort civilisateur des brahmanes et des śramanes que je nomme sanskritisation touche l'ensemble de l'Asie du Sud et du Sud-est. La plaine indo-gangétique en a été le premier centre, mais à partir du 11e siècle, razzié par des pillards, ce premier centre est intégré dans l'espace arabo-musulman et n'est plus en mesure d'assumer ce rôle. D'autres centres de civilisation des brahmanes et des śramanes prennent le relais. Le pays tamoul, l'île de Laṅka, le pays khmer, etc. deviennent des centres diversifiés de diffusion du modèle sanskrit après avoir été ses lieux de réception. Ajoutons qu'à certains égards, les influences sont réciproques et complexes. Parfois, les aléas de la guerre entraînent la diffusion des œuvres, des modèles, des artisans et des concepteurs : les statues géantes en bronze d'Angkor[32] sont emportées par les Thaïs à Ayuthaya ; de là les Mons les emportent dans Pegou leur capitale ; finalement les Arakanais les transportent en 1599 jusqu'à Mrohaung (Birmanie). Cela vaut pour les idéologies : le Ladakh et le Zanskar (aujourd'hui dans le Jammu-Kashmir) sont gagnés au bouddhisme depuis le Cachemire avant que, à partir du 11e siècle, l'influence tibétaine se fasse sentir de manière prépondérante.

De cet effort civilisateur, G. Cœdès[33] parle en termes d' « hindouisation » et, pour désigner le résultat, d' «Inde extérieure ». Il a aussi recours aux expressions « sanskritisation » et « civilisation sanskrite » qui me semblent plus justes si l'on tient compte de la nature du phénomène (l'importance des textes) et du fait que l'Inde elle-même est, au même titre que le Cambodge ou Java, le résultat d'une « sanskritisation » qui associent le modèle sanskrit et une culture régionale : « On ne connaît pas dans l'Inde propre aucun monument ressemblant, même de loin, au Bayon d'Angkor Thom ou au Borobudur. Et cependant, ce sont de pures productions du génie hindou, dont le sens profond n'apparaît qu'aux yeux de l'indianiste » dit G. Cœdès.[34] Il est remarquable de noter que la liaison avec les arts indiens ne s'est pas imposée dès l'abord : ignorant l'érotisme, souvent à l'état de ruines romantiques, sans les dévots qui grouillent dans les temples indiens, ces monuments sont d'abord mis au compte de civilisations anciennes et disparues : on les rapporte aux modèles égyptiens, grecs, etc. Les références indiennes de ces arts sont longtemps ignorées, y compris par les Indiens eux-mêmes. Dans l'expression de G. Cœdès, on aurait sans doute avantage à remplacer le « génie hindou » par « modèle sanskrit ». Par ailleurs, le dit modèle sanskrit n'a nulle part été exclusif et a toujours été interprété régionalement. **Tout monument a donc une double nature, sanskrite et " nationale "**. Et cela vaut aussi dans l'espace de l'Inde politiquement définie. Un temple tamoul ou kéralais, est sanskrit et tamoul, sanskrit et kéralais, etc. Le *Rāmāyaṇa*, présent dans tous les pays hindouisés, est partout adapté aux consciences régionales ainsi que le montre l'ouvrage de G. P. Krishnan, *Ramayana in Focus* et, d'une autre manière, l'admirable iconographie rassemblée par A. Okada dans son *Rāmāyaṇa*.[35] En 1987, le poète A. K. Ramanujan a célébré la diversité de ces consciences dans *Three Hundred Ramayanas*, un ouvrage longtemps au programme de l'université.[36] Une idée architecturale aussi répandue que le *stūpa* bouddhique ne laisse pas d'avoir dans chaque culture et à chaque époque sa propre forme et des caractères spécifiques : « Je vois l'Inde partout, mais ne la reconnais pas » écrit Tagore en 1929 notant ses impressions de voyage à Java et Bali dans *Jatri*. G. Cœdès explique que « l'hindouisation doit donc s'entendre essentiellement comme l'expansion d'une culture organisée, fondée sur la conception hindoue de la royauté, caractérisée par les cultes hindouistes ou bouddhiques, la mythologie des Purânas, l'observance des Dharmaçâstra, et ayant pour moyen d'expression la langue sanskrite. Les *yajña* 'rituels' védiques solemnels étaient déjà obsolètes quand les brahmanes se sont embarqués vers les lointains. En revanche, ils ont continué la cantillation du Veda, laquelle s'observe encore à Bali.[37]

C'est pourquoi au lieu d'« hindouisation», on parle parfois de « sanskritisation ». Ce n'est pas la culture védique que les brahmanes ont exportée pour autrui, mais celle plus tardive notamment consignée dans les *Purāṇa*, des sortes d'encyclopédies religieuses et mythologiques. Le *Mānavadharmaśāstra* [38] 'Code de Manou' (l'expression est dans Lingat 1967) est partout répandu dans la cosmopolis et « a joui du même prestige dans l'Inde extérieure, au Champa, au Cambodge, en Indonésie, et a suivi partout la civilisation indienne, même non brahmanique » (Lingat 1967 : 93) ; c'est aussi un des tout premiers livres traduits dans une langue européenne, en 1794, par William Jones : *Institutes of Hindu Law, or the Ordinances of Manu, according to the gloss of Cullûca Indian System*

Certes, malgré des différences de style, on voit bien que les conceptions qui régissent, par exemple, les temples khmers sont proches de celles qui organisent les temples de Khajuraho. Mais dans chaque royaume, les brahmanes et les architectes locaux organisent à leur manière la culture textuelle commune : **les brahmanes sont facteurs de mots, créateurs de concepts théologiques** et ce sont ces mots et ces concepts qui sont réalisés par exemple dans les pays khmers sans qu'il y ait eu forcément imitation des formes architecturales. Ainsi, les textes d'architecture de l'Inde du sud adoptés dans le pays khmer prescrivent le principe de pavillons d'entrée des temples (les *gopura*) de plus en plus hauts au fur et à mesure qu'on s'éloigne du centre. C'est ce principe qu'on observe à Banteay Srei au Cambodge, un temple fondé en 967. Or ce n'est qu'en 1009 ou 1010, qu'est consacré le temple de Bṛhadīśvara à Tanjore, la capitale de Rājarāja I Chola où ce principe s'observe dans la péninsule indienne. Cet exemple montre que les mots ont été connus et mis en forme au Cambodge avant qu'ils soient pratiquement adoptés dans leur région d'origine. Les Khmers n'ont pas en l'occurrence imité une forme, ils ont donné une forme aux mots, les mots qu'ils avaient importés peut-être par le truchement de quelques brahmanes. De même si l'invention de la numération décimale par position associée à l'usage du 0 est d'origine péninsulaire, les premières inscriptions comportant un 0 sont toutes hors de l'Inde (683 à Sambor au Cambodge, etc.); la première inscription dans la péninsule est datée de 875 près de Gwalior.[39] **Dans chacun des temps de la cosmopolis, chaque région a eu son identité et peut être décrite spécifiquement.** Ainsi, dans le domaine de la sculpture, en va-t-il du traitement du corps : la sculpture khmère adopte les *principes* iconologiques provenant de traités brahmaniques. Pourtant on n'a aucun mal à reconnaître la sculpture khmère entre autres parce qu'elle bannit systématiquement tout ce qui peut paraître violent, horrible et elle rejette aussi toute représentation du sexe (féminin ou masculin). Ce ne sont pas les mêmes textes qui sont diffusés et inspirent les uns et les autres et ce ne sont pas non plus les mêmes brahmanes. L'identité en question vaut dans et hors des limites de l'Inde actuelle, sans que celles-ci aient une quelconque pertinence historique. Ainsi la poétesse et sainte[40] tamoule Kāraikkālammaiyār est-elle divinisée et est souvent représentée aux pieds de Śiva dansant. Ce motif iconographique s'observe en pays tamoul d'où la sainte est originaire mais aussi au Cambodge, à Śri Lanka, en Thaïlande et dans toute l'Asie du Sud-Est où sa mémoire a été conservée à cause de brahmanes d'origine tamoule. En revanche, on ne la connaît pas dans le nord de la péninsule indienne.[41] **Ce n'est donc pas un modèle uniformément indien qui aurait été exporté et adopté dans une Inde extérieure passive et imitatrice** et ce n'est pas l'Inde en tant que telle, laquelle n'existait pas, mais des cultures régionales de brahmanes et de śramanes, qui ont durablement et diversement imprégné tous ces peuples et ces pays.

Il est peu probable qu'un sentiment communautaire ait pu exister. La cosmopolis était sanskrite et touchait d'abord les brahmanes et leurs clients, le roi et sa cour, tandis que l'immense majorité des populations n'était pas directement affectée. Il n'y avait ni unité ethnique ni unité linguistique. dans cette cosmopolis. Or d'autres cultures plus connues sont exemplaires : Thucydide[42] montre que les Athéniens considéraient les Épirotes et les Étoliens, leurs voisins pourtant, comme des étrangers barbares : pourtant, ils parlaient la même langue. Comment imaginer que la cosmopolis sanskrite, où des centaines de peuples parlant des milliers de langues ait pu être le cadre d'un sentiment communautaire ? Si une « communauté linguistique n'entraîne donc pas de sentiment d'unité de culture », comment son absence en serait-elle le garant ?

of Duties, Religious and Civil.

3. Les vecteurs de l'expansion.
Quels ont été les vecteurs de cette influence ? On a avancé trois hypothèses :
- l'hypothèse *vaiśya* 'marchande' : les contacts seraient d'abord nés du trafic marchand le long des côtes. Ces contacts sont certains. La culture sanskrite se serait installée depuis les ports, à la manière grecque dans les ports méditerranéens ou musulmane le long des côtes du Kérala et de l'Asie du Sud-Est. Mais on a remarqué que les royaumes hindouisés ne se sont pas nécessairement ni majoritairement développés près des côtes. On ne voit pas que ces royaumes aient promu une idéologie marchande ou se soient organisés en fonction d'impératifs marchands.
- l'hypothèse *kṣatriya* 'guerrière'. Elle a plu aux nationalistes hindous qui ont aimé imaginer une Inde conquérante et virile. Mais cette hypothèse ne tient pas plus que la précédente. Il semble que seuls les rois Cholas aient aventuré leurs armées outremer et leur population loin de chez eux. Cette aventure n'a pas eu de suite.
- l'hypothèse brahmanique et śramanique est celle qui tient. À la fin du premier millénaire AEC, si les clans dont les brahmanes sont les prêtres se stabilisent dans la plaine du Gange, il semble que des brahmanes, certains d'entre eux, continuent à avancer vers l'Est et vers le Sud. On est mal renseigné sur ce mouvement et on l'apprécie principalement par les inscriptions. Plus tard, on sait que des brahmanes sont appelés par les rois des pays en fonction de leurs compétences, indépendamment de tout critère ethnique. Il ne s'agit donc pas d'une immigration d'un peuple indien, mais de la venue de quelques familles de brahmanes qui amènent auprès du roi le modèle sanskrit de royauté, la langue sanskrite et la culture qui lui est attachée. Ces familles de brahmanes, assemblées dans des villages réservés, les *agrahāra*, sont dotées de terres exemptées d'impot afin de de s'adonner au travail intellectuel et religieux. Un courant un peu différent est celui des moines bouddhistes qui exportent la bonne parole vers l'Ouest (le Gandhāra, les oasis du Turkestan, etc.), le Sud (Śri Laṅka dès le temps d'Aśoka) et l'Est (la Birmanie, le Cambodge, etc.). Eux aussi tentent d'approcher les rois. Partout où nous sommes renseignés, les brahmanes ou śramanes sont originellement peu nombreux et cela suffit pour que le pays adopte une culture et une religion étrangères. Cela tient à ce que les brahmanes, parfois aussi les moines bouddhistes (en Birmanie), s'adressent prioritairement au roi du pays. C'est lui qui en s'attachant leurs services est ensuite en mesure de faire construire les *stūpa*, puis les temples, d'accorder des avantages aux moines, etc. Cela tient aussi à la force du modèle sanskrit et brahmanique, à son prestige et à son attrait.
Les Indiens n'ont que récemment découvert le fait qu'à certains égards ils partageaient une même culture avec d'autres peuples. Revenons sur l'hypothèse *kṣatriya* et la volonté d'imaginer une Inde virile et conquérante. Pour ces historiens indiens, il s'agissait de faire de « l'Inde » le moteur du monde sanskritisé et ils ont imaginé qu'à l'exemple de la Grèce ou de l'Angleterre, l'Inde ancienne avait été colonisatrice. C'est ainsi que R.C. Majumdar publia hâtivement ses *Ancient Indian Colonies in the Far East* où il raconte l'histoire d'Indiens colonisateurs et instructeurs du monde. Or, ce n'est jamais par une émigration massive ni par la conquête, mais par osmose et par l'impact de petits groupes de moines bouddhistes ou de brahmanes que la sanskritisation s'est opérée. Ainsi en 1084, Kyanzittha, un des premiers rois de Pagan, construit le temple Ananda sous l'influence de huit moines originaires d'Inde du nord qui avaient fui les persécutions musulmanes.[43] On a aussi montré facilement que les noms des rois à Java étaient sanskrits parce que les rois indigènes avaient adopté une titulature prestigieuse : les noms étaient sanskrits, mais les nommés n'étaient pas indiens. La tentative Chola de s'emparer de l'Eldorado[44] qu'étaient les îles du sud est une exception temporaire : dès 1070, les Cholas doivent quitter l'île de Laṅka (Ceylan) et cette tentative n'a pas de suite. Par ailleurs, cette colonisation à partir du Colamaṇḍalam 'le pays Chola'[45] est bien postérieure à l'adoption du modèle sanskrit à Java et Sumatra.

4. Cette culture en partie commune n'a jamais généré une communauté de destin. Transrégionale, cette culture adopte le modèle sanskrit de royauté et fait du sanskrit la langue politique du prestige royal. Il n'y a jamais un empire, une capitale politique et intellectuelle,[46] ni même une conscience commune ou une volonté de constituer un empire unique ; les différents « états », les royaumes, n'ont pas conscience semble-t-il de la cosmopolis. Dès lors, les royaumes hindouisés de l'Inde du sud se battent entre eux avec constance ; de même les royaumes khmer, cham et viêt, hindouisés

plus (les Khmers, les Chams) ou moins (les Viêts), se combattent-ils presque constamment jusqu'à la destruction de la capitale des Chams Vijaya (1446 et 1471) et leur extermination en 1509. Les Chams en 1077, les Thaïs en 1431 ruinent Angkor. Ces guerres perpétuelles tiennent en partie au fait que le modèle sanskrit de royauté comprend une indispensable dimension guerrière et que les rois, indépendamment de toute nécessité économique, trouvent à s'accomplir dans un destin guerrier. Le très grave Dharmaśāstra attribué à Manou, le *Code de Manou*, déclare :

> « Quand les rois se combattent mutuellement de toutes leurs forces dans des batailles, cherchent à se tuer l'un l'autre et refusent de faire retraite, ils vont au ciel. »[47]

Les diverses capitales de ces états anciens ont presque toutes été détruites et souvent abandonnées. Les capitales des états modernes ne sont pas celles des royaumes hindous, lesquelles demeurent au mieux des ruines archéologiques. L'impact des interventions extérieures n'est pas négligeable : les Mongols de Koubilaï interviennent en Birmanie et occupent Pagan en 1284. Ceux de Timur Leng (Tamerlan) pillent Delhi en 1398 et y dressent de grandes pyramides de têtes. En 1644, les armées mongoles alliées aux troupes tibétaines du Dalaï Lama envahissent le Bhoutan : la victoire bhoutanaise est l'événement fondateur du pays; sans parler des multiples raids des Afghans dont le caractère extérieur est même discutable tant ils sont présents en Inde.

Les événements internes à l'histoire de l'Inde péninsulaire ont aussi joué un rôle non négligeable. L'invasion des troupes de Mohammed de Ghor et la destruction des monastères bouddhiques ont eu comme conséquence de parachever la disparition du bouddhisme en Inde du nord ; certains moines survivent et émigrent notamment au Tibet (seconde bouddhisation) et à Pagan en Birmanie.

5. Que reste-t-il de la cosmopolis sanskrite hors de l'Inde ?

Si l'on essaye de dresser à grands traits la liste des traces contemporaines de l'existence ancienne de la cosmopolis, on peut retenir :

- la persistance des religions en dehors de leurs foyers originels. Aujourd'hui, alors que le bouddhisme a disparu de sa région d'origine (le Magadha, l'actuel Bihar) et même de l'Inde,[48] il subsiste sous différentes formes par ailleurs. En revanche, le brahmanisme diffusé anciennement dans presque toute l'Asie du Sud et du sud-est (Cambodge, Java, Sumatra ; Śri Laṅka est une exception) a disparu : le bouddhisme ou l'islam y prévalent dorénavant. Seules, les îles de Bali et de Lambok restent partiellement fidèles à leur ancienne foi.
- l'existence d'une littérature d'origine brahmanique et bouddhique qui a influencé et continue à influencer la littérature, les arts et la culture générale. Le *Rāmāyaṇa*, plus que le *Mahābhārata*, et les *Jātaka* en constituent la part la plus importante. Ces ouvrages, parfois traduits et surtout adaptés, sont intégrés dans les cultures régionales : c'est le *Rāmāyaṇa* en langue khmère, lequel n'est pas une traduction du *Rāmāyaṇa* sanskrit, qui se diffuse dans le monde khmer. L'importance du *Rāmāyaṇa* dans les arts de toutes les cultures de l'ancienne cosmopolis sanskrite est bien montrée dans l'ouvrage de G. P. Krishnan, *Ramayana in Focus*. Tous les arts sont sollicités : théâtre, sculpture, littérature, peinture, etc. Il existe même des versions bouddhiques (le *Daśaratha Jātaka* en pāli) et jaina (le *Paumachariu* de Vimalasuri) du *Rāmāyaṇa*. Même dans les pays passés à l'islam, le *Rāmāyaṇa* fait partie de la culture du pays. Les langues les plus diverses ont servi de véhicule à des récits aux variantes infinies comme le montre AK. Ramanujan dans ses *Three Hundred Ramayanas*.[49] Chacun raconte son Ramayana. Dans les pays bouddhiques du theravāda (en Asie du Sud et du Sud-est), les *Jātaka* (ouvrage qui, sous forme de contes, fait le récit des centaines de vies antérieures du Bouddha historique, Gautama ; cf. p. XXXX) sont une source principale d'une inspiration qui dépasse le cadre religieux.
- la présence d'une architecture ancienne dont les modèles (*stūpa*, temple) sont sanskrits. Borubudur et Prambanam à Java, les temples khmers sont des objets de la fierté nationale. Au Cambogde, Angkor est la capitale idéologique du pays.
- la présence d'un vocabulaire sanskrit ou d'origine sanskrite dans les langues vernaculaires. Cela touche des langues qui n'ont rien d'indo-arya[50] ; c'est le cas au premier chef des langues dravidiennes (sud de la péninsule indienne), des langues parlées par des populations austronésiennes (Campā), etc.

- l'origine brahmanique des alphabets ou syllabaires : l'ordre des lettres résulte de la diffusion de l'alphabet sanskrit.
- tous les scripts des langues de l'Asie du Sud (et du Tibet) : en dehors des alphabets latin et arabo-persan introduits plus récemment, ils dérivent formellement de la *brāhmī*[51], l'écriture peut-être inventée par la chancellerie d'Aśoka au 3e siècle AEC : la *brāhmī* serait « héritière de l'Iran pour l'idée, tributaire des premiers modèles araméens et araméo-indiens pour sa technique, purement indienne en ce qui concerne sa lisibilité et son adéquation à la langue »[52]. Bien entendu, on trouve en Inde et en Asie du Sud des historiens pour privilégier par principe une origine indigène de l'écriture.
- la persistance de thèmes ou de mythes d'origine brahmanique, même dans les pays convertis au bouddhisme ou à l'islam. Le barattage de l'océan de lait par les Devas et les Asuras, un mythe du Veda, ensuite transformé dans les Purāṇas, est adopté comme motif décoratif dans Angkor Vat la vishnouite, comme principe d'architecture à Angkor Thom la bouddhique. Huit cents ans plus tard, l'aéroport de Bangkok abrite une gigantesque statue dorée du barattage de l'océan, avec Devas et Asuras.[53]
Les historiens indiens, souvent repliés sur la seule histoire qui annonce ou prépare l'Inde moderne, ignorent généralement ce modèle culturel international, d'autant qu'ayant nationalisé l'héritage brahmanique, ils sont gênés par l'existence d'une culture brahmanique non indienne. Parfois, le modèle est mis au compte d'une " Inde" mythifiée.

6. L'Hindoustan musulman.
Surtout après 1000, passé le temps des razzias et des destructions, qui il est vrai sont importantes, l'Hindoustan, nom donné par le monde persan aux pays d'au-delà l'Indus, devient une réalité politique intégrée dans le monde arabo-musulman qui est alors au faîte de son rayonnement culturel et de sa puissance politique. Les nouveaux venus, très peu nombreux, rapidement rejoints religieusement par une minorité importante de la population locale (peut-être 15%), apportent une nouvelle religion et un art de vivre spécifique. Ils font à peine sortir le monde sanskrit de l'autisme inhérent à sa nature. Les élites intellectuelles des deux mondes s'ignorent largement tandis que les rājas, s'ils ne disparaissent pas, deviennent les représentants régionaux des sultans et plient l'échine.
Au début du 13e siècle, la constitution de l'Hindoustan dirigé par des princes musulmans est contemporaine de la dissolution de la cosmopolis sanskrite. Celle-ci est en partie la cause de celle-là. Dorénavant, les royaumes hindouisés subissent l'assaut souvent victorieux des conquérants musulmans sans que l'islam progresse dans la péninsule. En revanche, les royaumes hindouisés de l'Inde extérieure suivent désormais des chemins spécifiques et autonomes ; toutes les îles du sud sont gagnées à l'islam. Quant à l'Hindoustan des sultanats puis de l'empire moghol, il demeure riche malgré des épisodes d'épidémie ou de famine. Les voyageurs qui sillonnent le pays à partir du 15e siècle parlent des Indes florissantes.
L'histoire de l'Hindoustan est spécifique parce que l'Inde occupe alors une place marginale dans un espace arabo-musulman dont il n'est pas le centre moteur. L'Hindoustan est d'ailleurs la seule région de ce vaste espace où les dirigeants sont musulmans alors que la grande majorité de la population reste fidèle à ses anciennes fois. Partout ailleurs, l'islam des conquérants s'impose aux conquis même si subsistent des poches résiduelles d'autres religions (christianisme, judaïsme, mazdéisme, etc.) souvent en périphérie, dans les Balkans par exemple. D'autre part, l'islam n'a pas été inventé en Inde et les dirigeants musulmans de l'Inde ne sont originellement pas indiens, ne parlent pas une langue indienne. L'islam de la minorité dirigeante et l'islam des quelque 15% d'indigènes convertis est donc sensiblement d'une nature différente. Cela étant, ces souverains inventent une culture spécifique, " indo-persane " dit-on souvent. En 1954, Arthur Basham écrit *A Wonder That Was India*, un ouvrage d'apologie historique de l'Inde ancienne. En 1987, S. A. A. Rizvi veut donner le même titre, *A Wonder That Was India* II, à un ouvrage où il décrit l'histoire de la péninsule indienne islamisée.

7. L'Inde.

Le troisième volet du temps indien est lié à l'impact puissant de la modernité. Vers 1740 environ commence la colonisation. L'Hindoustan de la cohabitation musulmane et hindouiste fait place à de nouveaux venus. Installés depuis 250 ans, les Européens surclassent déjà le monde indien sur mer et monopolisent presque le lucratif trafic marchand sur toutes les mers du globe. Mais avec Dupleix et les Français, puis rapidement après 1760 avec les Britanniques, quelque chose de nouveau s'impose. Les Britanniques ne sont pas seulement des envahisseurs comme la péninsule en a connu régulièrement depuis l'antiquité. L'Hindoustan musulman n'est pas mort, la terre du *dharma* des brahmanes survit, mais ils sont surclassés. La modernité sera britannique à travers l'*East India Company* (jusqu'en 1857) puis l'Empire des Indes (1857-1947). L'Inde naît du choc de la colonisation et surtout de la modernité. Non sans tensions, elle intègre dans une synthèse nouvelle, celle de l'état moderne, ces trois composantes : les valeurs du *dharma* sanskrit, celles de l'islam fastueux et dirigeant, et celles de la modernité politique, économique et technologique initiée par les Britanniques. Les historiens ont souvent surestimé la colonisation et ignoré la modernité. Ce temps est le plus informé, le plus connu, car le plus récent.

Tous les Indiens ne sont pas citoyens de l'Inde. La disparition de l'Empire britannique en 1947 s'accompagne de l'instauration d'entités nationales nouvelles, dont l'une, par surprise, monopolise le nom de l'Inde. La partition des Indes donne naissance à l'Inde, qui recueille la vocation impériale du *British Raj*, à un Pakistan lui-même vite divisé et à de petits états périphériques qui tentent de subsister (Népal, Bhoutan, Śri Laṅka), tandis que certains ont déjà été avalés par les mastodontes (la plus grande partie du Tibet par la Chine, le petit Sikkim par l'Inde). Ces états périphériques sont exclus de l'Inde. **Cela s'avère dramatique, notamment pour les Pakistanais et les Bangladeshis qui originellement des Indiens comme les autres doivent apprendre leur identité nationale nouvelle en reniant leur identité culturelle ancienne**.

La rencontre entre les Européens, l'Inde naissante et les Indiens s'est faite tardivement, sur le mode de l'économie et de la colonisation, principalement sous le règne de la quantité. Aujourd'hui, l'Inde contemporaine semble engagée dans cette modernité des choses, et en semble même avide. Il y eut aussi une rencontre dans l'ordre des sensibilités, de l'érudition, du côté de la qualité. Cette autre rencontre n'a pas été à l'abri de l'histoire générale comme l'a montré notamment Ch. Maillard (2008). Mais elle a eu son propre rythme et ses aspirations. Les deux ont été déséquilibrées : l'Inde s'européanise, s'occidentalise, mais, comme le notait Husserl, nous ne sommes pas appelés à nous indianiser. L'Inde reste, pour l'instant, exotique dans l'ordre des choses et surtout dans l'ordre de la pensée. L'Occident n'intègre pas la pensée indienne, largement sanskrite en fait, et regarde depuis l'horizon des classiques latins et grecs, dans « la cendre latine et la poussière grecque ». Le berceau de Charles Baudelaire est resté nôtre :

> Mon berceau s'adossait à la bibliothèque,
> Babel sombre, où roman, science, fabliau,
> Tout, la cendre latine et la poussière grecque,
> Se mêlaient.

Simultanément, l'Inde offre de multiples témoignages du caractère superficiel de cette occidentalisation. On l'a noté depuis longtemps et avec lui le caractère spécifique de l'esprit des peuples de l'Inde. Voici les mots de Pierre Sonnerat (1748-1814) dans son *Nouveau Voyage aux Indes orientales* (Deloche & Ly-Tio-Fane 2010 : 4) : « Les Indiens malgré les guerres, l'invasion des conquérants, ont plié sous le joug sans changer de moeurs et de religion et le conquérant qui portoit le fer et la flamme dans ces contrées enlevoit des trésors, brûloit les cités, détruisoit les temples, renversoit les idoles, massacroit leurs adorateurs, sans pouvoir réussir d'en amener un seul à sa religion ; l'Indien voyoit d'un œil tranquille les débats de tant d'usurpateurs, attendant sans inquiétude la mort sur bords du Gange sans crainte de cette éternité malheureuse qui rend à tous les peuples d'Europe leur existence si inquiète et si affreuse dans les derniers moments de leur vie. »

Avant les empires : La culture harappéenne ou civilisation de l'Indus (vers 2500-1700 AEC)

1. Les faits.
Le premier moment connu de l'histoire en Asie du Sud remonte aux années 2500-1700 av. J.-C. En Occident, parce que les sites principaux sont situés le long de l'Indus, cette culture est nommée 'civilisation (ou culture) de l'Indus', 'civilisation indusienne' ou bien 'civilisation de Mohenjodaro' ou 'de Harappa' ou 'harappéenne'. Mohenjodaro 'Mont des morts' et Harappa, nom d'un village situé à quelques kilomètres du site, sont des noms modernes. Plusieurs archéologues se succèdent avant que les fouilles ne commencent en 1920 : Alexander Cunningham, premier Directeur général de l'*Archeological Survey of India* (ASI) visite Harappa en 1872 et entreprend des fouilles ; malgré des trouvailles (dont un sceau) il ne donne pas suite. Les fouilles commencent vraiment dans les années 1920, et John Marshall, directeur de l'ASI annonce en 1924 que désormais, l'histoire de l'Inde remonte à 2500 AEC. Cette annonce a un grand retentissement. On ne connaît pas les noms anciens de ces deux villes dont les sites ont été fouillés après 1920. Depuis, on a découvert et étudié d'autres sites similaires comme Amri, Kalibangan, le port maritime de Lothal, Dholavira, Shortughai, etc. On voit maintenant que l'aire de cette civilisation indusienne était plus large qu'on ne l'avait imaginé et aussi plus ancienne : la continuité de la présence humaine est assurée à Mehgahr depuis le VIIe millénaire AEC, depuis le IVe à Amri. Cette région peut donc prétendre à une très haute antiquité.

[Carte]
Les sites de cette culture
- au bord des mers, entre l'Iran et le Gujarāt actuel tels Lothal, Dholavira.
- le long de la moyenne vallée de l'Indus, tel Mohenjodaro.
- le long des vallées des affluents de l'Indus, dans l'actuel Panjab 'le pays des cinq rivières', tel Harappa.

La distribution des sites n'obéit pas à la carte politique actuelle : le site le plus au nord est Manda (Jammu), le plus méridional à Malvan (près de Surat, Gujarāt), le plus à l'est est Alamgirpur près du Gange et le plus à l'ouest à Sutkagen-Dor à la frontière irano-pakistanaise ; il y a aussi un site isolé à Shortughai, près de l'Oxus, qui a été un comptoir harappéen, peut-être lié au commerce des lapis lazuli. Bien que dans l'ensemble, la grande majorité des sites soit localisée pas très loin de l'Indus, de ses affluents et de son delta, pour éviter les dérives nationalistes, on peut se rallier à l'expression 'culture harappéenne' (*Harappan civilization*) qui tient compte de l'importance de Harappa dans cette culture. Entre c. 2500 et 1800 AEC une culture commune s'organise autour de villes, certainement depuis les villes de Mohenjodaro (env. 200 ha) et Harappa (env. 150 ha), Dholavira (env. 80 ha) ; de nombreuses villes sont de taille plus modeste : Kalibangan, Lothal, Chanhudaro, etc. Bien que la culture harappéenne soit présente dans plus de 1000 sites, quelque 50% des objets avec écriture ont été trouvés à Mohenjodaro et 87% sur les deux sites de Mohenjodaro et Harappa : cela semble bien prouver que ces deux villes étaient les sites majeurs de la culture de l'Indus et justifie le nom 'culture harappéenne'. Il est vrai que sur 1022 sites recensés, seuls 97 ont été fouillés : la grande majorité des sites répertoriés peut réserver des surprises.
Cette première urbanisation en Asie du Sud, centrée sur l'Indus, connaît un développement urbanistique très pensé et très avancé technologiquement : les rues et les maisons sont organisées selon un maillage orienté sud-nord, est-ouest ; même les petites villes comme Lothal respectent cette organisation qu'on doit supposer comme étant planifiée (Mohenjodaro fait exception et ne respecte pas parfaitement cette orientation). Les matériaux utilisés varie selon la taille des agglomérations : la brique crue séchée au soleil pour les plus petites, la brique crue ou cuite au four pour les plus grandes. La pierre est utilisée occasionnellement pour les fondations par exemple. À Dholavira (sur une île du Rann de Kutch), on a trouvé une ville fortifiée et une architecture de pierre : on n'en trouve pas ailleurs dans la culture harappéenne et pas avant 400 AEC dans les pays indiens.

Dans le domaine de la construction, la standardisation est frappante : la taille des briques - déjà constatée dans certains sites préharappéens - est presque partout régulière (7 * 14 * 28 cm pour les maisons, 10 * 20 * 40 cm pour les murs des villes) et respecte le même ratio (1 * 2 * 4). À Kalibangan, les briques des maisons et du fort sont identiques (10 * 20 * 20 cm) dans le site pré-harappéen et sont de type 10 * 20 * 40 cm dans la période harappéenne. De même la standardisation du système de poids est tout à fait remarquable ; le système est binaire (1, 2, 8, 16, 32, 64) pour les petites valeurs, décimal pour les plus hautes (160, 200, 320, 640). Les plus grandes des maisons comprennent une véranda, une cour centrale, un puits (quelque 700 puits de 15 mètres de profondeur, soit un puits pour environ 3 maisons à Mohenjodaro), des latrines et une salle d'eau ; le système d'égouts de Mohenjodaro est loin d'être encore partout adopté en Inde aujourd'hui! Les deux grandes villes ont pour centre une éminence artificielle (en briques et terre compactée) où sont rassemblés des bâtiments publics. Cette éminence tient de l'acropole et de l'agora. Autour s'étend la ville quadrillée de rues perpendiculaires. Des conduits mènent vers des égouts. Les maisons plus petites ont pu servir d'échoppes aux artisans et commerçants. Le grand commerce, notamment vers la Mésopotamie (on y a retrouvé des sceaux indusiens), est assuré via des entrepôts disposés le long des fleuves (leur cours a varié : Harappa est à 10 km de la Ravi aujourd'hui). À Harappa, les greniers à grains sont encore visibles ainsi que des aires à battre. Les deux villes et beaucoup d'autres comprennent une citadelle. Lothal est évidemment un port (à 19 kms de la mer contemporaine) qui, comme Dholavira, se situe dans une région faiblement arrosée (moins de 160 mm d'eau par an) ce qui entraînait la nécessité de stocker l'eau. À Shikarpur (Gujarāt), le site récemment fouillé a révélé surtout plusieurs milliers d'os animaux ; analysés, ils révèlent l'élevage d'animaux voués à être consommés (bovins principalement, mais aussi moutons et chèvres, buffles, porcs) ainsi que la chasse des animaux sauvages et la pêche. La quasi absence d'os de cheval (0,13%) corrobore l'absence du cheval sur les sceaux. Le régime alimentaire carné provenant de la chasse semble avoir augmenté à la fin de la période. Mais l'alimentation, comme le commerce, est fondée sur la culture des céréales. À Kalibangan (Rajasthan) on a trouvé un champ cultivé qui, remontant à 2800 ans AEC, serait le " the first site of this nature in the world ".
Un grand nombre d'objets liés à la vie quotidienne ont été retrouvés intacts : poteries, nombreux jouets, souvent zoomorphes (terracottas, métal). Concernant la céramique, l'usage du tour était réservé pour la fabrication de pièces de qualité inférieure tandis que pour les grandes pièces (jusqu'à un mètre de haut ou de large) les parties étaient assemblées. Sur l'engobe, les dessins (animaliers et géométriques) sont tracés en noir. Les représentations humaines en pierre ou en métal sont très rares : la statuaire comprend quelques têtes d'homme (en pierre) diversement interprétées (et pas nécessairement autochtones : elles ont pu être importées). Une statuette (10,8 cm) d'une femme, nue et parée, la main sur la hanche, provocante, a belle allure (tout cela est visible au National Museum, Delhi) ; de cette femme (dite 'dancing girl' encore que sa danse ne soit pas évidente), la statuette est en bronze coulé à la cire perdue : une première dans les pays indiens. En revanche, les terracottas de petite taille sont nombreuses.

Tout cela suppose qu'à un certain moment, ces villes éloignées ont relevé d'une même culture matérielle car il a dû exister une autorité qui a imposé les normes dont on constate l'existence. Tout ce qui subsiste et tout ce que l'on ne voit pas laisse supposer une riche culture vouée principalement à la production agricole et au commerce, nilotique dans ses structures de production mais sans la présence d'une théocratie de type pharaonique ou babylonien. En effet, il n'y a nulle part de trace de bâtiment de type palatial où l'on reconnaîtrait la résidence d'un dépositaire de l'autorité ; il n'y a pas non d'édifices monumentaux ou de signes de la richesse des élites (à part la taille des maisons). Il n'y a pas non plus de bâtiment qui affecterait la forme d'un lieu de culte public ou même privé. Le 'Grand Bain' de Mohenjodaro (c. 2500 AEC), parfois interprété dans un sens religieux à cause de l'existence de bassins près des temples hindous quelque 3000 ans plus tard, apparaît comme un bain public (12 * 7 m et une profondeur de 2,40 m) comportant de nombreux accès ; le bain est rendu étanche par du bitume : il n'y a aucun bâtiment religieux à proximité.

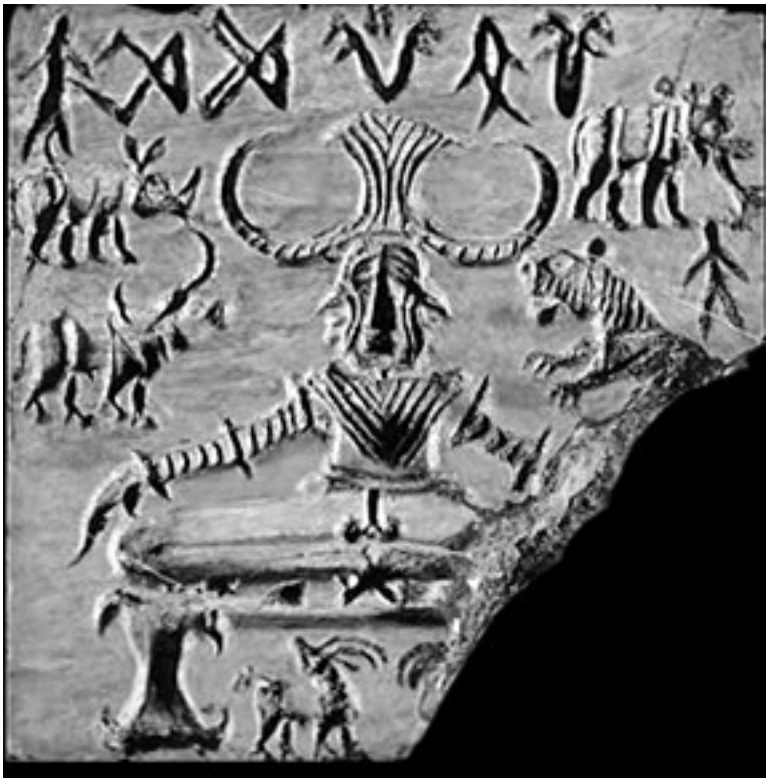
On sait maintenant que cette culture est autochtone et regarde vers l'ouest, avec des contacts commerciaux avec la Mésopotamie, l'Iran, l'Afghanistan. Tous les artéfacts harappéens trouvés en dehors de l'espace de cette culture l'ont été à l'ouest de l'Indus. Certains sceaux mésopotamiens présentent des analogies avec les sceaux harappéens ; on ne sait s'il faut y voir une " influence", une notion de toute façon très floue. Originaire du Belouchistan, cette culture se serait ensuite étendue dans les plaines de l'Indus (par suite de la désertification des plateaux ?) et le long des côtes.

Concernant la religion, on discute toujours les hypothèses de J. Marshall qui datent de 1931 : rien de nouveau depuis n'a été élaboré malgré la multiplication des trouvailles. J. Marshall voyait sur les sceaux et aussi dans les terracottas l'existence d'une déesse associée à la fertilité et à la maternité, une déesse mère. Il n'y a pas de preuve directe que les figurines soient des déesses mères et qu'elles aient été l'objet d'un culte ou qu'elles représentent un culte (Singh p. 171). C'est par analogie avec d'autres cultures contemporaines ou ultérieures en Inde qu'on parle du " culte d'une déesse mère". Indépendamment de leur signification, ces nombreuses terracottas (certaines ont pu être des jouets, des pièces de décoration, etc.) reflètent une grande créativité de la part de leurs concepteurs. Elles présentent certaines similarités avec des terracottas ultérieures, d'époque Gupta.

Terracotta d'Harappa. Déesse mère ?

Cette déesse mère (?) est aussi visible sur les sceaux, associée au buffle et au tigre. Sa contrepartie masculine serait représentée sur le sceau le plus controversé et aussi le plus étudié. C'est lui, qui unique en sa nature, est reproduit ci-dessous. Il représente un composite homme animal entouré de quatre animaux (buffle, rhinocéros, éléphant et tigre : quatre animaux sauvages). On l'a vu ithyphallique, en position de yoga, etc. et le nom qui lui est donné (sceau de Paśupati, Proto-Śiva, etc.) reflète ces interprétations différentes. Les analyses les plus fines sont celles de Alf Hiltebeitel

(1978) mais on ne peut s'empêcher de penser que déduire une religion à partir de quelques centimètres de pierre demeure une gageure.



On ne peut guère dire autre chose à propos de cette hypothèse d'une religion de la déesse mère qu'elle demeure une hypothèse probable. Par ailleurs, notamment à Banting et à Kalibangan, on a retrouvé des plates-formes où certains ont reconnu des autels du feu, domestiques ou privés.
Les cimetières (Harappa, Kalibangan, etc.) ont surtout révélé la diversité des pratiques funéraires. La pratique la plus courante était l'inhumation solitaire en position allongée, la tête tournée vers le nord ; le mort est accompagné d'un matériel funéraire. Mais il y a de nombreuses exceptions (sépulture double à Lothal, inhumation en jarre à Kalibangan, etc.). L'étude des squelettes a montré les origines diverses de la population. Cette hétérogénéité d'origine ne signifie pas nécessairement une diversité culturelle.
Les documents les plus importants sont des sceaux en stéatite polie, de forme carrée, mesurant quelques centimètres de côté. Le côté non décoré porte une protubérance percée pour passer un fil. La face décorée est une intaille dont beaucoup des motifs sont animaux (tous des quadrupèdes sauvages ou domestiques - aucun cheval ; pas de poisson ni d'oiseau) traités sur un mode réaliste ou fantastique ; moins souvent le motif est humain (réaliste ou fantastique), végétal ou géométrique (le *svastika*). La face décorée porte aussi des signes que beaucoup d'historiens - pas tous - considèrent comme de l'écriture : on dénombre près de 400-450 de ces pictogrammes répartis sur quelque 3700 objets, dont environ 2000 sceaux, l'inscription la plus longue comprenant 26 signes. La majorité des signes sont écrits de droite à gauche, une minorité de gauche à droite et certains sont écrits selon la pratique du boustrophédon. Jusqu'à présent, cette écriture, beaucoup étudiée car enjeu idéologique majeur pour les milieux nationaux et nationalistes indiens (dans une moindre mesure pakistanais), n'a pas été déchiffrée et le demeurera à moins d'une découverte majeure (voir Witzel-Farmer dans *Frontline* Vol. 17, Issue 20 ; accessible en ligne). On a pensé que ces sceaux servaient à marquer les marchandises, etc. mais on a trouvé plus de sceaux que d'impressions ce qui laisse supposer qu'ils avaient d'autres fonctions.

Sceau avec huit pictogrammes
et un unicorne, l'animal le plus représenté.

Par ailleurs, la culture harappéenne ne se présente pas tout d'un bloc. Elle a des origines, très discutées elles aussi, et a évolué jusqu'à sa disparition. Les sites tardifs comme Kudwala (Cholistan, Panjab, Pakistan) connaissent un déclin de l'artisanat, des sceaux, de l'écriture, du commerce mais demeurent urbains. L'agriculture semble se diversifier et Pirak Baluchistan XXXXX

2. Les interprétations.

L'interprétation de la culture harappéenne pose beaucoup de questions auxquelles nous ne pouvons répondre scientifiquement que très partiellement, car **principalement présente via l'archéologie, cette culture n'a laissé aucun texte lisible : dès lors on n'en connaît pas la ou les langues, ni la ou les religion(s), ni l'organisation sociale et politique.** En n'interprétant que des realia au sein d'une culture disposant de l'écriture permet aux doctrinaires de s'exprimer. Les premiers sont les découvreurs, c'est-à-dire les Européens. Certains voient en cette civilisation un prolongement amoindri des cultures marchandes mésopotamiennes d'autant qu'on a trouvé de nombreuses traces d'un commerce entre le pays de Sumer et la culture de l'Indus. Heureusement que cette vulgaire ploutocratie avait été détruite par le fer et le feu des solides gaillards Āryas parlant une langue indo-européenne. Les Européens considèrent au 19e siècle ces Āryas comme leurs ancêtres virils et conquérants : avec les Britanniques, ils rééditent au 19e cette mâle conquête d'un pays avachi, efféminé et voué à la vulgarité des choses. Cette théorie des " invasions ārya", soutenue par R. Chanda (1926) et M. Wheeler (1947) est rapidement critiquée et abandonnée. On est revenu de ces fantasmes. Les prestiges des Āryas s'en sont allés et les Européens ont moins qu'auparavant le souci de l'origine. L'urgence indo-européenne a largement disparu, au moins dans les milieux savants. Le *Ṛgveda* qu'on sollicitait dans ce sens est très difficile à interpréter.

Surtout **il n'y a pas de traces archéologiques d'une invasion ni d'une fin violente des villes de l'Indus**. On pense maintenant, de manière moins flamboyante, que l'affaiblissement de la civilisation indusienne, voire sa disparition, précède et peut-être permet les migrations de ces peuples de langue (partiellement ?) indo-européenne. Plutôt qu'avoir causé le vide devant eux, ces peuples l'auraient lentement comblé, par des vagues successives. Les causes réelles d'un déclin de rapidité et de date variables sont discutées et incertaines ; elle apparaissent complexes. La date et le rythme du déclin varient selon les lieux : il a pu commencer à partir de 2200 AEC et être graduel pour Mohenjodaro, être plus rapide et plus tardif ailleurs. Les modifications de l'environnement jouent certainement un rôle important : changement du lit des fleuves, assèchement général, modification du niveau de la mer et de la nappe phréatique, etc. L'économie étant fondée sur l'agriculture, cela a pu affecter en profondeur les bases de toute cette culture et causer son déclin. L'abandon du site de Kalibangan (fouillé en 1960-69) au 17e s. AEC est clairement lié à l'assèchement de la rivière Ghaggar et à la disparition de l'agriculture. On a prouvé que les cours de l'Indus et des ses affluents ont varié

depuis l'antiquité. Il demeure que les causes restent incertaines. D'autres cultures de type nilotique ont su s'adapter à des changements climatiques : ceux-ci n'ont pas frappé que la basse vallée de l'Indus. Au total, on peut dire que le déclin a été graduel et qu'il s'est accompagné du déplacement des populations vers le sud (Gujarāt notamment) et de l'abandon progressif du mode vie urbain au profit du mode de vie villageois.

L'interprétation des signes gravés notamment sur les sceaux a suscité une immense littérature. À côté de la thèse scientifique, qui est idéologiquement et politiquement décevante, plusieurs thèses de nature politico-religieuse s'affrontent quant à la nature de signes où l'on croit reconnaître de l'écriture.

a) Le mythe ārya, dans sa version indienne, veut voir dans cette culture harappéenne le berceau indien du sanskrit et du Véda. Dès lors, cette écriture serait celle du sanskrit védique et la culture harappéenne serait celle de l'espace védique. On sollicite le Veda dans ce sens par exemple en rapprochant des noms sur la base d'une analogie. Ainsi le nom de Hariyūpīyā, un des rares toponymes du *Ṛgveda* (dans l'hymne VI.27.5) est rapproché de Harappa. On dépasse le cadre de l'hypothèse avec l'ouvrage de Rajamam-Jha, *The Deciphered Indus Script* (1998), un bon exemple de lecture fantastique des sceaux par deux auteurs décidés à tout pour asseoir leur thèse : alors que l'absence des chevaux sur les sceaux est un marqueur de cette culture, les deux auteurs font, grâce aux merveilles de l'informatique, apparaître un cheval sur les sceaux et même toute une littérature à leur propos.[54]

b) D'autres historiens indiens (ceux du sud) voient dans l'écriture des sceaux du " protodravidien". Le dravidien (la famille des langues apparentées au tamoul) serait la langue indigène d'une inde colonisée par les Āryas. C'est une hypothèse logique si l'on adopte l'idée d'une origine non géographiquement indienne des locuteurs indo-européens et des auteurs des textes védiques anciens ; mais elle n'est pas étayée.

c) D'autres imaginent que ces signes seraient les témoignages écrits d'une langue indusienne qui survivrait dans des isolats linguistiques dans le nord Pakistan montagnard, notamment le burushaski ou langue Burushko parlée dans les trois vallées himalayennes de Hunza, Nagar et Yasin. Il est vrai que cette langue, non apparentée dans sa grammaire aux familles de langue voisines, a une partie de son vocabulaire qui est spécifique et semble avoir fait souche dans le sanskrit du Veda : c'est le cas de *sindhu* 'fleuve' qui pourrait dériver du burushaski *sinda* (dont ultimement dérive le nom de l'Inde). Mais il est impossible de dire dans quel sens s'est effectué l'emprunt. L'existence du burushaski ne fait pas de doute : c'est une langue dont on peut constater l'existence aujourd'hui. Mais l'interpréter comme dérivé de la ou d'une langue de la culture harappéenne est une simple hypothèse qu'il est impossible d'établir scientifiquement.

Scientifiquement, on n'est pas en mesure de déterminer de quelle langue ces pictogrammes sont l'écriture, s'ils sont de l'écriture. Quant aux traductions proposées, elles n'ont aucune valeur. Une traduction suppose soit des locuteurs bilingues soit un document bi° ou trilingue, comme la pierre de Rosette qu'utilisa Champollion. Aucune de ces conditions n'est remplie pour le cas. Tous ces " historiens" au service d'une idée préconçue " traduisent" la langue de ces sceaux parce qu'ils posent comme préalable que c'est du sanskrit, ou du proto-tamoul, etc. En somme, ils inventent une pierre de Rosette à leur convenance ! Si les controverses vont bon train, c'est qu'il en va de l'identité et de l'antiquité de l'Inde ou du Pakistan : il est courant de lire que le nom ancien du Pakistan est Meluhha, mot sumérien où l'on a cru reconnaître le nom de la culture de l'Indus : à Sumer l'huile de sésame provenait probablement de l'Indus ; on a rapproché le nom sumérien du sésame (*illu*) de son non tamoul et dravidien (*el* ou *ellu*) ; de tels rapprochements limités n'ont aucune valeur scientifiquement mais frappent l'imagination. Quant à l'Inde, si elle pouvait disposer d'un système d'écriture aussi ancien que celui de l'Égypte, de Sumer ou de la Chine, l'orgueil national pourrait se gonfler.

C'est que la science est décevante : elle affirme que l'écriture dans les pays indiens a été importée de l'étranger (de l'empire achéménide) et y a tardivement été adoptée vers 250 AEC, alors qu'elle aurait été inventée vers 2430 AEC en Égypte. Ce n'est pas glorieux pour un pays où l'on se targue d'antiquité. Concernant l'écriture harappéenne, les scientifiques, pas seulement occidentaux,

affirment en outre qu'ils ne peuvent affirmer le caractère indien de cette écriture, encore moins sa continuité avec les écritures de l'époque d'Aśoka : ce n'est guère exaltant. Ce qui est certain c'est que l'écriture ne survit pas à la disparition des villes (vers 1700 AEC) : l'écriture était civique.

Autre question insoluble : le rapport de cette culture avec l'Inde ancienne. C'est une question historique comme les autres, mais elle est essentielle aux yeux des Indiens (c'est-à-dire des historiens de l'Inde politiquement définie). Sans parler de ceux, historiens ou non, qui rêvent d'une Inde antique, première, voire éternelle, la question se pose de la continuité de cette culture avec celles qui lui succèdent. Beaucoup d'Indiens contemporains veulent que cette culture soit indienne et qu'elle soit même radicalement indienne. Cela ne se fait pas sans mal : un coup d'œil sur la carte montre que les sites principaux sont situés au Pakistan et il est difficile de soutenir que les racines de l'Inde sont au Pakistan. Aussi nationaux et nationalistes ont récemment inventé une curieuse 'civilisation de l'Indus-Sarasvatī', en associant à un fleuve historique et géographique, l'Indus, un autre qu'ils nomment la Sarasvatī 'Celle qui consiste en flots': le fleuve est très peu indien et surtout hindou ; il prend sa source dans le Veda et l'imagination. Cette imagination est étayée par la disparition assurée des affluents de l'Indus voire de fleuves qui auraient partagé anciennement son delta, telle la Ghaggar-Hakra aujourd'hui asséchée. Anciennement, l'imagination était poétique et les flots de vie nourrissaient les flots de mots. Dorénavant, elle est politique : ce nom manifeste la volonté de rapatrier en Inde la civilisation harappéenne.
Par ailleurs, étayer la prétention indienne d'annexer la culture indusienne s'avère difficile. En général, en Inde prémusulmane, les ruines d'une ville sont de nature religieuse parce que les bâtiments religieux bâtis en pierre survivent tandis que les bâtiments civils, y compris le palais royal, sont bâtis en matériaux non durables (torchis, bois, terre, etc.) et disparaissent rapidement. Or dans la plaine de l'Indus, le climat a permis de conserver *tous* les bâtiments. Or ce qui subsiste consiste exclusivement en des bâtiments civils car il y a tout lieu de croire qu'il n'y eut jamais de bâtiments spécifiquement dédiés à un culte. De même les interprétations hindouistes des sceaux sont fragiles : dans l'hindouisme, Paśupati, comme son nom l'indique, est maître et protecteur des animaux domestiques, jamais des animaux sauvages. Or sur le fameux sceau, le " Paśupati" est entouré de quatre animaux sauvages. Interpréter ce même personnage comme un proto-Śiva ne relève plus de l'hypothèse scientifique depuis que Me Srinivasan (1984) a démontré de manière décisive qu'il n'en est rien. La position assise, jambes croisées, est banale en Asie du Sud et ailleurs : conclure que le personnage pratique le yoga est avantageux. Il vaut mieux rappeler qu'on ne sait rien de la religion, de l'organisation politique. On ne peut que répéter les conclusions prudentes de U. Singh : " La civilisation harappéenne a été la première culture urbaine d'Asie du Sud (...). L'archéologie révèle beaucoup sur cette civilisation : les bases variées de son économie, des traditions artisanales très vivantes, des routes commerciales étendues ; mais en fonction du non déchiffrement de son écriture, les conclusions sur beaucoup d'autres aspects comme la religion, la société, l'organisation politique demeurent spéculatives. " (Singh 2009 : 181). Ces interrogations pèsent particulièrement sur l'éventuelle continuité de la culture harappéenne avec les phases suivantes de l'histoire de l'Asie du Sud, sans parler de l'Inde. **Entre la culture harappéenne et ce qui suit, il y a peut-être la seule rupture de l'histoire indienne, s'il faut que cette civilisation soit indienne.**
Concernant la culture harappéenne, dans les pays issus de l'Empire des Indes, la dimension politique propre à tout discours historique est compliquée par la partition de 1947. Beaucoup des sites de cette culture controversée, les plus importants tels Mohenjodaro et Harappa, sont au Pakistan : c'est là que l'on peut admirer l'urbanisme et tout ce qui y est associé, mais cela ne facilite pas l'enracinement identitaire de l'Inde. En revanche, beaucoup des trouvailles (sceaux, bronzes, poteries, jouets), dont beaucoup des plus belles pièces de Mohenjodaro et Harappa, ont été déposées dans le *National Museum* à Delhi.
Indépendamment de l'histoire scientifique, la culture harappéenne revisitée a été annexée par les milieux nationalistes indiens et la conscience collective indienne. Pourtant, il est très probable que la culture harappéenne soit l'un des premiers témoignages de l'histoire en Inde ('aux Indes'), mais pas un témoignage de l'histoire de l'Inde. Les ouvrages non scientifiques, qui ont le maximum d'impact

et représentent la conscience collective font de la culture harappéenne un moment de la gloire indienne. C'est comme naturellement que les sceaux harappéens viennent illustrer des volumes consacrés à la littérature védique.[55]

L'invention de l'écriture : (sur les murs du bâtiment de la télégraphie à Calcutta)
Successivement, de gauche à droite, chronologiquement : dessin d'une statue de Mohenjodaro, sceaux avec "l'écriture" de Mohenjodaro, des hiéroglyphes égyptiens, des prototypes anciens de l'écriture cunéiforme et chinoise avec des manuscrits, des livres et un ordinateur. Morale : l'Inde a inventé l'écriture.

L'aryanisation, la composition du Veda et la seconde urbanisation (c. 1800 AEC-350 AEC)

Les faits majeurs de la période comprise entre l'affaiblissement puis la disparition de la culture harappéenne (vers 1800 AEC) et les années 500 AEC intéressent la plaine de l'Indus et aussi la plaine du Gange.
Ils sont au nombre de trois, tous très controversés :
a) l'aryanisation linguistique des plaines de l'Indus et du Gange.
b) l'installation des peuples dont les prêtres poètes composent le *Ṛgveda*, peut-être à partir de 1500 ou de 1200 AEC, sans doute au Panjab, et leur lente progression vers l'est de la plaine indo-gangétique. Presque toute la littérature védique est composée au cours de cette progression.
c) la seconde urbanisation.

1. L'aryanisation linguistique.

Vers 500-400 AEC, Vardhamāna le Jina et Gautama le Bouddha entament leur prédication auprès de la population de l'actuel Bihar, le Magadha. Même si leurs paroles exactes n'ont pas été recueillies, la langue qu'ils utilisent, s'adressant à tous, hommes et femmes, est celle du pays, la māgadhī, celle qui, à peu de choses près, est la source du pāli (langue du bouddhisme theravāda), de l'ardhamāgadhī (langue du jaïnisme ancien) et des inscriptions d'Aśoka (vers 250 AEC). Manifestement cette langue est parlée, avec des variantes dialectales, dans toute l'Inde du nord au point qu'Aśoka demande qu'on fasse des lectures publiques de ses inscriptions dans tout son empire : il n'est pas question de traductions (sauf dans l'extrême nord-ouest, cf. p. XXXX). C'est un fait indéniable : depuis au moins 500 AEC, une partie notable de la population des plaines de l'Indus et du Gange parle une langue apparentée au sanskrit, langue que nous avons rangée dans la famille dite 'indo-européenne'. Personne ne nie la liaison organique entre le sanskrit védique et cette langue.
Comment en est-on arrivé là ? Il n'y a pas de réponse définitive à cette question, seulement des hypothèses que, selon les principes qui les animent, on peut ranger dans deux catégories suscitant deux séries de discutants et de discussions.
a) l'opinion commune en Inde, établie dans la presse, les forums internet et la littérature d'origine religieuse (publications des monastères, des temples), est relayée aux États-Unis et en Grande-Bretagne par des groupes de pression qui disposent des moyens financiers et organisationnels et par certains écrivains qui relèvent de la nébuleuse 'new age'. Elle consiste en un postulat : la langue des textes sacrés formant le Veda, dite 'sanskrit védique', est d'essence éternelle. Elle n'a donc pas été importée et a toujours été parlée en Inde, laquelle est elle-même très antique voire éternelle. La langue du Bouddha étant dérivée de ce sanskrit védique, c'est tout naturellement qu'en son temps il parle cette langue dérivée, dite *prākṛta* 'dérivée de la base', et que le peuple parle la même langue.
Une telle conception n'a de sens que pour les Indiens, surtout hindous. Les discutants de cette opinion commune sont des historiens indiens, formés aux méthodes scientifiques, comme anciennement R. Thapar ou récemment U. Singh.
b) l'opinion savante est que des peuples parlant une ou des langues dites 'indo-européennes' sont lentement et probablement par vagues successives entrées dans la plaine de l'Indus puis celle du Gange alors que disparaissait la civilisation harappéenne. Le début des migrations a pu commencer après 2000 AEC; vers 1200, ces peuples sont établis dans le Panjab; vers 600 leurs langues ont gagné la prééminence dans toute la plaine du Gange. Les clans gagnés au sanskrit ont sans doute été précédés par d'autres, parlant une langue indo-européenne dont la Māgadhī est issue. Le *Śatapatha-Brāhmaṇa* parle de ces barbares de l'est qui baragouinent. Ce baragouin devait être apparenté au sanskrit pour être ressenti comme tel. On nomme 'aryanisation' ce phénomène double : des populations indigènes des plaines de l'Indus et du Gange ont a) renoncé à leur(s) langue(s) et b) adopté des dialectes d'une ou plusieurs langues indo-ārya et donc indo-européenne. Le terme 'indo-européen' (*indo-germanisch* en allemand), inventé en 1813 par le linguiste Thomas Young, est le mot

standard scientifique pour désigner une famille de langues parlées entre Inde et Europe et apparentées structurellement. Les analogies entre le sanskrit et la grande majorité des langues européennes sont remarquées dès le 16e siècle et tout au long des 17e et 18e siècle ; la théorie systématique est émise en 1767 par le père Cœurdoux (1691-1779) et la parenté entre les langues indo-européennes est prouvée par les travaux de F. Bopp (entre 1833 et 1852). Déjà au début du 19e siècle, ces langues n'étaient pas seulement parlées de l'Inde à l'Europe (les Amériques parlent espagnol, portugais et français) ; depuis lors, leur domaine s'est encore accrû. Si l'expression s'applique scientifiquement à des langues, ces langues étant parlées par des locuteurs, certains ont imaginé que la famille de langues supposait une famille de peuples, vite nommés Indo-Européens. On a prêté à ces I-E des qualités spécifiques et des traits physiques. Et l'expression a été utilisée dans des dérives racistes notamment britanniques et allemandes dès la fin du 19e siècle.
Les brahmanes, grands observateurs du sanskrit et des autres langues indiennes, n'ont jamais connu ce classement : celui-ci est occidental et date du temps (le 19e siècle) où les Européens sont hantés par l'idée d'origine (voir M. Olender, *Les Langues du paradis*, 1989). L'aryanisation en tant qu'adoption d'une langue au détriment d'une autre par un peuple est un phénomène qui n'a rien d'exceptionnel : par exemple, les pays de la Gaule chevelue ont adopté le latin, langue de l'empire romain, notamment après les victoires de César. Dans les plaines indo-gangétiques, les modalités de cette renonciation et de cette adoption demeurent inconnues ; mais imaginer que les clans védiques vainqueurs militairement aient imposé leur langue aux vaincus ne tient pas. On sait que plus tard, des brahmanes très peu nombreux et le prestige du sanskrit ont suffi pour que des cours royales adoptent le sanskrit. En Inde du sud, l'aryanisation n'a pas eu lieu : le sanskrit a été adopté comme langue savante, mais les langues vernaculaires ont résisté à la langue parlée au nord de la péninsule. Dans les pays de l'Inde du nord, vers 500, les prédicateurs du jaïnisme, du bouddhisme et certainement d'autres spiritualités comme les Ājīvikas s'adressent aux populations locales dans une seule langue.
Toutes ces questions sont d'une extrême complexité car elles touchent des disciplines diverses que personne ne maîtrise en totalité ; elles sont sensibles parce qu'elles concernent l'identité de l'Inde et du Veda. Ils ne sont que quelques chercheurs - en tout une cinquantaine au maximum - pour discuter entre eux et publier (en anglais, en français, en allemand et en russe) des ouvrages érudits peu diffusés dans le public. Certains, comme M. Witzel, répondent aussi aux attaques dont ils sont l'objet, souvent sur Internet. On peut se faire une idée de cette complexité dans Bronkhorst & Deshpande 1999 et Fussman 2007. Derrière les discussions académiques, les passions affleurent souvent. Il est de toute façon impossible de *prouver* quoi que ce soit concernant l'antiquité indienne. Même si la thèse de l'autochtonie indienne du Veda et du sanskrit nous semble peu probable, elle n'est pas complètement impossible et surtout les éléments probants font défaut : **on n'arrive pas à faire la jonction entre les textes, particulièrement le Veda, et les découvertes archéologiques**. Quelle que soit l'hypothèse retenue, tous les auteurs indiens nationalistes ne sont pas des faussaires (à l'instar de Rajaram & Jha qui, via manipulation informatique, ont publié un sceau indusien montrant un cheval), et les scientifiques occidentaux, même érudits ne sont pas à l'abri du reproche de paralogismes. Malgré l'ampleur des découvertes depuis près de deux siècles, l'amélioration des méthodes d'analyses et l'innovation scientifique (^{14}C, etc.), on en reste au stade des hypothèses et chaque camp demeure sur ses positions.
Ce que l'on sait :

- Il n'y a pas eu d'*invasions* d'Indo-Européens. On le sait depuis longtemps et l'insistance à constamment dénoncer cette erreur reconnue depuis des décennies et donc dépassée est curieuse. Dernièrement, K. Kennedy[56], sur la base de l'analyse des squelettes des sépultures a montré qu'une première phase de discontinuité dans les types physiques date de c. 6000-4500 AEC ; la seconde discontinuité date d'après 800 AEC. Aucune discontinuité ne s'observe qui correspondrait aux dates présumées de l'installation des peuples porteurs du Veda (entre 1500 et 1000 AEC) : ces peuples n'ont pu être que peu nombreux.

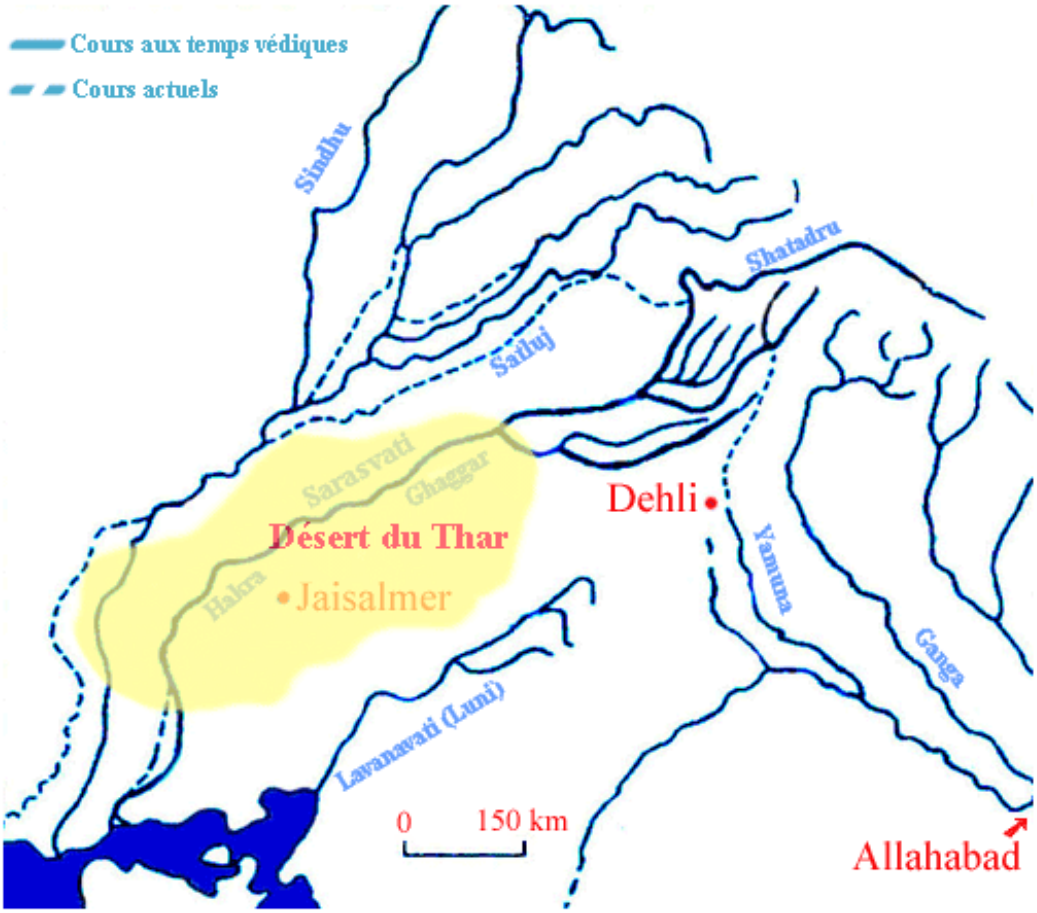
- Les locuteurs des langues indo-européennes n'ont pas fait souche dans un monde démographiquement et linguistiquement vide. Ils se sont frottés à des peuples auxquels ils ont emprunté du vocabulaire.

- Ils n'ont jamais eu conscience qu'ils " entraient " dans un monde nouveau et spécifique (" l'Inde ", quoi qu'on la nomme).

- La langue parlée au Magadha n'est pas directement dérivée du sanskrit des Vedas. Il n'y a pas d'évidente continuité entre la langue du Veda et celle que parlent un millier d'années plus tard le Bouddha ou l'empereur Aśoka, même si ces langues sont apparentées. On affirme souvent que les secondes « dérivent » du " sanskrit", comme si le seul sanskrit que l'on connaît, la langue du Veda, était une langue parlée. Cela semble peu probable : le sanskrit du Veda, peu adapté à la communication, n'était certainement pas la langue vernaculaire des clans, encore moins une langue véhiculaire. Langue sacrée et certainement réservée - voire secrète - des brahmanes, le sanskrit védique suppose l'existence en parallèle d'une ou plusieurs autres langues, parlées quotidiennement. Ce sont elles, dont on ignore tout, qui peuvent être à l'origine de la māgadhī (et du pāli du bouddhisme theravāda, de l'ardhamāgadhī des jainas et de la langue des inscriptions d'Aśoka).

2. La venue de peuples parlant des langues indo-européennes et la composition du Veda.

Les nouveaux venus seraient passés inaperçus - car leur culture matérielle n'a pas laissé de traces sûres - s'ils n'avaient composé les textes védiques devenus l'une des références des religions indiennes anciennes et transmis avec une grande fidélité jusqu'à aujourd'hui. Il y a encore une actualité et une présence du Veda en Inde. Même à l'échelle universelle, le fait est remarquable : la plus grande partie du Veda, composée avant l'adoption de l'écriture, proprement préhistorique au temps de sa composition, est demeurée un texte de l'actualité religieuse. La tentation est grande d'utiliser historiquement ces textes anciens. Certes le Veda appartient à l'histoire. On a pu étudier sa formation, tenter de savoir où et quand il a été énoncé, rassemblé et fixé. Récemment M. Witzel (1997) a proposé une chronologie et une géographie des textes qui composent cette immense littérature. Le *Ṛgveda* aurait été composé dans le " pays des sept rivières " (Afghanistan, Pakistan du nord, Panjab), dans un espace circonscrit par la rivière de Kābul et l'Indus jusqu'à la Beas (affluent de la Sutlej) et la Sarasvatī alias la Ghaggar, un fleuve intermittent coulant parallèlement à l'Indus. L'hydrographie de la région a changé depuis lors. Plus tard, quand est composé le *Śatapathabrāhmaṇa* (vers le 7e s. AEC), les clans Āryas ont conquis une partie de la plaine gangétique et envisagent le *Videha* (Bihar du nord, Terai) comme un espace où Agni (le Feu) et les dieux védiques peuvent s'établir. Le Veda montre que ces clans sont nomades et avancent lentement d'ouest en est. Le texte valorise l'espace ouvert et déprécie les lieux clos.



Géographie du Veda des hymnes.

Mais faire l'histoire du Veda c'est autre chose que d'utiliser historiquement le Veda, particulièrement sa partie la plus ancienne, le *Ṛgveda* 'Veda des strophes'. Beaucoup d'historiens ont erré en prenant littéralement ce que chante poétiquement le *Ṛgveda*. Les bons philologues ne font pas forcément de bons historiens et **l'utilisation historique des poésies védiques est hasardeuse**. Avec le temps on a compris que, même quand le texte prend l'allure d'un récit, il relève fondamentalement de l'imagination poétique : **le *Ṛgveda* dit principalement comment tuer un dragon**. Dans le Veda, le Gange coule sur terre mais prend sa source dans le ciel tout comme la Sarasvatī. Au mieux, les textes védiques laissent entendre des généralités qui aujourd'hui apparaissent comme sûres : les bardes appartiennent à une culture d'éleveurs de bovins pratiquant un nomadisme lent accompagné d'une agriculture secondaire, éventuellement de défrichement, d'écobuage, etc. Le cheval monté et harnaché, le char attelé au cheval permettent les déplacements et des guerres apparentées à la razzia visant la capture du butin, notamment du bétail. Les bovins et les chevaux sont les principales richesses. L'alimentation est fondamentalement d'origine animale (viandes, graisse, beurre d'origine bovine) accompagnée de céréales (l'orge principalement). On n'est ni dans l'irrigation savante de Bactres, ni dans la culture urbaine sophistiquée de Harappa et il n'y a pas de trace de végétarisme. L'habitat est de courte durée, réduit à de simples huttes ; il n'y a aucune trace de villes ou d'agglomérations permanentes ni de constructions savantes civiles (palais) ou religieuses (temples) : le culte est à ciel ouvert et le demeure jusqu'à aujourd'hui. La société est patriarcale comme l'est le panthéon. On est le fils d'un père, mais jamais l'enfant d'un lieu : les textes védiques sont opposés idéologiquement à toute localisation. Cela se traduit par l'absence de toute référence géographique. La limite climatiquement nette entre les pays de mousson et les pays sans mousson des hauts plateaux afghans n'est même pas notée. En général, les mots des poètes védiques sont lâchement arrimés aux réalités ; des faits mineurs sont susceptibles de prendre aux yeux des poètes une

importance cosmique : le pressage des tiges d'une plante d'où l'on élabore une boisson assimilée à l'ambroisie céleste (le *soma*, l'*amṛta*) fait l'objet d'un livre entier aux connotations cosmiques alors que, factuellement, la confection de ce liquide est peu de choses. **Le texte ṛgvédique est faiblement informatif s'il est fortement évocateur**. Son exploitation dans l'ordre de la réalité historique se heurte à son immensité, au fait qu'il a été retouché au long des siècles et qu'il n'est d'aucune manière intéressé à l'idée de l'histoire, au récit linéaire, à l'événement. Le Veda dans son ensemble n'est guère concerné, sauf dans les Upaniṣads qui sont tardives, par ce que les hommes pensent, disent et font. Ce qui nous apparaît comme des exceptions est difficile à certifier. Soit la guerre, activité majeure des clans : c'est sans doute elle qui permet la poussée des clans védiques vers l'est, dans des régions déjà peuplées. Ces guerres relèvent du raid motivé par une *gaviṣṭi* 'quête de bétail'. Les combats opposent ces clans à leurs ennemis nommés Dāsas, Dasyus : or si ces termes s'appliquent aux non-Āryas, les aborigènes de tous ordres, ils valent aussi quand il s'agit des autres clans, car la guerre se pratique aussi entre les clans. Dans l'hymne important de *Ṛgveda* VII.18, le roi Sudās du clan des Bharata célèbre Indra qui lui a donné la victoire dans la bataille nommée par ailleurs *Dāśarājñá* 'bataille des dix rois' (VII.33) ; les rois en question sont les chefs d'autres clans. Et les ennemis de Sudās ont les mêmes épithètes souvent énigmatiques que les Dasyus : ils sont *mṛḍhravāc* 'à la parole mêlée'. Sur cette base devons nous imaginer une 'bataille des dix rois' comparable à Austerlitz ? Un combat réel a-t-il été transfiguré par l'imagination complaisante d'un barde à la solde de Sudās ? Y a-t-il même eu un combat ou bien la joute n'a-t-elle été que littéraire ? On ne peut en décider. Il n'y a aucune archéologie à cet égard.

De plus si les tentatives pour dater le Veda peuvent être cohérentes (M. Müller au 19e siècle, M. Witzel au 20e), elles ne sont pas prouvées pour autant. Les dates très anciennes (6e ou 3e millénaire AEC) proposées par des historiens indiens ne tiennent pas parce que l'on sait que le Veda date du chalcolithique alors que l'archéologie montre qu'aux 6e et 3e millénaires le nord-ouest de la péninsule était de culture exclusivement lithique. Les calculs fondés sur les références astronomiques des textes védiques, amorcés à la fin du 19e siècle par G. Tilak, n'aboutissent à rien de probant et les évaluations philologiques débouchent sur une chronologie relative (ce texte-ci est antérieur à celui-là) et incertaine car les textes peuvent avoir été retouchés et tout style s'imite. L'exploitation historique d'un texte dont la datation est à tel point problématique reste conjecturale et donc contestable.

Enfin il n'y a pas vraiment d'archéologie védique possible : il est impossible de mettre en rapport les textes védiques et les vestiges de la culture matérielle de l'époque post-harappéenne, celle comprise entre 1800 et 600 AEC. D'un côté on connaît bien des textes ; de l'autre, on a découvert des sépultures, une culture céramique, etc. : « Il est clair que les cultures céramiques ne peuvent être mécaniquement identifiées avec des groupes linguistiques spécifiques, des groupes ethniques, des lignages ou des entités politiques » (Singh 2009 : 255). Il n'y a pas lieu de s'étonner de l'absence de vestiges archéologiques de peuples transhumants. Cette culture « védique » pastorale et guerrière ressemble à bien d'autres, d'hier ou d'aujourd'hui, qui ne laissent pas de traces de leur passage ou de leurs installations éphémères : aujourd'hui, dans les mêmes régions, on cherche en vain les traces des populations du Seistan en quête de meilleurs pâturages et sachant localement s'imposer par leurs qualités guerrières, ou bien celles Pashtounes, à la fois bouviers et guerriers. Leurs rapports marchands aux populations sédentaires (qui élaborent les poteries, etc.) nous exposent à retrouver dans leurs campements anciens des restes qui sont d'origine diverse.

3. La seconde urbanisation.

Le dernier fait majeur de cette période est une nouvelle urbanisation. C'est un fait admis par tous les observateurs ; ses causes, sa chronologie sont discutées par les seuls spécialistes comme G. Erdösy (1988, 1997).

Les villes harappéennes, même les plus importantes, se dépeuplent et disparaissent vers 1800 AEC. Il faut **le 6e siècle AEC pour retrouver les premiers *indices* de nouvelles cités** ; leur organisation et leur localisation ne sont pas en continuité avec celles des villes harappéennes. Leur archéologie est difficile parce que les constructions sont en matériaux périssables (bois, briques crues) ; certaines de ces villes (Ujjain) sont pourvues de fortifications monumentales. Vers 300 AEC, de nouvelles cités

sont construites comme Mathurā, Vaiśālī. Ces villes sont associées à une poterie spécifique (dite 'noire polie de type nordique'), à l'usage de la monnaie (après env. 500 AEC), à la multiplication des outils en fer et à la diffusion de l'écriture (peut-être au 4e siècle, sûrement au 3e). On discute les causes de cette urbanisation, l'augmentation de la population dans la plaine indo-gangétique pouvant être aussi bien cause que conséquence.
La littérature offre une confirmation de l'archéologie. Il est en effet remarquable de constater que le védisme oppose idéologiquement le *village* à la *forêt* : l'un et l'autre sont deux milieux associés à deux modes de vie différents et idéologiquement opposés. Le village représente la vie en société et les rites qui lui sont associés ; la forêt est le milieu sauvage, l'autre monde, celui du renoncement (Malamoud 1989 : 93-114). Éventuellement cette forêt se divise en *vana*, la forêt d'ascèse, et l'*araṇya*, la forêt fréquentée par les démons. Cette opposition semble subsister dans le bouddhisme : Gautama prend refuge dans la forêt. Mais quand il revient dans le monde pour enseigner l'octuple chemin, il fréquente des villages mais aussi des cours royales et des *villes*. Certains historiens comme R. Thapar (1978) lient organiquement cette seconde urbanisation au développement des nouvelles spiritualités (jaïnisme, bouddhisme, brahmanisme des Upaniṣads anciennes) et des philologues comme P. Olivelle notent que la ruralité des textes védiques anciens fait place dans les Upaniṣads anciennes (composées à partir du 6e s. AEC ?) à un milieu où la cour royale est le cadre principal. Les brahmanes restent attachés au village et leur opposition brahmaniste au monde des villes dure longtemps : les textes normatifs interdisent la récitation du Veda dans les villes. Parallèlement, on ne peut nier que les idéologies du Magadha (le yoga jaina, bouddhique, etc.) se soient développées dans une société en voie d'urbanisation et que dans les canons bouddhiques et jainas, la *ville* soit un des cadres privilégiés de l'enseignement des maîtres. Le fait a été remarqué depuis longtemps : « À l'instar du jinisme et plus nettement encore que lui, le bouddhisme fit son apparition à l'époque du développement des villes, des royaumes urbains et de la noblesse des villes » disait M. Weber en 1921. Mais ces mots sont certainement un peu trop précis : que sont les " villes " à l'époque du Jina ou du Bouddha ? L'archéologie parle d'*indices* d'urbanisation à leur époque. Quant aux " royaumes urbains", il ne faut certainement pas imaginer des états avec une capitale fixe. D'ailleurs, les puissants souverains contemporains du Bouddha dont parle la tradition bouddhique sont parfaitement ignorés de la tradition brahmaniste. Par ailleurs, les textes en question, s'ils parlent du Bouddha, sont fixés à partir du 3e siècle ; le discours religieux se situe dans un cadre, souvent merveilleux, imaginé *plusieurs siècles après* les événements relatés. Il demeure que cette urbanisation séculaire est certaine. Cela étant, considérer qu'il y a un lien de cause à effet entre les débuts de l'urbanisation et les enseignements du Jina ou du Bouddha est autre chose d'autant que les villes se développent surtout après - 400, c'est-à-dire *après* le succès de la prédication du Jina et du Bouddha. Romila Thapar (1978) parle des traumatismes occasionnés par cette seconde urbanisation (rupture des liens tribaux, transformations politiques, anarchie, anonymat, etc.) et voit en eux la raison principale de la multiplication des ascètes solitaires mendiant leur nourriture auprès des maîtres de maison ou auprès des rois. Je ne suis pas sûr de l'existence de ces traumatismes : le thème de l'anonymat dans la foule urbaine me paraît anachronique. Même dans les immenses villes indiennes d'aujourd'hui, la vie communautaire est très forte et les liens avec les campagnes ne sont pas toujours rompus. Que penser dès lors des villes de l'époque qui rassemblaient au plus quelques dizaines de milliers d'habitants ? Que les différents bouddhismes aient répondu aux aspirations des habitants du Magadha s'urbanisant, soit! Mais faire du bouddhisme et du jaïnisme une réponse idéologique à l'urbanisation et aux changements sociaux et économiques induits par cette urbanisation relève d'un parti-pris idéologique.

Les empires et les royaumes avant l'islamisation.

Le temps des empires (de 313 av. J.-C à 550)

En Asie du Sud, entre l'empire des Mauryas (vers 300 av. J.-C.) et l'affirmation au 13e siècle des sultanats, se succèdent empires et royaumes. Les historiens tant occidentaux qu'indiens ont particulièrement retenu cette histoire, persuadés que l'histoire est principalement constituée par l'existence et les luttes des états, persuadés que la grandeur d'une culture passe nécessairement par l'existence et la puissance d'états pérennes. Or dans la péninsule l'existence de royaumes de taille " régionale " (souvent plus étendus que la France de Louis XIV) ne signale pas des périodes de troubles, un âge noir, etc. En fait, si aujourd'hui on valorise les grands empires et l'on affirme leur indianité, c'est en fonction du désir nationaliste de trouver dans le passé la trace d'une Inde unie, puissante et centralisée qui puisse rivaliser, sinon dans les faits au moins dans l'imagination, avec les grands empires antiques ou médiévaux (égyptien, perse, romain, chinois, etc.). D'autres historiens imaginent que les royaumes sont " régionaux " et constituent le passé d'un état de l'Inde contemporaine.

Entre les périodes impériales dont les historiens nationalistes se gargarisent, « les périodes intermédiaires » sont loin d'être navrantes d'un point de vue artistique, littéraire ou religieux. Entre Aśoka (env. 269-232 AEC) jusque bien après les Guptas, en fait jusqu'au 12e siècle, on ne voit pas pourquoi il faudrait à cet égard accorder une prime aux empires. La créativité ne faiblit pas, et les troubles politiques, dont les guerres de succession, ne sont pas moindres pendant et hors des périodes impériales. Comme tous les temples du brahmanisme sont construits après le temps des Guptas, de fait on pourrait même assimiler le temps des grandes architectures au temps des royaumes, et voir dans le temps des empires une époque faible d'un point de vue architectural. Il n'y a aucune corrélation positive entre la créativité, la taille des constructions politiques et la paix : la grande période grecque, la Renaissance italienne, etc. furent des temps de guerres continuelles. En Italie, ce sont dans de *petites* principautés ou des républiques marchandes que tous les arts et les idées prirent leur essor, non dans un grand royaume ou un empire. On peut citer aussi des contre-exemples.

Par ailleurs cette opposition entre un 'temps des empires' et un 'temps des royaumes' est seulement indicative parce qu'il n'est pas si aisé de distinguer entre royaumes et empires. Il n'y a jamais eu de " conscience d'empire " par opposition à une " conscience de royaume " ; le vocabulaire pour désigner un roitelet est le même que celui que s'attribue tel souverain Gupta tandis que les cérémonies qui le font roi (le *rājasūya*) ne varient pas de l'un à l'autre. L'enflure des titulatures s'est perpétuée jusqu'à l'époque des maharajas aux 19e et 20e siècles. Dans les mots, chaque rāja règne sur le monde entier même si l'horizon de son royaume est borné de fait par les autres royaumes, où règnent les ennemis dont il a pu épouser la fille ou la sœur, et s'il peut faire le tour de la terre en deux jours de cheval : dans les inscriptions, les prétentions rhétoriques et idéologiques de ces rois sont sans limites. Dans le temps d'une même dynastie l'espace soumis à l'autorité d'un souverain peut varier considérablement d'un roi à l'autre. Les Pālas règnent sur le Bengale entre la fin du 8e et 1174 ; leur nom survit jusqu'au début du 13e. Mais, pendant quelques années, entre 770 et 810, leur royaume s'étend fort loin vers l'ouest, peut-être jusqu'à l'Indus. Leur royaume est alors plus vaste que celui des Guptas.[57] Royaume et empire se succèdent sans que rien ne change vraiment. Certains des royaumes deviennent donc des empires, les empires des principautés. Les mots *empereur* et *empire* ne doivent donc pas en imposer : il n'y a jamais eu l'équivalent d'un Empire Romain ou Chinois dans l'Inde pré-islamique**. Il n'y a pas de ruines d'une Rome indienne, parce que l'Inde n'a jamais connu Rome**. Les souverains, probablement tous des guerriers, n'ont pas toujours résidé dans des capitales fixes. Dans ces empires, les monuments civils qui, à l'instar de l'Empire romain, marquent l'adoption d'un style de vie commun (les thermes, les arènes, le forum, etc.) font défaut de même que le réseau de routes qui permettraient les déplacements des armées et des marchands.

Dans les pays indiens, les royaumes ou empires ne sont rien d'autre qu'un espace soumis de manière neutre à l'autorité d'un dynaste : que nous nommions celui-ci roi ou empereur ne change rien ou peu de choses à la société, à l'économie, aux religions, etc. En bref, s'il y a des empereurs ou des rois et autres souverains aux titres pompeux, les empires et les royaumes pérennes, installés dans un territoire défini, n'existent pas. Dans la littérature de l'époque, être roi est un statut : on est roi comme on est brahmane ; on n'est pas " roi de X " où X désignerait un pays, ni " roi des Y " où Y désignerait une population donnée. La formule sanskrite désignant le roi se traduit littéralement " roi parmi les X ", où X désigne un clan, un peuple.
Il demeure qu'entre 320 AEC et 600 EC, trois dynasties, les Mauryas (de 313 à 233 av. J.-C.), les Kouchans et les Guptas, réussissent à établir durablement leur souveraineté sur un espace si considérable qu'on le nomme empire. C'est précisément leur taille et leur durée d'existence qui leur valent ce nom occidental. Le caractère cosmopolite des populations soumises justifie aussi le terme. En revanche, l'existence de plusieurs religions et de plusieurs langues, qui pourrait être un signe du caractère impérial, ne joue pas ici vu qu'à toute époque, dans tout lieu, les religions et les langues sont toujours multiples. Dans ses inscriptions, Aśoka emploie le terme *vijita* qui désigne l'ensemble des populations soumises à son autorité. Littéralement le mot signifie 'soumis, vaincu' et s'emploie en contexte guerrier.

Durant cette période, le nord-ouest et le nord sont les seules régions où nous sommes renseignés historiquement. Le Deccan et le sud de la péninsule nous échappent presque totalement. Aucun des trois empires (ceux des souverains dits Mauryas, Kouchans et Guptas) ne coïncide avec le présent indien : l'empire Maurya s'en rapproche mais englobe le Pakistan et l'est de l'Afghanistan actuels et exclut le sud de la péninsule indienne, l'empire Kouchan s'étend au moins de l'Amou-Daria jusqu'au Bengale et exclut la totalité du Deccan, l'empire Gupta se limite à la plaine du Gange et à la rive gauche de l'Indus. De plus les frontières (mal connues) de ces empires ou royaumes intègrent des espaces mal ou peu dominés en fait : on aurait tort d'imaginer que l'espace circonscrit par les frontières dessinées avec complaisance sur les cartes modernes soit le domaine de la puissance de l'état (cf. " Les sociétés "). Outre que l'état est toujours faible dans les faits (quelles que soient ses prétentions théoriques), que sa puissance dépend de la capacité de projeter durablement une armée dans son propre territoire pour assurer le paiement des tributs et la levée des impôts, à l'intérieur des frontières de vastes territoires sont en pratique faiblement voire pas du tout soumis à la puissance du roi : les étendues forestières ou plus ou moins désertes demeurent toujours le domaine des " tribus " et des nomades dont la collaboration n'est pas acquise. Par ailleurs les représentants régionaux des " empereurs ", parfois les anciens rois vaincus, sont, malgré le paiement d'un tribut et le devoir de représentation, les vrais souverains. Ces empires, encore immenses aujourd'hui, l'étaient bien davantage dans l'antiquité : jusqu'au 19e siècle, au mieux, on va au pas du cheval.
Les empires durables ont été l'exception, les royaumes et les principautés de taille régionale ont été la norme. En dehors des trois grands empires qui ont eu l'espace pour eux, beaucoup de dynasties ont duré plus longtemps que ces " empires ", mais sur un espace moins étendu. D'autres empires ont été éphémères. C'est le cas des empires śāka et hūna (les Huns). *Śāka* ou *Saka* sont les noms indiens de tribus connues par ailleurs sous le nom de Sai Wang. Alliés aux Scythes, ils se heurtent au Parthes d'Iran, et s'établissent dans le Seistan pour devenir *ṣahanu ṣahi* 'roi des rois'. D'autres ou les mêmes entrent en Bactriane, éliminent les derniers royaumes " grecs " (hellénophones plus que Grecs) tout en adoptant leur titulature : ils sont *basileus basileon*. Finalement ils entrent dans la plaine de l'Indus et établissent un empire éphémère (de c. 47 AEC à 40 EC). Leur grand souverain Azès règne peut-être du Gandhāra jusqu'au centre nord de l'Inde (région d'Ujjain). Leur " empire " semble avoir été une confédération de 'principautés' où des roitelets reconnaissent la souveraineté nominale d'un chef suprême ; c'est sans doute ainsi qu'il faut comprendre les titres d'origine persane qu'ils introduisent durablement dans les pays indiens : à l'indien *mahārāja* 'grand roi', par exemple ils ajoutent *rājātirājan* 'empereur des rois'.[58] Vers 20 AEC, vit leur dernier grand roi, Azès II vaincu par le Parthe Gondopharnes qui, après avoir été gouverneur d'Arachosie, règne jusqu'en 46 EC.

Les *Actes de Saint Thomas* (3e s. ?) font vivre l'apôtre Thomas à la cour d'Azès avant qu'il n'aille évangéliser le sud de l'Inde. Quant à Gondopharnès, il serait un des trois mages de la Nativité, le 'mage indien' ; à travers l'arménien Gathaspar, son nom est devenu Kaspar (notre Gaspard).
D'autres cavaliers des steppes furent les Huns, dont certaines tribus déferlent sur l'Occident romain, tandis que d'autres s'en prennent successivement aux Sassanides (leur empire fondé par Ardeshir I en 224 est détruit par les Arabes en 651), aux rois du Gandhāra, et finalement aux Guptas dont ils anéantissent l'empire. Leur épopée ne dure guère plus d'un siècle car ils sont vaincus au milieu du 6e siècle en Asie centrale par les Turcs : leur règne réputé cruel par les chroniques chinoises s'achève vite.
Les fertiles plaines de l'Indus et du Gange ont donc été régulièrement envahies à partir des steppes arides du plateau irano-afghan. Ce fut le fait d'armées tribales comme les Śakas, les Yue Jis (Tukhara), les Kouchans, les Abhīras, les Gurjaras ou d'armées impériales, celles de Darius, d'Alexandre et des rois grecs de Bactriane dans l'Antiquité. Plus tard, les armées chinoises se sont avancées via le Tibet, le Ladakh et le Népal ; les Arabes ont conquis le Sindh après 711 ; les Ahom Tais ont pénétré l'Assam, et les Huns, les Turks, les Moghols, les Iraniens, et les Afghans ont emprunté les passes du nord-ouest. À partir du 13e siècle, les Mongols menacent durablement les Indes (et détruisent Delhi en 1398). C'est comparable à ce qu'on observe en Europe de l'ouest pendant le premier millénaire EC : sans arrêt, les peuples des steppes font mouvement vers l'ouest ou/et vers le sud.

L'empire maurya[59]

Seul empire indien comparable par son étendue au *Raj* britannique, l'empire maurya pourrait prétendre être le modèle de l'unité indienne, si importante aux yeux des Indiens de notre temps. Retrouvé et valorisé d'abord par les Britanniques, il est l'empire de référence des fondateurs du jeune état indien : on retrouve ses symboles sur les billets de banque et sur le drapeau national. Mais aujourd'hui Aśoka et l'empire maurya souffrent aux yeux nationalistes de ne pas avoir été hindou(iste)s : on préfère l'empire Gupta.
La chronologie, certaine à dix ans près, fait se succéder trois " empereurs " : Candragupta 'Protégé par Lune' (320-293 AEC), Bindusāra 'Concentré de force' (?) (293-264 AEC) et Aśoka 'Sans chagrin'. (264-227 AEC). Nous connaissons un peu Candragupta le fondateur tandis que Bindusāra est un simple nom. Aśoka le roi prêcheur est le seul sur lequel existe une littérature abondante. Des souverains maurya règnent après Aśoka jusque vers 185 AEC. Dans Candragupta, le mot *candra* 'brillant' désigne la lune et surtout le dieu Lune, qui est très masculin. En sanskrit et dans la culture générale des brahmanes et śramanes, il n'y a anciennement aucune liaison entre la lune et le féminin. " Protégé par Lune" est donc une épithète parfaitement virile.
À côté du monnayage, on doit presque tout ce que nous savons de Candragupta et de son empire au compte rendu de Mégasthénès dont la partie de l'œuvre concernant l'administration de l'empire et l'armée a été conservée par des citations, parfois contradictoires, d'autres historiens (Diodore, Strabon et Arrien). Ceux-ci ne sont intéressés que par le monde hellénistique et pour eux, les Indes sont marginales : elles forment l'arrière-plan mystérieux, exotique déjà, où s'adosse la seule histoire qui compte, celle du monde méditerranéen.[60] Candragupta 'Protégé par Lune', le Sandrakottos des Grecs, est d'abord un chef de guerre heureux. Il participe à la guerre contre Alexandre venu récupérer les deux satrapies orientales de l'empire perse : événement considérable vu de l'Europe, la campagne d'Alexandre n'a laissé aucun souvenir dans la mémoire collective indienne, il est vrai très peu développée à cet égard ; cette campagne, brève (327-325), n'intéresse qu'une partie des marges indiennes, le Panjab, depuis longtemps (518 av. J.-C.) aux mains des Perses achéménides. Tout cela se passe très loin du centre du puissant royaume des Nandas (censés patronner le jaïnisme) et de sa capitale Pāṭaliputra ('[La ville] des fleurs bignonia', aujourd'hui Patna, au Bihar). Après le départ d'Alexandre, le jeune Candragupta rassemble une armée et s'empare de l'ensemble du Panjab, y compris sa partie anciennement perse. Vers 320, il renverse le souverain Nanda et fait de Pāṭaliputra sa capitale. En 305 AEC, il est à la tête de son armée au Panjab pour repousser et certainement battre celle du diadoque Seleukos Nikator. Après cette guerre, un traité est signé entre les deux souverains aux termes duquel la frontière est fixée sur le plateau afghan (sur la ligne Kandahar-

Kābul) ; la Bactriane reste à Seleukos. Cette frontière durable, qu'on retrouve aux temps des Moghols, laisse toute la plaine de l'Indus au Maurya pour qui les gains territoriaux sont considérables. Elle correspond plus ou moins avec les limites du monde indien.[61] Les 500 éléphants livrés en contrepartie à Seleukos lui servent plus tard dans son combat contre Antigonos. C'est à cette occasion que Seleukos envoie à Pāṭaliputra un ambassadeur, Mégasthénès, dont le compte-rendu nous est partiellement connu.

De son successeur Bindusāra (vers 293-268 AEC), nous ne savons rien, sauf des légendes jaina tardives selon lesquelles l'empereur aurait terminé sa vie par le jeûne à mort caractéristique de la religion jaina. Rien n'est sûr à cet égard : certains historiens comme R. Thapar (1993 : 3-4) font de Candragupta un jaina, de Bindusāra un ājīvika et d'Aśoka un bouddhiste ; mais présenter Aśoka ou ses parents comme " non orthodoxes", c'est-à-dire non brahmanistes, c'est oublier que les trois souverains sont simplement les adeptes des religions de leur temps et de leur pays, le Magadha où le brahmanisme était peu (ou pas) implanté. On peut douter de la pertinence de notion d'orthodoxie dans les pays indiens. Comme le jeune Aśoka hérite d'un empire qui comprend une grande partie du Dekkan, il faut que Candragupta ou/et Bindusāra en aient entrepris la conquête sur laquelle nous ignorons tout. Bindusāra, si l'on en croit le nom sous lequel il est connu par les textes grecs, est Amitrochates, version grecque du sanskrit Amitrakhāda 'Mangeur des ennemis' ou Amitraghāta 'Tueur des ennemis'.

Aśoka est le nom personnel d'un souverain sur lequel nous sommes exceptionnellement renseignés grâce à la propagande politico-morale qu'il a fait graver sans doute sur des supports aujourd'hui perdus et surtout sur des colonnes et des rochers ; c'est ce qui lui vaut d'avoir été conservée jusqu'à aujourd'hui. Il accède au trône en 264, semble-t-il après une sanglante guerre de succession où il s'est débarrassé de tous ses frères. Il continue la politique d'expansion de ses parents et s'empare du Kaliṅga (Andhra). Cette guerre victorieuse[62] l'impressionne et contribue à sa conversion progressive au bouddhisme dont il devient un *upāsaka* 'fidèle, dévot' après l'avoir peut-être persécuté. D'ailleurs, les textes bouddhiques sont loin d'être tous favorables à Aśoka. E. Lamotte dans son *Histoire du Bouddhisme indien* mentionne des textes où des saints du bouddhisme, persécutés, vont trouver refuge au Cachemire. Aśoka est suffisamment sensible à ses thèses ou à des thèses approchantes pour entreprendre un pèlerinage de 256 jours. En 258 commence son activité de promotion du bouddhisme, ou plutôt de ses valeurs générales, dans et hors de son royaume. C'est alors qu'il fait graver des inscriptions parfois nommées 'édits' ; en fait *édit* est une traduction de l'anglais parce que certains historiens anglophones (Thapar 1993 passim) disent *edict*. Le terme originel n'a pas ce sens juridique ; il signifie seulement 'proclamation'.[63]. Aśoka dépêche des ambassadeurs aux différents rois des pays occidentaux (Antikoya = Antiochos II, roi entre 261 et 246, Tulamaya = Ptolémée Philadelphe, pharaon de 285 à 247, etc.) pour qu'ils reconnaissent sa suzeraineté ainsi que celle du **dhamma*. L'édit XIII est le seul document de l'histoire indienne ancienne où sont nommés les souverains de royaumes de l'ouest, ce qui permet, entre autres choses, une datation relativement précise. En fait si Aśoka s'adresse dans quelques proclamations aux bouddhistes et dans beaucoup d'autres aux non bouddhistes, le **dhamma* qu'il promeut (obéir à ses père et mère, à ses maîtres, être bon envers les êtres vivants, dire la vérité)[64] peut convenir à beaucoup, bouddhistes, jainas, brahmanistes et les autres ; la question du sacrifice des animaux chez les brahmanistes se pose dans la mesure où les rois et les brahmanes font des *paśubandha* 'sacrifices animaux'. Est-ce si fréquent vers 250 AEC ? À cette époque, la réflexion des brahmanes sur la violence sacrificielle est déjà entamée, notamment dans *Les Lois de Manu*. Les inscriptions de Kandahar et du Laghman sans propagande bouddhique sont gravées alors qu'aucune communauté bouddhique semble n'y exister encore. On ne peut exclure la présence de quelques moines isolés, mais il n'y a pas de monastère bouddhique à Kandahar, sauf à une époque beaucoup plus tardive. Les gouverneurs ou vice-rois se devaient d'obéir aux ordres d'Aśoka ; simultanément, ils avaient la liberté nécessaire pour les adapter aux situations locales. Le vice-roi de Taxila a dû recevoir les édits, les envoyer au gouverneur local de Kandahar : les deux ont dû juger que les édits pouvaient être entendus et compris par une population partiellement grecque, partiellement iranienne, qui n'était pas bouddhiste et ne connaissait pas encore le bouddhisme. Aśoka n'a donc pas promu exactement le bouddhisme, n'en a pas fait une religion d'état, mais personnellement bouddhiste, il est intervenu

dans son histoire (organisation d'une *saṃgīti* 'chapitre général', envoi de missionnaires, financement de *stūpa*, probablement des dons personnels) ; en revanche, des inscriptions insistent sur le fait qu'il faut donner à *toutes* les religions, une pratique bien assurée parmi les souverains indiens. En direction des populations de son empire, plus que la morale bouddhique, c'est plutôt un code de pratique vertueuse qu'il a prêché. Il est vrai que l'insistance à ne pas tuer les bêtes pouvait être interprété comme une interdiction des sacrifices védiques ; la consommation de viande, liée ou non à des sacrifices, était certainement plus Mais le roi était-il en position d'imposer dans les faits sa propagande vertueuse ? On peut en douter. Avec des nuances, touts les historiens s'accordent pour dénier aux inscriptions un caractère bouddhique.
Les inscriptions montrent un roi pris entre les exigences de sa fonction et sa foi. Être un *dharmarāja* 'roi selon le *dharma*' n'est pas facile : il s'agit de trouver un équilibre entre des principes de nature religieuse et des obligations gouvernementales. Le problème n'est pas nouveau au Magadha[65], un pays où une partie notable des enseignements de Gautama le Bouddha et de Vardhamāna le Jina, fait partie de la morale commune avant les rois Maurya et aussi avant Gautama et Vardhamāna. Il se trouve que nous sommes renseignés sur la manière dont Aśoka a essayé de modifier cet équilibre en direction du *dharma* bouddhique. D'autres rois bouddhiques (notamment à Lanka) ont rencontré les mêmes problèmes pour peu que leur foi ait été ardente.[66]
L'empire ne survit pas à Aśoka, sans qu'on connaisse les causes de sa disparition. On sait qu'à la fin de sa vie, tous les ordres du roi n'étaient pas respectés. Mais est-ce vraiment une nouveauté ? On a supposé qu'Aśoka ait pu diviser son royaume immense entre ses fils, que la propagande vertueuse du roi ait indisposé, etc. On invoque des intrigues de palais et les agissements des reines, des dons trop importants (bien qu'aucune inscription ne mentionne un don au *saṃgha*). Les noms de plusieurs de ses fils sont connus, dont celui de son successeur et petit-fils Daśaratha grâce à une inscription où est mentionnée l'école religieuse des Ājīvikas 'Ceux qui suivent les règles de vie' à côté des écoles bouddhiques et jaïna, des sectes devenues des religions qui ont survécu jusqu'à nos jours. D'autres mouvements religieux du Magadha existaient qui ont disparu depuis lors : c'est le cas des Ājīvikas qui semblent avoir insisté sur la *niyati* 'destin' et affirmé un strict déterminisme. Les sept grottes des collines de Barabar, Bihar (les monuments religieux les plus anciens de l'Inde) datent du 3e siècle AEC, du règne d'Aśoka et de son petit-fils Daśaratha. Selon les inscriptions des grottes de Nagarjuni, elles ont été creusées au nom du roi qui les a données aux Ājīvikas auxquels elles servaient d'abri pendant la saison des pluies.
En 185 AEC, le dernier roi maurya est tué par Puṣyamitra, créateur du royaume śuṅga (vers 185-73 AEC), qui fait célébrer un *aśvamedha*, le sacrifice du cheval. Malgré la propagande religieuse d'Aśoka, les vieilles valeurs et coutumes n'étaient évidemment pas mortes : on interprète cet *aśvamedha*, peut-être avec excès, comme une " restauration du brahmanisme" ou une " réaction contre le bouddhisme". Ces affirmations sont plutôt des hypothèses ; en l'occurrence, elles prennent au pied de la lettre des textes ultérieurs de plusieurs siècles affirmant que Puśyamitra Śuṅga persécuta le bouddhisme, détruisit les *stūpa* et tua les moines autant qu'il put. Faut-il y voir plus que la forme littéraire de l'animosité traditionnelle entre toutes les écoles ? Il suffit sans doute de dire qu'Aśoka était bouddhiste et que Puṣyamitra, réputé être brahmane et roi d'une autre dynastie, ne l'était pas. Pour autant, les persécutions et l'intolérance ne sont pas inconnues dans l'histoire religieuse des pays indiens et ce que rapporte le *Divyāvadāna* est possible même s'il faut demeurer circonspect vis-à-vis d'un texte datant du 3e siècle EC, soit quelque cinq siècles après les événements qu'il relate.

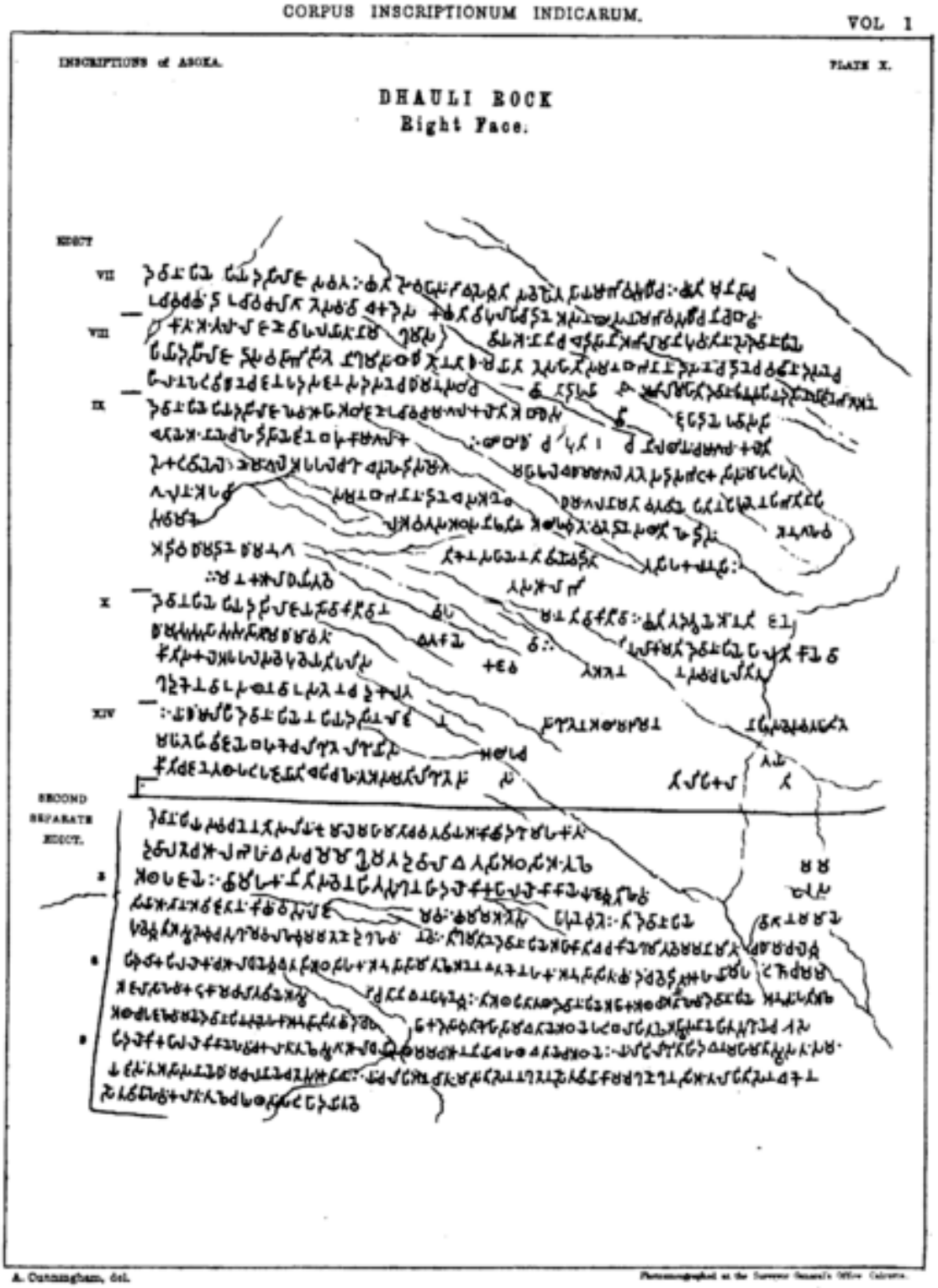
Les inscriptions d'Aśoka, - les premières retrouvées sont déchiffrées grâce aux travaux du fonctionnaire britannique J. Prinsep (1837) - ont permis de ressusciter peu à peu un souverain exceptionnel à de nombreux égards, alors complètement oublié. On connaît d'abord son titre (Piyadassi 'Au regard amical') tandis que son identité et son nom personnel (Aśoka), en général non mentionnés, n'ont été assurés qu'après la découverte des inscriptions de Maski (district de Raichur, Karnataka) en 1915 où est écrit le mot *asoka*. Depuis J. Prinsep, on n'a pas cessé de trouver de nouveaux exemplaires des inscriptions gravés sur des colonnes et des rochers, dans des grottes, et disposés principalement aux marges de l'empire. On soupçonne que des exemplaires aient pu être

gravés sur des matériaux périssables (bois) ou transformables (plaques de métal). Les pèlerins chinois mentionnent des inscriptions qui n'ont pas été retrouvées jusqu'ici. Sauf à l'extrême nord-ouest, tout est rédigé dans une langue indo-aryenne (même dans le sud dravidophone où l'écriture n'était alors pas diffusée), celle qui s'était imposée dans la plaine indo-gangétique et qui, à l'époque, ne devait pas être suffisamment différenciée pour interdire l'intercommunication. Peu ou prou, c'est la langue commune parlée par le Bouddha, à cela près qu'Aśoka vit quelque deux siècles après lui.
Bien d'autres langues sont alors parlées : des parlers de famille dravidienne au sud, des parlers dits austriques (munda, etc.) dans les forêts du centre, des parlers tibéto-birmans sur les franges himalayennes, le grec et des langues iraniennes au nord-ouest. Le pluralisme linguistique caractéristique des pays indiens n'était certainement pas moindre à l'époque qu'aujourd'hui. Mais, à part au nord-ouest, une seule langue est écrite et dans un seul alphabet. Les langues dravidiennes n'étant pas encore écrites, c'est un scribe du nord-ouest qui est recruté pour graver certaines inscriptions dans le sud dravidophone.
L'écriture utilisée est la brāhmī, un script peut-être inventé par la chancellerie impériale. **Les inscriptions d'Aśoka sont les premiers témoignages d'écriture dans les pays indiens où l'écriture est donc très tardive**. Par la suite, la brāhmī utilisée dans ces édits sert de modèle pour écrire les langues dravidiennes. Au nord-ouest (Kandahar), région précédemment administrée par les Achéménides et où l'écriture est donc depuis longtemps connue, les langues utilisées sont l'araméen écrit en kharoṣṭhī (la langue de l'administration achéménide), et le grec écrit en caractères grecs[67], le grec y étant parlé depuis la campagne d'Alexandre (327-325 AEC) ; parfois (région de Kandahar) l'inscription est bilingue, grec-araméen. Tout semble être gravé sur place, sous la direction d'un représentant du roi, et les variations dialectales sont faibles entre des copies qui peuvent être tenues pour identiques ; parfois la variation est une glose du scribe. Rédigées pour être lues personnellement[68], Aśoka demande qu'on en fasse aussi la lecture publique accompagnée du son du tambour. Il s'adresse à tous ses sujets, pas seulement aux franges éduquées susceptibles de répercuter ses dires dans toute la société, et même à tous les hommes à venir : « J'ai fait graver ce texte de la loi pour qu'il dure longtemps et que de même mes fils, petit-fils et arrière-petits-fils s'y conforment »[69]. La chronologie des édits, difficile à établir, s'étend depuis son retour victorieux mais sanglant de la guerre menée au Kaliṅga (l'Orissa actuel) vers 260 AEC.

Parmi les textes fameux, l'édit n° XIII est - fait unique dans l'histoire - celui où un roi fait un acte de contrition publique en regrettant les horreurs de la guerre menée au Kaliṅga.

> «Huit ans après son sacre le roi ami des dieux [*Devanāṃpiya*, nom de règne d'Aśoka] au regard amical a conquis le Kalinga. Cent cinquante mille personnes ont été déportées ; cent mille y ont été tuées ; plusieurs fois ce nombre ont péri. [...] Le regret tient l'ami des dieux depuis qu'il a conquis le Kalinga. En effet, la conquête d'un pays indépendant, c'est alors le meurtre, la mort ou la captivité pour les gens : pensée que ressent fortement l'ami des dieux.
> Ceci pèse encore d'avantage à l'ami des dieux : les habitants, brahmanes, religieux bouddhiques ou d'autres communautés, les bourgeois qui pratiquent l'obéissance aux supérieurs, l'obéissance aux père et mère, l'obéissance aux maîtres, la courtoisie parfaite à l'égard des amis, familiers, compagnons et parents, à l'égard des esclaves et domestiques, et la fermeté dans la foi, tous sont alors victimes de la violence, du meurtre ou de la séparation d'avec ceux qui leur sont chers. Même les chanceux qui ont conservé leurs affections, s'il arrive malheur à leurs amis, familiers, camarades ou parents cela aussi est un coup violent pour eux. Cette participation de tous les hommes est une pensée qui pèse à l'ami des dieux »

Mais, - opportunisme politique ? - au Kaliṅga (à Dhauli, à l'époque Tosalī, l'ancienne capitale du Kaliṅga et à Jaugaḍa), ce n'est pas cet édit qui est gravé, mais un autre où aucun regret n'est mentionné : Aśoka est un roi exceptionnel, mais il demeure un roi et nulle part on ne voit qu'il a exercé son autorité différemment des autres souverains de son temps.



Inscription d'Aśoka à Dhauli (Orissa). Caractères brāhmī.

Il est très probable qu'Aśoka joue un rôle majeur dans la diffusion du bouddhisme dans son immense empire et au-delà. L'expansion du bouddhisme au 3e siècle AEC est certaine et Aśoka a dû, pour le moins, la favoriser : le bouddhisme devient une religion panindienne en son temps. Aśoka serait même intervenu dans la vie interne du bouddhisme en réunissant dans sa capitale Pataliputra un chapitre général des moines dont on attribue à son frère Mogalliputta Tissa, la direction effective. C'est à l'issue de cette réunion qu'on aurait rédigé le *Kathāvatthu* 'Des points de controverse', afin de clarifier 216 points théoriques. La légende veut aussi qu'Aśoka ait fait

construire 84 000 *stūpa*. Rien ne vient historiquement assurer ce nombre, mais il est probable que le roi ou des membres de la famille royale aient contribué à l'érection de *stūpa*, le monument signature du bouddhisme en Inde continentale ; le fait témoigne du soutien que l'empereur a apporté au bouddhisme en son temps.

Beaucoup des cartes montrent un empire d'Aśoka avec ses frontières extérieures et laissent entendre que les rois mauryas régnaient sur l'ensemble du territoire limité par ces frontières. Cela occasionne des comparaisons avec les limites des empires ultérieurs, avec les Indes ou l'Inde. En fait, le pouvoir (et celui de tous leurs successeurs) des rois se heurtait à de solides contraintes qui, dans les lointains, amoindrissaient un pouvoir en principe absolu (cf. ci-dessous " La structure des empires ", p. XXXX). Notamment, on est sûr qu'à l'intérieur de frontières pas forcément linéaires, les déserts (Thar) et des forêts plus vastes qu'aujourd'hui échappaient totalement au pouvoir des rois. Cela tient en partie au fait que le pouvoir des rois porte sur les personnes, non sur le territoire : il n'y a pas un territoire défini dont Candragupta ou Aśoka seraient les rois. Ce que nous prenons comme des toponymes, par exemple Andhra, sont d'abord des ethnonymes : Aśoka n'est pas " roi de l'Inde ".[70] Être *rāja* est un titre, un statut plutôt, non une fonction. On est roi comme on est brahmane. Dès lors, le statut de roi ne présuppose pas l'existence d'un royaume. Le Rajasthan 'le séjour des rois' est le pays de nombreux *rāja* dont très peu règnent sur un royaume[71]. Par ailleurs, s'il ajoute le statut à la fonction (ou l'inverse, car la fonction donne le statut), le *rāja* ancien (non musulman) ne règne pas sur les brahmanes qui échappent théoriquement au pouvoir des rois, ceux-ci ne pouvant régner que sur leurs inférieurs statutaires.

L'empire d'Aśoka
Ces cartes valorisent toujours l'empire en tant qu'espace limité par des frontières, alors que la souveraineté porte *toujours* sur les hommes. L'Andhra, est le nom contemporain d'un état (Andhra-Pradesh) mais à l'époque c'est le nom d'un peuple, les Andhras ; ceux-ci habitent le centre-sud de l'actuel Maharashtra et n'ont pas encore entrepris la migration qui les mène dans le delta de la Godavarī.

L'empire maurya n'a guère survécu dans des œuvres artistiques. Les *stūpa* bouddhiques, peut-être construits par milliers, ont tous disparu, souvent détruits, parfois ensevelis sous d'autres *stūpa* plus récents ; les palais anciens, y compris celui de Pataliputra, n'ont pas résisté au temps notamment en raison de la nature des matériaux employés. Ce qui subsiste, ce sont les colonnes gravées parfois surmontées d'une sculpture. C'est le cas de la colonne de Sārnāth, indienne bien que peut-être influencée par l'art perse. Découvert en 1904, le chapiteau de la colonne de Sārnāth est devenu l'emblème officiel de l'Inde. On y voit la roue du *dharma*, un symbole bouddhique.

La colonne porte une inscription d'Aśoka.
La roue du dharma alterne avec le cheval et le bœuf, les deux animaux védiques par excellence. En dessous, en caractères nāgarī (env. 10e s. AEC), les modernes ont ajouté la devise de l'Inde : *Satyam eva jayate* 'La vérité seule triomphe' comprend-on aujourd'hui. C'est une formule de la *Muṇḍaka-Upaniṣad* (3.1.6), un texte du védisme tardif, qui n'a rien à voir originellement avec la colonne. Le sens originel a été modifié en direction de la sensibilité moderne.

Les royaumes grecs du nord-ouest.

En 209 AEC, le roi séleucide Antiochos III signe un traité avec Euthydémos Ier, le troisième roi gréco-bactrien. Cet accord scelle la présence de dynasties hellénistiques centrées sur la Bactriane et notamment la ville d'Aï Khanoun,[72] (nom ouzbek signifiant 'Dame Lune' ; son nom antique demeure inconnu ; on a proposé d'y reconnaître l'Alexandria Oxiana fondée par Alexandre). Les populations qui y parlent grec semblent très attachées à leur culture d'origine. Ces royaumes grecs, hellénistiques en fait, perdurent dans cette région et en Inde jusqu'à la prise de pouvoir par les Kouchans. Démétrios Ier, le fils d'Euthydémos, entreprend la conquête du Panjab et de la plaine du Gange. Lui-même et ses descendants sont donc rois en Inde et réussissent là où Alexandre avait échoué. Si les souverains de Bactriane restent largement fidèles à leur culture d'origine, dans « un effort à la fois pathétique et sublime », les souverains grecs s'indianisent en Inde. On connaît leur

monnayage indianisé : Agathoclès, peut-être le fils de Démétrios I, fait frapper des monnaies de bronze avec une légende en grec et une divinité indienne. On ne cesse de trouver des trésors de ces monnaies élaborées sur le modèle des drachmes athéniennes. Ces rois adoptent les religions indiennes. C'est le cas de Ménandre, le plus connu de ces rois : il est le seul des souverains *yona*[73] dont les sources grecques et indiennes aient conjointement (et plutôt contradictoirement) conservé le souvenir. Il aurait régné de 150-135 AEC environ. Du côté indien, nous le connaissons principalement en raison du *Milindapañha* 'Les questions de Milinda' (Milinda 'abeille' est le nom indianisé de Ménandre), un ouvrage paracanonique bouddhique où le moine Nāgasena répond aux questions du roi dubitatif. En fait, cet ouvrage remanié fait parler, à l'indienne, des prototypes de roi et de dévot, et nous ne savons pas grand chose du roi de réalité. L'examen de la tradition littéraire bouddhique montre que « Ménandre était peut-être un fils de roi. Il passait pour être né dans un pays fort éloigné du Madhyadeśa et qui pourrait bien être l'Égypte. Il résidait assez souvent à Sāgala, quelque part au Panjab. C'était un roi puissant, connaissant bien les coutumes et mœurs indiennes, et dans l'ensemble assez sympathique. » La tradition hindoue aurait gardé de lui et des Indo-grecs une image beaucoup plus critique mais elle est fondée sur l'interprétation complaisante d'un vers remanié, voire malmené.[74] Les historiens contemporains répètent le beau roman d'imagination historique imaginé par W. Tarn[75] malgré plusieurs démonstrations qui le contredisent ou l'atténuent.

Ces rois hellénistiques auraient une moindre importance s'il n'y avait « l'art gréco-bouddhique » encore nommé « art du Gandhāra », du nom de la région (autour de Peshawar) à partir duquel il s'est développé. En fait, les rois grecs de Bactriane ont laissé dans leurs capitales les traces de l'art hellénistique de leur temps. En revanche l'art gréco-bouddhique ne date pas principalement de la période des rois grecs, mais de la période suivante, celle des souverains Kouchans. Indéniablement cet art composite (grec par sa facture générale, strictement indien par son idéologie et son iconographie) est un phénomène extraordinaire : il montre en territoire étranger la force de l'empreinte formelle laissée par la culture hellénistique et la force de l'empreinte idéologique du bouddhisme de cette époque. **Car l'art du Gandhāra est un langage grec au service d'une pensée indienne**. Que les deux se soient rencontrés et épousés dans des terres éloignées de leur centre originel (le Magadha, la terre originelle du bouddhisme, est à quelque 1500 kms du Gandhāra) n'est pas moins fascinant. C'est cet art qui est probablement à l'origine de la figuration des Bouddhas : cela ne posait aucun problème à des hommes du Proche-Orient de représenter des dieux ou des personnages divinisés. On a donc représenté les Bouddhas et les bodhisattvas (particulièrement Maitreya) dans un langage qui renouvelle en partie le bouddhisme.

Bouddha (1er-2ème s.) Musée national de Tokyo.

Cela ne se limite pas à la figuration du Bouddha. Simultanément le naturalisme de cet art, souvent contrasté avec la " spiritualité " prêtée à l'art indien autochtone, est au service d'une vision éternaliste du Bouddha : alors que les textes montrent sans complaisance le vieillissement de l'homme Gautama, son corps accablé par la vieillesse et finalement victime d'une banale intoxication alimentaire peut-être due à la consommation de viande avariée, la statuaire du Gandhāra[76] représente le Bouddha toujours égal à lui-même, éternellement jeune, même au moment du *parinirvāṇa*[77]. La statuaire du Gandhāra réécrit la vie du Bouddha.
Cet art, visible dans les musées pakistanais et en Inde (surtout aux musées de Calcutta et Delhi) a suscité une littérature considérable.[78] Il est à l'origine de l'idée de l'exportation du " miracle grec " en Inde. Au 19e siècle, les Européens imaginent qu'en Inde tout le savoir est d'*origine* grecque. On accepte seulement des développements indigènes. Aujourd'hui la vérité historique, le nationalisme indien, la bienpensance politiquement correcte incarnée par les historiens anglo-saxons se sont alliés pour grandement limiter l'apport grec, voire en dénier par principe l'existence. Récemment, l'indianiste J. Bronkhorst qui avait émis l'hypothèse que la forme systémique des philosophies indiennes soit due aux contacts entre philosophes grecs[79] et bouddhistes indiens, une hypothèse qui n'a rien de déraisonnable, s'est vu rappeler à l'ordre de la bienpensance. Pourtant il s'agissait seulement de la forme et non du contenu de la philosophie, à la manière de l'art du Gandhāra.
En s'atténuant et s'adaptant, la vague grecque du Gandhāra a gagné de proche en proche tous les pays du bouddhisme d'Extrême-Orient. On a discuté l'origine de l'influence : était-elle brève et grecque ou romaine et longue ? La thèse grecque, défendue par A. Foucher dès 1905 dans *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra* semble la bonne.

L'adoption du modèle brahmaniste de royauté et la diffusion du brahmanisme royal.

Au même moment, autour de Pratiṣṭhanapura (Paithan : centre de l'actuel Maharashtra), le clan dirigeant des populations nommées Andhra, de langue dravidienne, demande à des brahmanes de procéder aux rituels védiques de consécration royale. Cette collaboration entre rois et brahmanes n'est pas nouvelle. Parmi les rituels védiques, certains des plus prestigieux sont des rituels royaux tel l'*aśvamedha* 'sacrifice du cheval'. Le *rājasūya* 'engendrement du roi' est le rituel de consécration royale et beaucoup d'hymnes védiques, surtout ceux de l'*Atharvaveda*, relèvent du *purohita*, le prêtre chargé de protéger magiquement le roi et le royaume. Ce qui est nouveau, c'est que cette dynastie qui se fait nommer Śātavāhanas 'Aux cent chevaux' n'est ethniquement pas liée aux clans Āryas dont les brahmanes étaient anciennement les prêtres. Les Andhras sont des populations originellement étrangères ethniquement, linguistiquement, religieusement aux peuples du Veda. Il est même possible que les ancêtres de ces nouveaux rois aient été ceux que combattaient les dieux (Indra, etc.) et les rois mentionnés dans le Veda. Cette pratique nouvelle annonce l'avenir : dorénavant **les brahmanes, en plus de réciter le Veda et d'être les prêtres des clans puis des royaumes Āryas, se chargent de toute royauté ; via des rites prestigieux, ils confèrent la légitimité à tout roi, quelle que soit son origine, sa religion, sa langue**, etc. Cette brahmanisation de la culture royale ne touche pas d'abord la culture populaire ; elle rend possible la constitution autour de chaque dynastie royale d'un milieu érudit qui a les moyens économiques de créer et de diffuser une culture brahmanique. Quand, quelques siècles plus tard, on construit des temples, ceux-ci sont d'abord royaux, c'est-à-dire associés à la présence des rois, comme ornement et signe de leur présence. Ces Śātavāhanas, mentionnés dans les inscriptions d'Aśoka, sont donc la première dynastie connue d'une longue série. Plus tard, des chefs tribaux acquièrent pareillement le statut de rāja et sont intégrés dans le monde sanskrit : la dynastie Hoyśala (11e-13e siècle), responsable notamment des superbes temples de Belur, Halebid et du petit mais magnifique temple de Somnathpur au Karnataka est certainement d'origine tribale. C'est ainsi que la culture brahmanique se répand dans le Deccan, le sud de la péninsule et au-delà des mers dans les îles du sud et les pays de l'est comme le Cambodge. Les rois Śātavāhanas, consacrés brahmaniquement, ont notablement contribué à la construction des *stūpa* de Sañci (Madhya-Pradesh) et d'Amaravati (Andhra-Pradesh)[80], au creusement et à l'embellissement des grottes d'Ellora : ils ont pu être bouddhistes comme les Hoyśalas ont pu originellement être jainas. Les Śātavāhanas émigrent vers l'est, s'établissent dans ce qui est aujourd'hui l'Andhra-Pradesh et contribuent à répandre le modèle politico-religieux des brahmanes dans la péninsule. Les Śātavāhanas adoptent les usages brahmaniques : avec Gautamiputra Satakarṇi (78-106 EC), ils sont la première dynastie indigène à émettre des monnaies dont la face représente le portait du souverain.

Le cas des Śātavāhanas est donc un cas d'école. L'Inde du centre et du sud, puis les pays de l'Asie du Sud et du Sud-Est suivent ce schéma en adoptant le modèle brahmanique de royauté. C'est ainsi que s'étend la cosmopolis sanskrite quand de proche en proche, des groupes de brahmanes pas nécessairement nombreux sont appelés par des chefs locaux. La plus ancienne inscription indonésienne (vers 400 EC) retrace très exactement cette histoire : Mūlavarman, le petit-fils dont le nom est sanskrit, fait graver l'inscription ; il y parle de son père Aśvavarman (nom sanskrit), le fondateur de la dynastie (*vaṃśa*) et de son grand-père Kundunga (nom indigène) qui fut un chef. Mūlavarman célèbre des sacrifices et remercie les brahmanes qui " sont venus là " ; consacré par ces brahmanes, il soumet ses voisins et les transforme en tributaires. C'est ainsi que, en Indonésie et ailleurs, commence l'histoire de nombreux petits royaumes, appelés pour certains à prospérer. Dans la seconde moitié du millénaire, des rājas, brahmanisés dans leur nom, leur fonction et leur idéologie, sont à la tête de royaumes importants et font ériger les temples. Cette présence des brahmanes est fondamentalement liée à la royauté et ne se traduit pas par la brahmanisation de la société, ni par l'adoption d'une langue indienne (sanskrit ou autre) dans la population, ni par l'augmentation massive de la présence indienne au sein de la population locale. Dès lors les langues régionales se maintiennent et c'est cela qui, dans la second millénaire, permet l'essor des littératures vernaculaires : alors que les habitants des Gaules adoptent le latin, langue d'empire, les Tamouls ou les Cambodgiens n'adoptent pas le sanskrit qui, demeurant la langue du prestige royal et de la réflexion, reste confinée à la religion et à l'art de vivre du roi. Les écrivains composent alors des *Rāmāyaṇa* (d'idéologie brahmanique) dans la langue du pays.

L'épisode des Śātavāhanas permet de saisir sur le vif de début **d'un processus historique majeur, une acculturation nommée souvent aryanisation ou sanskritisation**. Cette acculturation dure, en Inde, jusqu'à aujourd'hui : certaines tribus continuent à être gagnées au modèle brahmanique, qui entre temps, s'est hindouisé.

L'empire kouchan (1er et 2e siècles principalement)

L'empire kouchan fut le dernier des empires indiens à être identifié et étudié par les historiens. Depuis lors, ne bénéficiant pas du préjugé favorable en Europe d'être bouddhique (comme l'empire d'Aśoka), ni du préjugé favorable en Inde d'être hindouiste (comme l'empire gupta), n'étant revendiqué par aucun nationalisme ni aucune religion contemporaine, n'étant associé à aucun grand monument touristique, l'empire kouchan demeure seulement un objet d'études. Même dans les récentes publications portant sur l'histoire de l'Inde, par exemple dans la table des matières de *A History of India* de Kulke-Rothermund (1998), l'empire kouchan et les Kouchans n'apparaissent pas alors que Mauryas et Guptas ont droit chacun à un chapitre ; de même, dans la chronologie de *The Hindus* (2009), W. Doniger ne cite pas le nom Kouchan tandis qu'elle mentionne la fondation des dynasties maurya et gupta. Cette défaveur se comprend donc en fonction du temps présent, mais elle n'est pas justifiable historiquement car les Kouchans ont, semble-t-il, une influence décisive sur quelques aspects de l'histoire des pays indiens.
Aux sources habituelles (monnayage et inscriptions) s'ajoutent celles de sites et de monuments archéologiques, notamment les temples dynastiques de Surkh Kotal, Rabatak (Afghanistan) et de Mât près de Mathurā (Uttar Pradesh), et celles de la statuaire. Certaines sources extérieures (les historiens latins comme Dion Cassius et les chroniques bouddhiques traduites en chinois) connaissent les Kouchans ; et si les sources sanskrites sont muettes, cela vaut pour tous les autres empires. Les questions de chronologie auxquelles l'Occident accorde toujours une place importante ne sont pas résolues. Elles sont fonction de la date de l'an I de Kaniṣka, le grand souverain de la dynastie. Actuellement, il n'y a plus guère que deux dates soutenues : l'une est 78 EC et correspond à l'an I de l'ère dite śaka, l'autre est 127. L'incertitude, resserrée depuis peu, s'élève donc à 50 ans.

Parce que sur les monnaies et inscriptions, les souverains portent un nom personnel suivi de l'épithète *kouchan*[81], on a pris l'habitude de nommer Kouchans ceux que les sources chinoises connaissent comme Yue-zhi. Même si les monnaies montrent les Kouchans presque toujours à pied avec des armes de poing, ils sont des cavaliers des steppes armés d'arcs et soucieux de maintenir cette image aux yeux de leurs sujets. Ils portent un manteau, une tunique, des pantalons serrés aux chevilles, des bottes de feutre, un bonnet pointu et un fouet : ce costume est celui de Kaniṣka, " l'empereur " Kouchan le plus connu, et il reste celui des " empereurs " jusqu'aux Guptas. Leurs armes de monnayage sont la lance, la longue épée et la massue.[82] Leurs traits ne sont pas mongols et ils n'ont pas les yeux bridés. Venant de Sogdiane (région de Samarcande), vers 100 AEC, ils occupent la partie nord de la Bactriane (vallée de l'Oxus = Amou Daria), puis la rive sud du fleuve où ils éliminent les derniers rois hellénistiques. Ils restent suffisamment en Bactriane pour adopter la langue iranienne qu'on nomme le bactrien (ou bactrianiser la langue iranienne qu'ils parlent déjà ?). Là, ils sont encore partagés en 'clans' sous la conduite d'un *yabgu*. C'est le *yabgu* Kujula Kadphisès qui s'impose aux autres et à toute la Bactriane, puis envahit le nord-ouest des pays indiens où il adopte le titre iranien de 'roi des rois.' Il n'est pas le premier Kouchan, mais il est le fondateur de l'empire kouchan. L'inscription de Rabatak où Kaniṣka, le principal souverain kouchan, commémore la construction d'un sanctuaire dédié aux dieux (iraniens où Ahura Mazda est en position subordonnée) qui protègent sa dynastie, ainsi qu'à ses ancêtres, et cite en premier Kujula Kadphisès. Lui succèdent Wida Kadphizès et le souverain le mieux connu de la dynastie, Kaniṣka. L'empire est alors à son maximum d'extension, s'étendant depuis le nord de l'Amou Daria près de la Sogdiane, dans les confins de l'empire chinois, jusqu'à la Narmadā et peut-être au Bengale. C'est alors un empire marginalement indien dont le centre est plutôt la Bactriane : les souverains en parlent la langue, couvrent ce pays de bâtiments parfois de taille considérable. Quand Kaniṣka fonde l'ère qui porte son nom, en Bactriane il remplace sur ses monnaies le grec par le bactrien, en conservant

l'alphabet grec modifié. À Kaniṣka succède Huviṣkha qui a une forte activité de monnayage entre 28 et 60 de l'ère de Kaniṣka (entre 106-138 ou 155-187 EC) ; il est peut-être associé à Vashiṣka que l'on connaît par des inscriptions à Mathurā et Sañci. La chronologie ainsi que la liste des souverains demeurent incertaines.
L'empire kouchan s'étend alors dans les déserts de l'Asie centrale (aujourd'hui en Uzbekistan, Tadjikistan, dans la région autonome du Karakalpak et dans la région autonome du Xinjiang en Chine) et au sud dans les montagnes et plateaux de l'Afghanistan et dans la plaine indo-gangétique. Des populations aux religions et langues différentes y résident : à l'habituelle diversité des religions indiennes, s'ajoutent les religions iraniennes (notamment diverses formes de mazdéisme), les cultes gréco-romains, sans parler des croyances en vigueur dans le monde des steppes. L'empire n'a aucune unité de composition et ressemble en cela à l'empire achéménide qui s'étendait du Nil à l'Indus. Dès lors, les monnaies kouchanes adoptent, dès Wida Kadphizès le premier des grands rois kouchans, les dieux et les cultes de leurs sujets : les souverains se font représenter avec des divinités iraniennes (Mithra), gréco-romaines (Helios, Séléné), bouddhiques (Bouddha, Maitreya), indiennes (Śiva). Ils sont indiens dans les pays indiens, iraniens dans les pays de culture iranienne, et grecs en pays hellénisé. Cette identité composite est la marque des Kouchans. Elle est bien révélée dans le temple dynastique de Surkh Kotal 'Colline rouge' (près de Pul-i-Khumri, au nord-est de l'Afghanistan) où la situation sommitale et l'organisation du culte sont iraniens, le plan est grec et les divinités sont celles iraniennes (Mithra, etc.) de la dynastie. Un autre exemple de cette identité composite est la titulature des Kouchans : sur une inscription de Mathurā datant de la septième année de son règne, Kaniṣka, est *maharaja rajatiraja devaputra ṣahi kushana* : les trois premiers titres sont en langue indienne, le quatrième est en iranien ; **maharaja* 'grand roi' est le titre indien, **rajatiraja* 'empereur des rois' est un titre traduit de l'iranien *ṣahanu ṣahi* 'roi des rois' ; *devaputra* 'fils de dieu' ou 'fils du ciel' rappelle peut-être la titulature des empereurs chinois et leur mandat céleste. Mais ailleurs les Kouchans, héritiers des rois indo-grecs sont (en grec) *basileus basileon soter megas kushana* 'Roi des rois, Sauveur, le Grand, Kouchan'. Plus tard Kaniṣka II est le contemporain de Trajan vainqueur des Parthes, ennemis communs des Kouchans et des Romains, vers 114-117 EC : l'Assyrie et la Mésopotamie sont alors pour un temps provinces romaines. Or Kaniṣka II ajoute à ses titres déjà nombreux celui de *kaisara* 'césar' : dans l'inscription d'Ara (nord-ouest du Panjab), il est **maharaja rajatiraja devaputra kaisara* ; cette titulature unique réunit les mondes indien, iranien, chinois et romain ; ce faisant, l'inscription dit où sont les Kouchans, d'où ils viennent et avec qui ils sont en relation. Cette titulature composite est peut-être due à la volonté de légitimation des souverains. Partout, même en Bactriane, les Kouchans sont des étrangers dans leur empire : comme les autres rois, ils tirent leur pouvoir de l'usage de la force ; mais de surcroît, parce qu'étrangers (?) ils ont peut-être voulu religieusement légitimer leur pouvoir. La divinisation des souverains, qui est la règle dans l'Iran, est sensible à Surkh Khotal.
La fin de l'empire est mal connue : le dernier grand souverain kouchan est Vāsudeva I dont on connaît des inscriptions entre 67 et 98 de l'ère de Kaniṣka (67 = 145 EC ou 194 EC ; on a aussi proposé 178 ou 250 EC : plusieurs Vāsudeva sont possibles). Le revers de ses monnaies arbore des divinités hindouistes, son nom est celui d'une divinité hindouiste : il est plus indianisé que ses prédécesseurs, voire l'est totalement. Son pouvoir semble s'étendre sur toute la vallée du Gange. Après lui, des Kouchans résident en Inde et sont des souverains indiens. De petits rois se nommant Kouchans se maintiennent très longtemps, parfois jusqu'à l'islamisation dans certaines vallées du Karakorum. Sur les terres iraniennes, la disparition des Kouchans est liée à l'émergence de l'empire sassanide sous Ardashir en 226. Lui ou son successeur Shahpur I éliminent les Parthes et s'emparent durablement de la Bactriane. Leurs représentants sur place portent encore le titre de *kouchana shah*. Au sud de l'Hindou Kouch, des rois kouchans se maintiennent dans la vallée de la Kābul jusqu'au 5e siècle. On ignore à quoi est dû le déclin de l'empire et la très lente disparition des roi(telet)s kouchans. Comme les autres empires ou royaumes, on peut imaginer des défaites militaires ; des indices laissent aussi penser à l'existence de querelles de succession.

On ne sait pas exactement quelle était la religion des Kouchans ; se fonder sur leur monnayage est problématique en raison de leur adaptation aux usages et donc aux religions du pays. Leurs temples

dynastiques sont plus sûrs. En Bactriane, le berceau de l'empire, ils sont adeptes d'une forme de mazdéisme, religion qui après la période de pouvoir grec, s'y redéveloppe. Pour autant, ils ne font pas du mazdéisme, religion dynastique, une religion d'état. Allant de pair avec leur indianisation géographique, ils semblent adopter par la suite, dès Huvaṣka, les cultes indiens. Quelle part prennent-ils volontairement dans la diffusion des religions, particulièrement du bouddhisme, notamment sous la forme du mahāyāna ? Ils n'ont pu qu'être tolérants, si ce mot a un sens à cette époque. Au moins, ils organisent un espace où les hommes, les cultes, les idées, les techniques circulent librement (?) ou facilement. La taille de certains monuments laisse imaginer que les souverains concourent personnellement à des constructions que les témoignages de l'époque décrivent comme gigantesques, ce que confirme l'archéologie dans le cas du *stūpa* de Peshawar dont les pèlerins chinois assurent qu'il avait une hauteur de plus de 200 mètres ; ruiné, son diamètre est encore de plus de 94 mètres. L'abondance de la production des ateliers de Mathurā (dont est issu la statue en pied de Kaniṣka) et de Hadda (Gandhāra) laisse supposer plus qu'une bienveillante neutralité. À l'instar de la très grande majorité des souverains en Inde, les Kouchans protègent probablement *toutes* les religions et tous les ateliers d'artisans qui les accompagnent dorénavant. Leur réputation indienne contemporaine d'être des empereurs bouddhistes n'est pas justifiable.

La période où règnent les Kouchans est marquée par une intensification des échanges économiques dans le monde eurasiatique sans doute grâce au retour et au maintien de la sécurité. L'adoption du bimétallisme bronze-or au détriment de l'or-argent des Grecs a pu être un facteur de développement. En tout cas, que ce soit par mer ou par terre, le commerce profite toujours au monde indien : « Il n'y a pas d'année durant laquelle l'Inde n'attire pas 50 millions de sesterces » déplore Pline (VI.10). Ces nomades créent des villes, peut-être Puruṣapura (Peshawar, qui fut un entrepôt). Tous les échanges en sont facilités : la diffusion du bouddhisme vers l'Ouest, l'Asie centrale et finalement le monde chinois en est le témoignage le plus connu. Les Kouchans, avec d'autres souverains, favorisent l'adoption du sanskrit comme langue royale et culturelle dans le monde indien : de leur époque date son usage profane : aux yeux des brahmanes, cela peut apparaître comme un sacrilège. Le premier texte sanskrit écrit est une inscription gravée vers 150 EC sur un rocher près de Junâgadh (Gujarāt) ; elle consiste en la *praśasti* 'panégyrique' du roi Rudradāman, peut-être un vassal des Kouchans ou un de ceux qui ont lutté contre eux, rédigée dans le style recherché de la poésie savante sanskrite (le *kāvya*) : on y parle de la réparation d'un barrage et surtout on énumère les victoires de Rudradāman sur les Śātavāhanas, ses voisins méridionaux, ainsi que sur les tribus.
Comme les Guptas après eux, il est impossible de créditer les Kouchans de tout ce qui se réalise pendant leurs règnes aux limites imprécises. C'est particulièrement vrai dans le domaine de l'art d'autant que, d'une extrémité à l'autre de leur empire, statuaire et architecture sont très variées. Les écoles de sculpture de Mathurā[83] et celles du Gandhāra (l'art dit 'gréco-bouddhique') sont les plus connues. Mais, à la différence des Mauryas et des Guptas, il existe un art officiel kouchan, celui de leurs temples dynastiques. Alors que les hellénophones de Bactriane (Aï Khanum) ou de Kandahar restent semble-t-il volontairement fidèles à leurs origines, les Kouchans pratiquent systématiquement la synthèse, au moins l'adaptation : ils sont poussés à cela par la diversité des populations qui vivent dans leur vaste empire sur l'administration duquel on ignore tout.

L'empire Gupta (de 318-319 à 542).

Comme les autres oublié en Inde et redécouvert par les Britanniques, cet empire est présenté aujourd'hui par les historiens indiens comme paré de toutes les excellences. Les ouvrages scolaires ne tarissent pas d'éloges et les ouvrages spécialisés indiens, sauf exceptions (comme R. Thapar), sont dithyrambiques. Les raisons d'une telle appréciation appartiennent à la conscience indienne contemporaine, pas à la réalité des faits dont nous ne savons pas grand chose, sinon rien dans certains domaines. La documentation sur l'empire Gupta est très limitée et se réduit au monnayage et aux inscriptions. Celles-ci, une cinquantaine, moins intéressantes que celles d'Aśoka, souvent difficiles à interpréter (inscription d'Allahabad) se réduisent souvent à une *praśasti*, un éloge convenu des qualités et des actions royales (cf. p. XXXX) ; or ce genre littéraire n'est en rien

descriptif. Malgré la production littéraire importante et abondante de ces deux gros siècles, rien n'est dit sur les Guptas, si ce n'est dans une pièce de théâtre mineure peu diffusée et peu exploitable. Aucune source extérieure ne les mentionne. On ne peut rapporter ces œuvres à l'empire Gupta : elles ont, par la force des choses, une portée idéologique et iconographique, pas politique. Sauf exception mineure, rien ne permet de relier l'archéologie aux événements politiques ni à la vie économique ou sociale de l'époque considérée. Nous ignorons quelle fut la capitale des Guptas, si même ils en avaient une.

Selon une chronologie sûre à 20 ans près, les Guptas règnent de 318-319 jusqu'aux environs de 542. 318 correspond au règne de Candragupta I qui serait le fondateur de fait de l'empire[84] (Samudragupta est un autre candidat possible). L'un ou l'autre créent alors une nouvelle ère temporelle dite 'ère Gupta' qui se continue après eux. Comme c'est souvent le cas (les Kouchans), des souverains continuent à se prévaloir des titres, des noms, des costumes des souverains déchus mais glorieux, après la fin de la dynastie précédente. Les Guptas ne font pas exception puisque dans leurs premiers monnayages, alors que l'empire kouchan a disparu depuis longtemps (depuis 70 ou 140 ans selon les estimations), les Guptas portent sur leur monnaies d'or le costume royal des Kouchans, leurs prestigieux prédécesseurs. De même après la fin des Guptas, des souverains persistent à se prévaloir de leurs titres. Après la mort de Buddhagupta (vers 497), l'empire se disloque.

De fait, cet empire est de taille beaucoup plus réduite que celui des Mauryas, des Kouchans, du premier sultanat de Delhi ou de l'empire moghol. C'est le seul des empires à ne pas s'étendre vers l'ouest, vers le plateau afghan : sa " frontière " occidentale est momentanément sur l'Indus, l'antique frontière achéménide, tandis que la Narmadā est sa frontière méridionale.

[carte : l'empire gupta]

L'extension maximale de « l'empire Gupta » est limitée au triangle formé par les contreforts de Himālaya, l'Indus-Sutlej et la Narmadā. C'est un empire « minimal », réduit à la plaine du Gange, excluant toute la péninsule et la majeure partie des plaines de l'Indus, sans parler des plateaux afghans généralement inclus dans les autres empires (Maurya, Kouchan, sultanat de Delhi, Moghol). Ce n'est en rien un empire géographiquement indien : il serait *en* Inde et non *de* l'Inde. C'est le seul Empire de l'Inde du nord qui ne se soit pas étendu vers l'ouest et dont les souverains soient autochtones ; il occupe plus ou moins l'espace contemporain du hindī. On comprend pourquoi les tenants de l'Inde nationale et nationaliste le chérissent.

Quoi qu'en disent Faxian, le pèlerin chinois bouddhiste, et les historiens indiens (ces derniers pris entre les valeurs attachées à la paix et celles où la gloire de rois victorieux suppose la guerre), il n'y a pas d'indices, bien au contraire, que la période considérée ait été paisible. Si l'on se fonde sur les éloges (*praśasti*) notés sur les colonnes, par exemple sur l'inscription à la gloire de Samudragupta à Allahabad, les rois Gupta ont mené de nombreuses guerres de succession, des guerres contre leurs rois voisins, contre les tribus et finalement contre les Huns qui, après plusieurs essais, les ont vaincus. Les Guptas ont donc, comme leurs prédécesseurs et leurs successeurs, affronté leurs ennemis extérieurs (les autres rois et les envahisseurs) et leurs ennemis intérieurs (tribus, prétendants, etc.). S'ils ont affronté des 'tribus', c'est que comme à l'époque d'Aśoka, « l'empire » vaut sur les gens plus que sur les territoires ; au sein de « l'empire » subsistent de larges espaces non contrôlés où vivent des tribus et des peuples plus ou moins organisés ; or ceux-ci ne collaborent pas nécessairement, voire se révoltent contre les menées des souverains établis. Après la mort de Buddhagupta, le dernier grand roi, ses successeurs déjà affaiblis doivent lutter contre les Huns et ceux-ci menés par Toramana sont finalement vainqueurs à Eran (510 ? ; pas loin de Bhopal, Madhya Pradesh), une défaite qui provoque ou précipite la dislocation de l'empire. Quant aux guerres de succession, ordinaires dans ces pays dès lors que l'on arrive à connaître leur histoire, elles n'ont pas épargné les Guptas à l'instar des sultans de Delhi, des rois de Vijayanagar ou des empereurs moghols qui en offrent de nombreux autres exemples mieux informés. Liées à l'ordinaire polygamie des souverains[85] et à l'absence de règle fixe de succession, peut-être ces guerres sont-elles aussi dues à la politique matrimoniale des Guptas : se marier avec la fille d'un roi voisin vaincu pouvait avoir

des conséquences dangereuses. Bien documentée grâce *praśasti* qui dressent toujours la généalogie des souverains, la coutume pour les reines de conserver leur nom paternel s'inscrit en faux contre la théorie orthodoxe des Dharmaśāstra (des textes sanskrits anciens, mais fixés au mot près bien après les Guptas).

Si l'on ignore les extrapolations tirées des œuvres littéraires sanskrites toujours promptes à voir le ciel sur terre, on peut lire le récit du moine bouddhiste Faxian (= Fah-hsien). Il est le premier des trois principaux pèlerins chinois à relater son voyage ; mais son regard n'a pas l'acuité de celui de Xuanzang, sans parler de Bîrûnî. Il séjourne dans l'empire alors dirigé par Candragupta II (373-vers 415). Comme ses coreligionnaires, il vient pèleriner, et aussi acheter des manuscrits et des reliques. Intéressé exclusivement par le bouddhisme alors bien florissant, son évocation de l'empire n'est guère précise. « Les gens sont riches et satisfaits, ils ne sont frappés d'aucunes taxes ou de restrictions officielles. Seuls ceux qui exploitent les terres du roi paient une taxe foncière, et ils sont libres d'aller ou de séjourner là où il leur convient. Les rois gouvernent sans recourir à la peine capitale, les criminels payent des amendes légères ou lourdes selon la nature de leur crime. Même les auteurs de crimes de haute trahison n'ont jamais que leur main droite coupée. Les officiers et serviteurs du roi reçoivent des salaires et des retraites. Les gens de ce pays ne tuent aucune créature, ne boivent pas de vin, et ne mangent pas d'oignon et d'ail, à l'exception des seuls Cāṇḍalas, qui connus comme mauvais vivent à part des autres. Quand ils pénètrent dans une ville ou un marché, ils frappent un morceau de bois qui annonce leur présence, de manière à ce que les autres puissent connaître leur approche et les éviter. »[86] Faxian présente ici une des premières description des " intouchables ".
L'empire des Guptas a ceci d'intéressant qu'il est présenté, depuis que les Indiens se passionnent pour l'histoire, comme le parangon des royaumes indiens. Les vues dithyrambiques de la grande majorité des historiens indiens et parfois occidentaux, laissent perplexe : par exemple, l'historien britannique A. L. Basham écrit *A Wonder that was India* 'Le prodige que fut l'Inde' (1954) dont la *Civilisation de l'Inde*, Paris : Arthaud est une adaptation en français). Le titre annonce le ton général d'une œuvre toujours rééditée en Inde. On a même repris récemment ce titre pour un second volume consacré à l'Inde islamique (Rizvi 1987 et 2010) car l'histoire de l'Inde ne peut qu'être prodigieuse. A. Basham ne tarit pas d'éloges sur l'empire Gupta quand « l'Inde était le pays le plus civilisé du monde », ce qui est très désobligeant pour les autres et n'est pas un propos d'historien professionnel.
G. Fussman[87] a montré comment la volonté de trouver dans le passé un royaume dont les Indiens hindous contemporains seraient fiers est à l'origine de l'embellissement systématique dont les Guptas sont l'objet. Le choix pro-Gupta des historiens qui à la fin du 19e siècle, découvrant l'histoire, leur pays, et l'histoire de leur pays, est idéologique : aux yeux des nouveaux Indiens, l'empire maurya souffre du bouddhisme d'Aśoka, son représentant le plus connu et dont l'histoire est écrite par des Occidentaux ; par ailleurs, les origines étrangères des Kouchans, peu connus à la fin du 19e siècle, et des Moghols (jointes à la religion musulmane des seconds) rendent ces souverains incapables d'incarner le rêve national indien. Quand on eut prêté aux Guptas le fait d'être de bons hindous et de bons Indiens, ils remplissaient les conditions requises d'autant que leur empire s'étendait sur l'Inde du nord. Si l'on n'a pas lieu de soupçonner leur origine (probablement ils sont natifs du Magadha, mais ce n'est pas sûr : certains soutiennent qu'ils seraient natifs de Murshidabad au Bengale mais « l'origine tant des rivières que des héros est obscure, pour sûr » dit le *Mahābhārata* I.127.10.), en revanche, les sources ne montrent jamais que les souverains Guptas, plus ou mieux que les autres dynasties, aient favorisé ou restauré " l'hindouisme" au détriment des autres religions. Hindouistes ou brahmanistes, ils l'étaient certainement. Samudragupta aurait fait exécuter un *aśvamedha*, le sacrifice védique de souveraineté universelle : « La valeur du roi est montrée par l'accomplissement du sacrifice du cheval » dit la légende d'un *dīnāra*. Souvent les monnaies et les sceaux Guptas portent « l'aigle » Garuḍa. Mais les souverains Guptas n'étaient pas hindouistes au point de gêner le remarquable essor littéraire, philosophique et iconographique des bouddhistes de leur temps (sur lequel Bhandarkar 1981 est malheureusement peu disert). Beaucoup des statues de leur temps, parmi les plus belles, sont bouddhiques : c'est le cas du *Buddha prêchant* (vers 475). **Les**

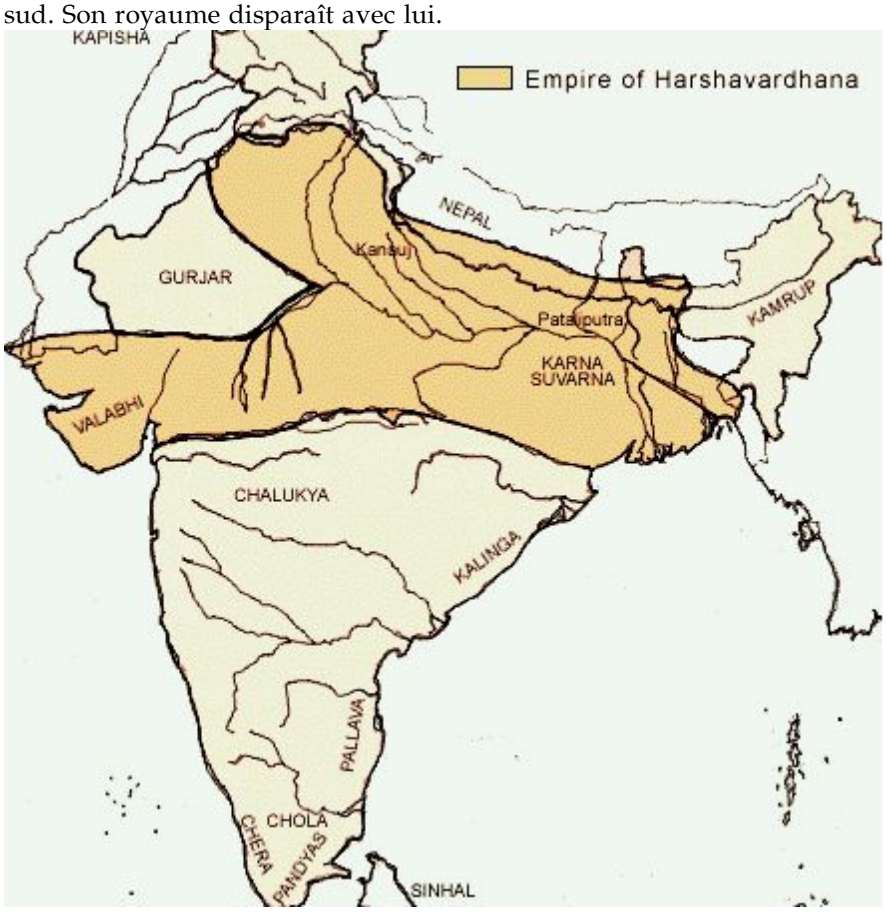
souverains Guptas, comme beaucoup, ont dû protéger *toutes* les religions existantes comme le montre le pèlerin Faxian et la fondation et l'essor de " l'université " de Nālandā (cf. p. XXXX). Et même si l'époque voit un développement sans précédent des lettres sanskrites, si le sanskrit acquiert alors le statut de langue dominante dans la culture, de langue officielle dans les inscriptions, l'empire est pratiquement polyglotte même dans son élite cultivée. La culture dans les pays indiens a toujours été polyglotte, à toutes les étapes de son histoire. La situation actuelle n'est pas nouvelle. Le temps du *pāli* associé au bouddhisme, de l'*ardhamāgadhī* associée au jaïnisme et du sanskrit associé au brahmanisme est alors révolu : tout le monde cultivé s'exprime, entre autres mais principalement, en sanskrit.

[Dīnāra d'or de Samudragupta montrant le sacrifice du cheval ; National Museum of India, Delhi]

Cette promotion nationaliste des Guptas permet d'observer sur pièces la fabrique de l'histoire. Celle-ci a été suivie par des amplifications touristico-médiatiques qui s'observe notamment dans le vocabulaire. Par exemple, on parle de " l'art Gupta " au lieu de " art de l'époque Gupta " qui serait exact (cela s'applique aussi à " art Maurya, art Kouchan", etc.). Ces expressions sont employées en Inde, par exemple dans le Musée national de Delhi[88] Cet art déjà hypothétique dans sa définition est qualifié d'« art classique » sans qu'on sache pourquoi ou comment il est classique et pourquoi les autres ne le sont donc pas. Si ce n'est l'art, c'est l'époque qui est classique[89] sans que cette expression recouvre un contenu précis.
En effet, la notion d' « art Gupta » est parfaitement floue : rien ne prouve que les œuvres qui éventuellement pourraient s'inscrire dans le cadre spatial et temporel de l'empire aient été patronnées idéologiquement ou économiquement, ou commandées par les souverains Guptas, ou que ceux-ci soient responsables des canons adoptés.[90] L'art bouddhique, brahmaniste ou jaina a toujours été parfaitement apolitique. On chercherait en vain la sculpture, le portrait, etc. d'un seul souverain indien : ce sont les musulmans, notamment les Moghols, qui au 16e siècle, généralisent l'usage du portrait. Avant eux, ce que nous appelons *art* est œuvre religieuse : les auteurs comme les sujets représentés sont anonymes ou relèvent d'un canon stéréotypé quand il s'agit des dieux, des Bouddhas, etc. Le seul « art » Gupta dont on est sûr est celui des monnaies d'or : ce sont elles où l'on peut connaître les canons d'un art souverain ; mais on ne les a jamais étudiées sous cet angle. Il est pourtant probable que ces monnaies représentent visuellement les souverains à la manière dont les panégyriques royaux (les *praśasti*) les représentent linguistiquement. Dans le domaine de la peinture, alors que la région d'Ajaṇṭā n'a jamais fait partie de l'empire Gupta, on crédite celui-ci des fameuses fresques. De même, on fait crédit à l'empire Gupta des chefs d'œuvre de la littérature sanskrite de cette époque : or rien ne prouve que, par exemple, la *Śakuntalā* de Kālidāsa soit en rien liée à cet empire, à sa structure, à l'un de ses souverains, d'autant que les dates de Kālidāsa sont très incertaines. La dimension de politique réaliste des œuvres de Kālidāsa est nulle alors que son *Raghuvaṃśa* 'La lignée du [roi] Raghu' établit poétiquement et idéologiquement la norme du comportement royal, celui de Rāma. Les rois de réalité ont-ils réussi à suivre le modèle rāmaïque ? Ce Rāma littéraire fut (et demeure) le paradigme des rois indiens un peu comme le fut Amadis de Galla en Espagne et en France au 16e siècle. Il demeure que les deux siècles des Guptas font partie du temps de gloire de la littérature sanskrite.
L'histoire des Guptas nous est connue, principalement par l'introduction de D. Bhandarkar au *Corpus Inscriptionum Indicarum, III Inscriptions of the Early Gupta Kings* (1981). En fait l'ouvrage rédigé entre 1928 et 1944 comprend la réédition du travail fondamental de J. F. Fleet paru à Calcutta en 1888, complété par quelques inscriptions supplémentaires et surtout par cette introduction remarquable à beaucoup d'égards, notamment en ce qui concerne la religion brahmaniste. C'est dire que depuis près de 70 ans, peu a été ajouté scientifiquement à notre connaissance, faute de documentation nouvelle.

L'Empire de Harṣa

La dynastie à laquelle appartient Harṣavardhana 'Qui accroît la joie' régnait déjà à l'époque Gupta dans l'actuelle Thaneśvar (Kashmir). Ses rois participent aux guerres qui opposent les Huns et les Guptas. Le jeune Harṣavardhana (alias Śilāditya) prend le pouvoir vers 606 et doit d'abord lutter plusieurs années pour l'établir. Harṣa est un roi guerrier comme tous ses contemporains : il conquiert son royaume et meurt vers 647 après avoir gagné et perdu des batailles. Sa défaite contre le roi Chalukya Pulakeśin 'Aux cheveux hérissés'[91] vers 620 lui interdit de s'étendre vers le sud. C'est la dernière tentative, avant les sultans de Delhi, où un monarque du nord s'aventure vers le sud. Son royaume disparaît avec lui.



Ce royaume de l'Inde centrale, presque aussi grand que l'empire Gupta, n'a duré qu'une cinquantaine d'années. On le mentionne ici parce qu'on dispose à son égard d'une documentation qui, bien que maigre, est pourtant exceptionnelle : un poème en prose savante qui évoque la vie du roi, le *Harṣacarita* 'Les [hauts] faits de Harṣa' de Bāṇa, et un portrait, certainement plus réaliste, dû au pèlerin bouddhiste Xuanzang qui approche le roi pendant son séjour en tant que pèlerin entre 630 et 644. On peut ainsi se faire une idée de la prospérité économique, de l'intensité de la vie littéraire de cette époque. En pratique le royaume de Harṣa semble continuer à vivre selon les standards de l'empire Gupta dont il est largement l'héritier. Religieusement, il semble animé par une ferveur religieuse alliée à une attitude qu'aujourd'hui on nommerait 'tolérance' : à l'exemple de nombreux rois, Harṣa faisait des dons aux brahmanes ainsi qu'aux bouddhistes (à Xuanzang lui-même). Mais Xuanzang présente Harṣa comme ayant été adepte du mahāyāna. Il n'y a pas lieu de mettre en doute un moine averti, mais comment concilier cette observation avec l'épigraphie de Harṣa qui le montre śivaïte ? De nombreuses hypothèses sont possibles 1) Xuanzang a pu vouloir donner au mahāyāna une importance qu'il n'avait pas 2) ou bien Harṣa a pu avoir une attitude ambiguë, étant publiquement adepte de Śiva et mahāyāniste en privé. De toute façon cet épisode montre que les étiquettes religieuses que l'on adopte sont trop exclusives. La volonté missionnaire de Xuanzang rappelle celle des Jésuites qui, au début du 17e siècle, imaginaient que les Moghols

étaient bien près de se convertir au christianisme. On trouve entre leur correspondance et les mémoires des Moghols le même décalage.
Plus que la description poétique, brève, convenue et difficile à interpréter, on préfère le récit de Xuanzang, plus à même de rendre l'atmosphère générale dans laquelle vivent les rois et les cours de ce temps. Ses erreurs d'interprétation sont néanmoins possibles. Dans le passage suivant, le roi Harṣa organise un débat théologique dans sa capitale (Kanyākubja = Kanauj) où le " maître de la loi" (Xuanzang) défie, selon les traditions en vigueur, tous les doctrinaires de la place. Les " ascètes nus" sont probablement des moines jainas.

> Ce jour même, le roi envoya des messagers dans les différents royaumes pour ordonner à tous les religieux versés dans l'explication des livres de se réunir à Kanyâkoubdja et d'assister aux conférences du Maître de la Loi du royaume de Chine. Au commencement de l'hiver, le Maître de la Loi, en compagnie du roi, remonta le Gange et arriva, dans le dernier mois de l'année, au lieu de l'assemblée. On y vit arriver dix-huit rois de l'Inde centrale, trois mille religieux versés dans le Grand et le Petit Véhicules, deux mille brahmanes et Nirgrantha [les «ascètes nus»] et environ trois mille moines de l'Université de Nâlandâ. Tous ces sages, aussi renommés par leur vaste savoir que par la richesse et la facilité de l'élocution, s'étaient rendus avec empressement au lieu de l'assemblée, pour entendre les vrais accents de la Loi. Ils étaient tous accompagnés d'une suite nombreuse. Les uns étaient montés sur des éléphants, les autres étaient portés en palanquin, et chaque groupe était entouré de bannières et d'étendards. La foule grossissait par degrés, comme les nuages qui s'amoncèlent et se déroulent dans les airs, et remplissait un espace de plusieurs dizaines de lieues. Nulle comparaison, si exagérée qu'elle fût, ne saurait donner une idée de leur multitude immense. Le roi avait ordonné d'avance de construire, sur la place de l'assemblée, deux vastes bâtiments couverts de chaume, pour y placer la statue du Bouddha et y recevoir la multitude des religieux.
>
> Lorsqu'on fut arrivé, ces deux palais se trouvèrent achevés en même temps. Ils étaient à la fois vastes et élevés, et pouvaient contenir chacun mille personnes. Le roi avait fait établir sa tente de voyage à cinq lieues à l'ouest du lieu de l'assemblée. Ce jour-là, il fit fondre en or une statue du Bouddha et, par ses ordres, on équipa un grand éléphant surmonté d'un dais précieux où l'on plaça la statue. Le roi Sîlâditiya, tenant un grand éventail de plumes blanches, marchait à droite, sous le costume d'Indra ; le roi Koumâra, portant un parasol d'étoffe précieuse, marchait à gauche, sous le costume de Brahma. Tous deux portaient des tiares divines, d'où descendaient des guirlandes de fleurs et des rubans chargés de pierres précieuses. On avait équipé, en outre, deux grands éléphants qui suivaient le Bouddha, chargés de corbeilles de fleurs rares qu'on répandait à chaque pas.
>
> Le Maître de la Loi et les officiers du palais reçurent l'invitation de monter chacun sur un grand éléphant et de se tenir en rang derrière le roi. Puis trois cents grands éléphants furent donnés aux rois, aux ministres et aux religieux célèbres des autres royaumes qui, rangés sur les deux côtés de la route, devaient marcher en chantant des louanges. Ces préparatifs commencèrent dès l'aube du jour. Le roi en personne conduisit le cortège depuis sa tente de voyage jusqu'au lieu de l'assemblée. Lorsqu'on fut arrivé à la porte de l'enceinte, il ordonna à tout le monde de mettre pied à terre, de porter la statue du Bouddha dans le palais qui lui était destiné et de la placer sur un trône précieux. Le roi lui offrit ses hommages en compagnie de Xuanzang, puis il ordonna aux dix-huit rois de faire entrer les religieux les plus illustres et les plus savants, au nombre de mille ; les brahmanes et les religieux hérétiques, renommés par leurs actes, au nombre de cinq cents ; les ministres et grands officiers des différents royaumes, au nombre de deux cents. Quant aux religieux et aux laïcs qui n'avaient pu être admis à l'intérieur, il leur ordonna de se ranger en troupes séparées hors de la porte de l'enceinte. Le roi ordonna de servir à manger à tout le monde, au-dedans comme au dehors, et donna de riches présents à Xuanzang et aux religieux, à savoir un vase d'or pour l'hommage au Bouddha, une tasse d'or, sept pots à eau en or, un bâton de religieux en or, trois mille pièces de monnaie en or et trois mille vêtements de coton de qualité supérieure. Tous ces dons étaient proportionnés au mérite de chacun. Après cette distribution, le roi fit

dresser, à part, un siège orné des choses les plus précieuses et pria le Maître de la Loi de s'y asseoir pour présider la conférence solennelle, faire l'éloge du Grand Véhicule et exposer le sujet de sa discussion. Xuanzang ordonna alors au Maître de la Loi Vidyâbhadra, moine de l'université de Nâlanda, d'aller faire connaître les principes de son argumentation à la multitude ; de plus, il en fit écrire à part une copie qu'on suspendit en dehors de la porte de l'enceinte afin de les offrir à l'examen de tous les assistants. Il ajouta au bas : «*Si quelqu'un trouve ici un seul mot erroné et se montre capable de le réfuter, je lui donnerai ma tête à couper pour lui prouver ma reconnaissance.*»

Cet écrit demeura suspendu jusqu'au soir, sans que personne osât prendre la parole.

Mémoires sur les contrées occidentales (trad. Stanislas Julien, 1851).

L'empire de Harṣa voit peut-être se multiplier l'existence de royaumes associés, les *samanta*. Rien ne prouve que l'empire Gupta ait été centralisé tandis que Harṣa aurait pratiqué la décentralisation. En revanche, il est probable que Harṣa a confirmé ou accentué une tendance qui est ensuite devenue la norme ; au lieu de se faire représenter dans une province lointaine par un gouverneur ou un prince de la famille royale, Harṣa a développé l'usage des rois vaincus mais réinstallés et désormais tributaires. Par exemple, on sait que le roi de Valabhi, pourtant vaincu par Harṣa, a été maintenu dans ses fonctions sinon dans son statut et a même accédé à des postes glorieux à la cour de Harṣa. Ces rois subalternes, souvent nommés *samanta* forment, lorsqu'ils sont nombreux, un cercle des *samanta* (*samantacakra*). C'est ce cercle qui forme le *durbar* 'cour' du roi. Et c'est en fonction de la fréquentation du *durbar* que l'on mesure la gloire et la puissance du souverain de statut supérieur. Ces fidélités personnelles entre des souverains d'un rang de statut et de puissance différents font que l'on a parfois parlé de " féodalité" ; mais ce vocabulaire occidental transposé en Asie du Sud est surtout source de malentendus.

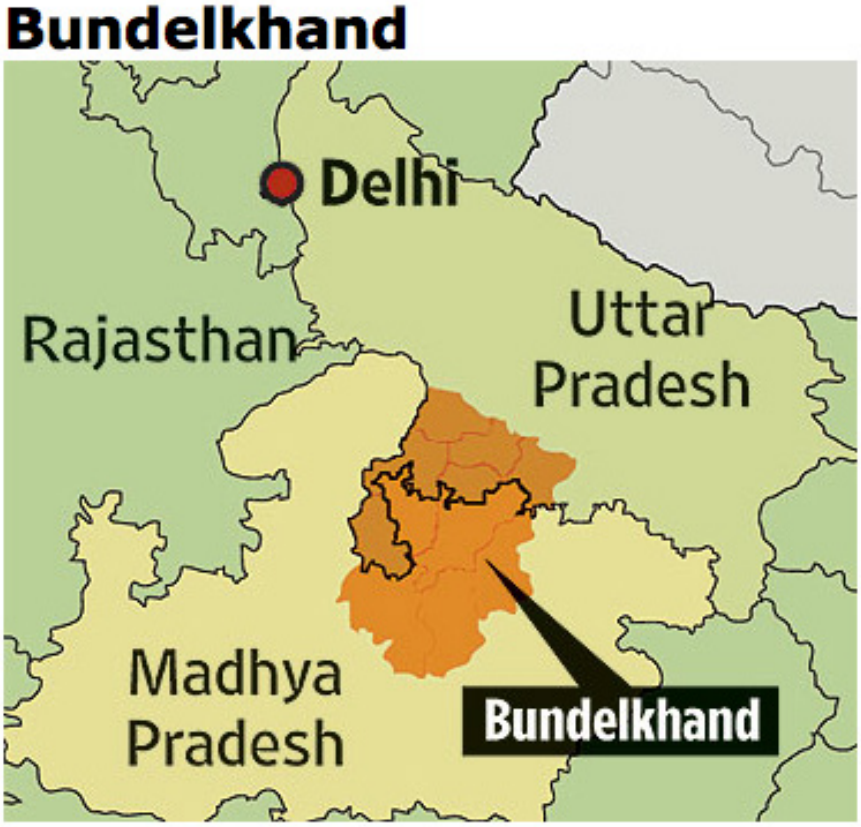
Le temps des royaumes (650-1200)

La disparition des Guptas puis du royaume de Harṣa en 647 signe la fin des empires du nord, c'est-à-dire des grands royaumes. Désormais, sans qu'on sache précisément pourquoi, aucune dynastie ne parvient à se maintenir durablement sur un large espace au nord de la Narmadā. Le temps des dynasties royales régionales dure jusqu'à l'établissement du sultanat de Delhi au début du 13e siècle. Comme les " empires", ces " royaumes" sont constitués sans assise territoriale, ethnique ou religieuse et n'ont jamais d'unité de composition. Ils sont le produit de guerres victorieuses et disparaissent avec la défaite. En réalité, les royaumes ont moins de présence et d'existence que les dynasties, des lignées familiales qui à la faveur d'une politique matrimoniale judicieuse, d'alliances politiques et de victoires militaires, arrivent à se perpétuer pendant quelques générations. Aussi bien au nord de la Narmadā[92] qu'au sud, certaines rares dynasties réussissent à se maintenir un ou deux siècles jusqu'à ce que les anciens alliés de l'intérieur ou de l'extérieur se muent en ennemis et mettent fin au royaume et à la dynastie. On ne voit pas que l'économie ou la religion jouent quelque rôle dans le succès et l'insuccès de ces dynasties, dans leur destin général. La progressive disparition du bouddhisme en Inde et la raréfaction des pèlerins (ou de leurs comptes rendus), l'absence de visiteurs étrangers jusqu'à Bîrûnî (qui vers l'an mille ne connaît guère que le Panjab de la région de Multan) font que nous sommes réduits pour cette période à interpréter les seules inscriptions, le monnayage et les realia de nature religieuse (temples, *stūpa*, peintures, etc.). Comme auparavant, lier la construction de ces temples, dont la construction se multiplie alors, à la vie politique, sociale, religieuse du royaume demeure difficile. Nous savons, grâce aux inscriptions, que tel temple ou structure religieuse (grotte), doivent partiellement leur existence à la munificence des puissants, particulièrement des rois. La taille des monuments et leur nombre démontrent la puissance de ces dynasties. Mais, il est difficile de reconstituer la vie de la société et du royaume à partir d'un temple en général souvent remanié s'il n'a pas été ruiné. Que saurions nous de Louis IX (Saint Louis) et du royaume de France au 13e siècle si nous ne disposions que de la seule Sainte Chapelle à Paris ?

Il est d'ailleurs remarquable que l'on connaisse le nom des dynasties et des rois tandis que les noms des royaumes sont inconnus, s'ils ont existé. Certaines dynasties comme les Chalukyas dirigent un

royaume, disparaissent et leurs successeurs réapparaissent ailleurs après qu'ils ont conquis un autre royaume. Les vicissitudes militaires valent pour **la dynastie des Pālas** ; d'origine bengalie, dans les trois siècles de son existence (c.750-1160), elle contrôle le Bengale et le Bihar et, avec des vicissitudes, étend son pouvoir jusqu'à l'Assam et même un temps sur toute la vallée du Gange ; à plusieurs reprises, mais dans un temps limité, les Pālas sont la principale puissance de l'Inde du Nord. C'est dans leur royaume que le bouddhisme brille de ses derniers feux indiens.

Un exemple : **les Candellas (vers 916-1203)**[93].
Cette dynastie est principalement connue parce ce qu'elle est associée à la construction de quelque 85 temples à Khajuraho (Madhya Pradesh) dont 25 subsistent aujourd'hui. Les temples, parmi les plus beaux de l'Inde du nord, sont notamment fameux pour leurs sculptures d'un érotisme intense et d'une tendre sensualité. D. Desai (1996) dans *The Religious Imagery of Khajuraho* offre sur ces temples érotiques qui parlent au cœur tendre mais sont difficiles à comprendre la meilleure interprétation à ce jour. L'auteur a en effet trouvé une partie des textes qui sont à l'origine de leur iconographie. Son ouvrage permet d'accéder aux représentations idéologiques qui se trouvaient en amont des ciseaux des sculpteurs. Car telle est bien la situation générale des temples : en amont de ce que l'on voit, il y a des textes. Derrière les pierres, plus haut que les pierres, les mots.
Le destin a voulu que tous ces temples ne soient pas détruits lors des combats associés à l'établissement du sultanat de Delhi et qu'avec eux survive le nom des Candellas. De nombreuses autres dynasties n'ont pas eu cette chance. La dynastie Candella au pouvoir prétend descendre du dieu Lune (Candra) et être d'origine rajput (les clans guerriers du Rajasthan). Plus sûrement leurs origines seraient tribales, donc locales ; on parle de liens avec les Bhars et les Gonds, des tribus encore bien connues aujourd'hui qui vénèrent Maniya Devī, une divinité régionale dont il existe un temple à Mahoba, une des principales villes des Candellas. Des temples dédiés à Maniya Devī ont aussi été construits le long de la rivière Ken, un affluent de la Yamunā près de Khajuraho. Il est possible que Maniya ait été leur divinité tutélaire. Vassaux des Gurjara-Pratiharas, une dynastie qui prend le pouvoir après la disparition des empires des Guptas et de Harṣa, les Candellas arrivent à diriger la plus grande part de ce qu'aujourd'hui on nomme le Bundelkhand.



Le sixième prince Candella, Harṣa (905-925) et son fils Yaśovarman (925-950) sont les derniers princes dépendants : ils combattent aux côtés des rois Pratiharas. Yaśovarman règne au moment où est construit le temple de Lakṣmana (dédié en 953-54) à Khajuraho. C'est Dhaṅga (950-1002) qui se déclare indépendant des Gurjara-Pratiharas affaiblis et adopte le titre royal de *mahārājādhirāja* 'souverain des rois' ; son petit-fils Vidyādhara (1017-1029) est le roi le plus puissant de la dynastie et aussi un des plus puissants de l'Inde du nord en ce temps ; il participe aux guerres contre Mahmud de Ghazni (1019, 1022). Son époque correspond au pic des constructions à Khajuraho où on lui attribue notamment la construction du temple de Kandariya Mahadeva.
Les Candellas, comme beaucoup de souverains, patronnent les arts et les lettres tandis que parallèlement ils mènent une vie guerrière. À Mahoba, une de leurs capitales, ils font construire des forts ainsi qu'un réseau d'irrigation dont subsistent aujourd'hui des lacs portant les noms des souverains Candellas : le *vijaysagar* porte le nom du roi Vijaya (1029-1051), etc. Le fort de Kalinjar, près de Khajuraho, est une de leurs principales forteresses ; elle est assiégée en vain par Mahmud de Ghazni. Comme tous les rois de l'époque, les Candellas se doivent d'affronter leurs voisins ; c'est ainsi qu'ils se battent contre Pṛthiviraj III Chauhan d'Ajmer et Delhi qui emporte Mahoba (1182) ; c'est ce roi vainqueur à Mahoba qui est vaincu à Tarain (1192), une défaite qui est à l'origine de la fondation du sultanat de Delhi. Le dix-huitième prince de la dynastie Candella, Paramardideva alias Parmal (1165-1203), doit lui aussi se battre contre les nouveaux venus, les Turcs musulmans, notamment Qutb al-Din Aibak, un des fondateurs du sultanat de Delhi qui est vainqueur à Mahoba (1202). On connaît encore aujourd'hui les ballades qui célèbrent les combats nombreux menés par Alha et Udala, les deux généraux de Parmal. Le déclin définitif commence alors ; le programme de construction des temples déjà bien diminué après 1050 est alors complètement interrompu et les Candellas sont refoulés vers le sud, dans les collines forestières des Vindhya, tandis que leurs villes sont détruites. Après la défaite de Mahoba (1202), les prisonniers vaincus (notamment des artisans) sont déportés à Ghazni par milliers, dit-on. Il faut un siècle de combats pour que disparaisse le dernier prince gouvernant, Hammīravarman (c. 1288-1308). Le terriroire des Candellas est alors inclus dans le sultanat de Delhi. Ibn Battuta montre que les temples de Khajuraho sont encore connus en 1335 mais mutilés : « Nous partîmes de la ville de Perouan pour la station d'Amouâry, puis pour celle de Cadjarrâ où se trouve un grand bassin dont la longueur est d'environ un mille et près duquel il y a des temples où sont des idoles, que les musulmans ont mutilées » écrit-il à propos de Cadjarrâ (= Khajuraho) ; il explique ensuite que les lieux sont hantés par des yogin connaisseurs de secrets médicaux. Il est possible que les destructions massives aient continué après la visite de Ibn Battuta. Les princes Candellas survivent pourtant aux sultans : en 1543, le prince Candella Keerat Pal Singh gouverne Mahoba et défend sa ville contre Sher Shah, le souverain qui a réussi à chasser Humāyūn le Moghol après 1539 : en 1545, c'est en se battant contre Keerat Pal Singh que Sher Shah trouve la mort devant le fort de Kalinjar. Les villes des Candellas (Kalinjar, Jhansi, Mahoba, etc.) ont suivi les vicissitudes de leurs rois et parfois sont tombées dans un oubli durable : Khajuraho, qui avait semble-t-il toujours été une ville proprement religieuse, sans palais royal ni fort, est pillée et devient un village. Aujourd'hui, le nom Candella, associé pour les Occidentaux aux érotiques de Khajuraho, est célébré par les Indiens comme celui d'une dynastie qui s'est battue vaillamment contre les étrangers (ou " contre les musulmans" si l'on est un hindou nationaliste).

On peut multiplier les histoires de ces récits dynastiques, plus ou moins bien fournies selon que nos informations dépassent le cadre des inscriptions comme c'est le cas des Candellas sur lesquels nous sommes aussi renseignés par les historiens et les voyageurs musulmans. Les combats incessants entre ces royaumes ont longtemps retenu l'attention des historiens alors que d'une certaine manière les aléas de ces dynasties sont des épiphénomènes. Ce qui importe c'est la dislocation des empires et la constitution de royaumes régionaux qui, au début du second millénaire, sont les truchements de cultures régionales qui lentement s'affirment à côté de la culture sanskrite générale. Même quand le sultanat de Delhi, l'empire moghol ou l'empire britannique se constituent, les royaumes régionaux ne disparaissent pas tous. Leurs souverains, les *maharajas*, montrent au 19e siècle comment il survivent aux marges d'un empire, régnant parfois sur des confettis, toujours riches, souvent

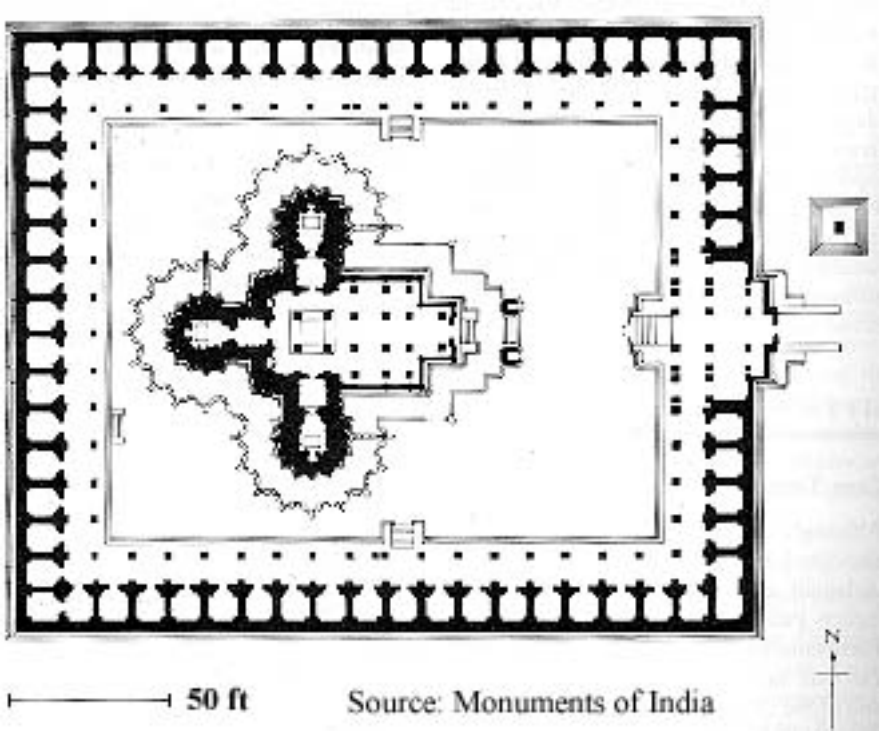
vaniteux mais dorénavant domestiqués et à la solde des puissants du moment. La Rānī de Jhansi tuée au combat en 1858, dans sa révolte et sa féminité, est doublement une exception (cf. p. XXXX). À côté des multiples dynasties, souvent d'origine tribale, qui règnent sur des espaces très limités, d'autres réussissent à s'imposer un temps sur un espace plus large. On connaît leur cour fréquentée par les poètes.

Quels que soient les régions, nous sommes toujours peu renseignés sur les dynasties d'avant les conquêtes musulmanes, surtout dans le sud de la péninsule. Notre connaissance se limite au monnayage, aux inscriptions (particulièrement les panégyriques royaux et les actes de donation) et aux monuments religieux (grottes, temples excavés ou construits) qui se multiplient surtout à partir du 7e siècle (Aihole, Pattadakal, Badami). Beaucoup des monuments anciens du nord de la pénisule, particulièrement les monuments bouddhiques, disparaissent à cause des destructions causées par les invasions ou de la disparition du bouddhisme en Inde; les derniers grands temples sont ceux de l'Orissa qui longtemps échappe à la mainmise des sultans : le mystérieux temple de Sūrya 'Soleil' à Konārak est construit après 1258. La densité monumentale au sud est moins entamée et l'on continue à y construire de grands temples jusqu'au 19e siècle.

Au sud, parmi les dynasties les plus importantes, celle des Pallavas (3e-9e siècles) : leurs inscriptions en sanskrit et en tamoul sont l'occasion pour le roi de renouveler son statut royal : « Le but est de comparer le roi aux dieux qui régissent l'univers », et les textes visent à montrer que « le roi réussit à actualiser les vertus et les pouvoirs » des dieux. (Brocquet). On connaît quelques-unes des batailles que leurs rois ont livrées contre leurs voisins Chalukyas entre 620 et 632 et surtout l'architecture qu'ils ont peut-être promue. Sur le site de Mahābalipuram (Tamilnad), outre de magnifiques bas-reliefs, plusieurs templions monolithes différents, imitation en pierre de structures en bois, semblent être des essais qui sont à l'origine de toute l'architecture du sud de la péninsule. Tardivement, on a arbitrairement et gratuitement rapporté, sur une simple base numérique, ces templions aux chars des héros du *Mahābhārata*. Les aléas de la guerre ont conduit les Chalukyas victorieux à emmener des architectes des Pallavas : une partie de leurs conceptions architecturales est ainsi mise en œuvre par les rois Chalukyas dans leur cité dynastique de Pattadakal (Pattada kisuvolal 'La ville de la couronne de rubis', 1ère moitié du 8e siècle). Mahābalipuram était aussi un port : il est possible que s'y soient embarqués les brahmanes qui partaient vers les îles du sud et les terres de l'est.

Emblème des Pallavas.

Les Hoyśalas, centrés sur le Karnataka aux 12e et 13e siècles, sont importants notamment par leur origine tribale, leur foi originellement jaina et aussi la qualité de leur architecture : le temple de Keśava (Kṛṣṇa) à Somnāthpur 'la Ville du Seigneur Lune', construit d'un seul élan, en parfait état, offre la vision rare d'un temple complet doté de sculptures magnifiques. La ville ancienne n'est plus aujourd'hui qu'un modeste village.



Plan du temple de Somnāthpur
construit par Somnath, général de Narasiṃha III (1254-91 A.D.)

Les Hoyśalas disparaissent au début du 14e siècle. Il est possible que les fondateurs de l'empire de Vijayanagar, en continuité territoriale avec le royaume Hoyśala, aient été liés aux Hoyśalas. Tous ces événements tiennent en particulier à l'impact des armées du sultan de Delhi. Halebid, capitale des Hoyśalas, est ravagée en 1311 et 1327 ; la première expédition est menée par Malik Kafur, l'esclave castré converti à l'islam par Alauddin Khilji, sultan de Delhi de 1296 à 1316 et aux dons militaires éclatants ; on pense que c'est son armée qui a saccagé le temple de Halebid.
La dynastie Hoyśala a pour emblème un roi tuant un tigre. Pulakeśin 'Aux cheveux hérissés', le vainqueur de Harṣa (642), se fait aussi appeler Pulikeśin 'Aux cheveux de tigre' (*puli* est le nom du tigre dans les langues dravidiennes). Le tigre est souvent l'animal symbolique de ces dynasties guerrières. Tipu Sultan au 18e siècle, pourtant musulman, a fait sienne la charge symbolique attachée à un animal devenu au 20e siècle *the national animal of India*. Pour les Hoyśalas, de nombreuses légendes entourent le fait. Il est possible que le tigre en question ait aussi représenté la dynastie voisine et donc rivale, les Cholas, dont l'emblème était un tigre. Hoyśalas et Cholas se sont souvent confrontés militairement, avec des fortunes diverses, entre les 11e et 13e siècles.

L'empire Chola.

La dynastie Chola (aussi Cola, Coḷa) réussit à constituer un empire dont le cœur est au sud de la péninsule, dans l'actuel Tamilnad. Parce que l'histoire récente de l'Inde, notamment avec l'indépendance, est le fait des Indiens du nord et que la plaine indo-gangétique est sentie par ses habitants et les dirigeants du pays comme étant le cœur de l'Inde, ces dynasties ou royaumes du sud, même les plus importants, sont souvent marginalisés, sinon ignorés.
L'empire Chola doit son nom à la dynastie qui donne aussi son nom au pays : le Colamaṇḍala 'cercle des Cholas' i.e. 'royaume Chola' (Coromandel) est centré sur la basse vallée de la Kaverī aux plaines propices à la riziculture. La dynastie est originaire de Uraiyur (Tamilnad, près de l'actuelle Trichy) et des Cholas sont mentionnés dans les inscriptions d'Aśoka, le *Mahābhārata* et l'ancienne littérature tamoule. Mais c'est au 9e siècle que des Cholas vassaux des Pallavas s'émancipent et

s'emparent de leur capitale, Kañcipuram. Ensuite, ils doivent lutter contre les autres dynasties du temps (les Hoyśalas, les Rāṣṭrakūtas puis leurs successeurs les Chalukyas vers le centre, et les Pandyas, Gaṅgas etc. vers le sud). Rājarāja II (985-1014) mène une politique de conquête continuée par son fils Rājendra I (roi de 1014 à 1045). Le royaume est à alors à son zénith et devient un empire qui se maintient par les armes jusque vers 1134 ; ensuite, destin commun, sous les coups de ses voisins, sa puissance décroît ; la dernière principauté dirigée par un Chola est intégrée par l'empire de Vijayanagar naissant. La ville de Tanjore est leur capitale principale : c'est là que Rājarāja II fait ériger le temple dédié à Bṛhadīśvara ('Grand Seigneur', i.e. Śiva), le plus grand temple de son temps, dont les proportions sont gigantesques et annoncent les villes temples ultérieures. Son fils Rājendra qui envoie ses armées jusqu'au Gange et force, dit la légende, les prisonniers à rapporter de l'eau du Gange, prend le nom de règne Gangaikonda 'Celui qui a conquis le Gange' ; en 1023 il fait construire à Gaṅgaikondacolapuram 'La ville du Chola Gangaikonda' une nouvelle capitale et un temple dédié à Bṛhadīśvara qui est une reprise du temple paternel. Les Cholas sont śivaïtes et ils adoptent comme divinité principale Śiva sous la forme du Śiva dansant (*naṭarāja* 'roi de la danse'). Des milliers de statues de Śiva *naṭarāja* ont été coulées en bronze à la cire perdue et Tanjore est resté depuis lors un grand centre de la statuaire en bronze.

La dynastie Chola se distingue par plusieurs particularités

- Depuis Rājarāja II, les rois font précéder leurs inscriptions d'une brève introduction historique ; sans parler d'Annales, on peut considérer que ces textes révèlent une conscience historique inconnue par ailleurs. Sur les temples qu'ils font construire, les rois font graver le récit de leurs exploits guerriers. Cette coutume a perduré après leur disparition. Les parois du temple de Bṛhadīśvara à Tanjore sont une sorte de bibliothèque : « Le roi Serfoji II de la famille Bhonsle fut le commanditaire du *Bhoṃsala Vaṃśa Caritra* 'Chronique de la famille Bhonsle', gravé en 1803 sur l'un des sanctuaires secondaires inclus dans le complexe du temple [de Bṛhadīśvara] » (Wujastyk 2007).
- On sait que les habituelles guerres incessantes avec les rois voisins se sont accompagnées, de manière répétée, du massacre des populations civiles et de la destruction des villes (Anuradhapura à Laṅka en 993). Les chroniques de Laṅka montrent que d'autres dynasties du sud ont aussi massacré les populations. Des colonies militaires ont été installées dans le but de contrôler les populations locales, voire de changer à terme l'équilibre démographique. Beaucoup de temples furent alors détruits : on voit là que les destructions ne doivent pas être *toutes* attribuées aux musulmans comme on le dit aujourd'hui. L'expansionnisme Chola relève d'un colonialisme agressif.
- C'est le seul royaume indien qui pratique une active politique de conquête loin de ses bases : la plus grande partie des actuels Śri Laṅka, de l'Indonésie, de la Malaisie, ainsi que des îles (Andaman, Nicobar, les Maldives) sont un temps intégrées à l'empire Chola qui forme une sorte de thalassocratie.
- Ces conquêtes outre-mer sont assurées via l'existence d'une marine de guerre. On sait que près de Trivandrum, la flotte de Rājarāja II anéantit celle des rois Cheras du Kérala. Certains historiens parlent de " lac Chola" à propos du golfe du Bengale.
- La politique expansionniste est liée aussi à l'activité marchande : durant la période Chola les marchands indiens sont très actifs vers l'ouest et surtout l'est de l'Océan indien. Plusieurs ambassades des Cholas sont envoyées jusqu'en Chine ; la plus connue est celle de 1077 où quelque 70 marchands atteignent la Chine et y pratiquent le commerce de " verre, camphre, brocards, cornes de rhinocéros, ivoires". Il est certains que des brahmanes tamouls se sont installés aux marges de l'empire Chola ; le fait est avéré à Pagan (Birmanie). L'hindouisation ou sanskritisation de l'Asie du Sud-Est est en grande partie le fait de brahmanes tamouls. Les marchands indiens ont depuis longtemps participé au commerce international mais à l'époque médiévale les sources, notamment les inscriptions, se multiplient. On dispose notamment d'inscriptions rédigées par les marchands eux-mêmes. Ceux-ci sont organisés en *śreṇī* 'guildes' puissantes, capables de financer la construction de temples, de prêter aux rois, de disposer de troupes. Spécialisées, souvent liées à un temple local, elles sont mentionnées dans la péninsule et dans les lointains : la guilde Malamandalam (côte de Malabar) construit à Pagan un temple dédié à Viṣṇu (13e siècle). La guilde Manigramam, spécialisée dans le commerce vers le sud-est asiatique, est mentionnée dans une inscription de Takuapa (Thaïlande), etc. Les (longues) inscriptions[94] laissées par la guilde d'Ayyavole (vers 1055) montrent

la haute opinion que ces marchands ont d'eux-mêmes. Elles montrent aussi une religion dont la spiritualité, positive envers le monde, est aux antipodes de l'idéologie de la *nivṛtti* 'négation' bien connue dans les textes des philosophes et théologiens (Śaṃkara, etc.). Avec les rois, ces marchands sont certainement ceux qui ont assuré à la culture indienne son volet intéressé et bâtisseur.
- Les persécutions religieuses, sans avoir été générales, semblent avoir été fréquentes, ou plus fréquentes, pendant le règne des Cholas. Les vishnouites et surtout les jainas en ont été les victimes. Plusieurs ouvrages, notamment le *Periyapurāṇam*, décrivent ces persécutions ; il est question de la mise à mort de huit mille moines jainas par empalement. On sait aussi avec certitude que le saint vishnouite Rāmānuja doit fuir les persécutions des rois Cholas. S'agit-il d'une exception ou est-ce dû au fait que nous sommes mieux documentés ?

Structure des empires et des royaumes : théorie de la centralisation et pratique de la décentralisation.

La théorie de l'état est bien connue grâce aux textes sanskrits toujours au rendez-vous quand il s'agit de doctrine. L'ouvrage de référence est l'*Arthaśāstra*[95] ; comme d'habitude, l'ouvrage est de date incertaine, car certainement remanié (entre 300 AEC et 300 EC ?). Une pièce de théâtre tardive, le *Mūdrarakṣasa* l'attribue à Kauṭilya, ministre de Candragupta le Maurya, mais il semble plutôt dater du 1er siècle. Le prototype de l'état kauṭilyen est celui quelque peu totalitaire, d'une monarchie centralisée où un monarque au pouvoir absolu contrôle toute la vie politique, sociale et religieuse et où l'économie est directement au service de la puissance du roi. Cet état est par nature belliciste : le roi est dit être un *vijigīṣu* 'désireux de conquérir' : autour de lui, il y a le cercle (*maṇḍala*) des autres rois, ses ennemis naturels, eux-mêmes entourés du cercle des alliés du roi *vijigīṣu*, naturellement ennemis de leurs voisins, etc. Il n'est pas difficile de trouver dans l'histoire moderne ou contemporaine des situations où cette théorie s'applique parfaitement. Le fait avait frappé H. Zimmer qui s'en explique au début de son chapitre sur l'*artha* dans ses *Philosophies de l'Inde* rédigées après le pacte germano-soviétique. On peut penser aux alliances de Frédéric II Hohenstaufen, à celles des papes de la Renaissance, à celle ottomane du Roi Très chrétien, etc. Les Moghols ont leurs amis ottomans tandis que les royaumes du Deccan menacés par l'expansionnisme moghol trouvent dans la monarchie safévide d'Iran un allié empressé.
Toute l'organisation de l'état vise la puissance et n'a d'autre motivation que l'*artha* 'l'intérêt' du roi qui doit compter avec sept facteurs de puissance (le roi lui-même, ses ministres, ses terres, ses villes, son trésor et ses alliés). La finalité du roi est de s'emparer et de diriger un royaume universel, d'être ce que les bouddhistes nomment un *cakravartin* 'celui qui fait tourner la roue (du *dharma*)' ; le musée de Madras abrite un beau bas-relief de *cakravartin* d'Amaravati. La raison d'état trouve à se réaliser via l'assassinat discret par empoisonnement, l'espionnage systématique, la manipulation, le mensonge, la duplicité, etc. ; le cynisme l'emporte sur toute autre considération. L'*Arthaśāstra* disparut, on ne sait pourquoi, avant d'être redécouvert en 1905 parmi les manuscrits de la Mysore Oriental Library[96]. L. Renou pensait que les rois et leur entourage ne souhaitaient pas que leurs vraies motivations soient exposées clairement. Ce n'est qu'une hypothèse, car d'autres textes de *nīti* 'conduite (politique)' sans parler des fables souvent destinées aux jeunes princes enseignent plus pratiquement et tout autant cyniquement la même chose. Au total, l'*Arthaśāstra* nous signale que la civilisation de la cosmopolis sanskrite ne se réduit pas à l'espérance spirituelle des Patañjali, Nāgārjuna, Śaṃkara et Abhinavagupta. Si la branche royale de l'érudition brahmanique comprend bien la poésie d'Amaru ou de Bhartṛhari, le théâtre de Kālidāsa et de Bhavabhūti, tous très raffinés et d'une grande élévation, le pan réaliste de la pensée a été exploré théoriquement.
Dans les faits, cela n'a rien de surprenant : François et Claire d'Assise vivent en Ombrie près du pays de Machiavel et des Borgia. Au 19e siècle, la présentation brahmanique des choses et la volonté des Européens de localiser sur les bords du Gange le paradis perdu se sont rencontrées pour associer l'Inde à la spiritualité. Or si des textes sanskrits de premier ordre ont bien été écrits à ce sujet (et l'auteur de ces lignes les connaît et les apprécie), les brahmanes ne s'étaient pas limités aux matières spirituelles ; par ailleurs le brahmanisme c'est aussi ce que les autres ont fait de la pensée des brahmanes, sans parler que d'autres autres ont ignoré brahmanes et brahmanisme.

Impressionnés par les théories de l'*Arthaśāstra* et la science politique de son ou de ses auteurs, les historiens occidentaux ont pensé que le réalisme politique de l'ouvrage (sa *real Politik*) ne pouvait que s'appuyer sur la réalité des faits. Comme Kauṭilya était censé avoir été le ministre de Candragupta le Maurya, il fallait que cet empire fût conforme à ce qu'on prenait pour une description. Comme souvent, on a oublié que les brahmanes sont facteurs de mots et d'idées, et non des observateurs. On croyait s'intéresser aux faits alors qu'il s'agissait d'idéologie. Finalement G. Fussman a montré, sur la base des seuls textes d'époque (c.-à-d., Mégasthénès et les inscriptions) que l'empire maurya n'avait pu qu'adopter le modèle décentralisé, celui où **un pouvoir central fort et absolu dans son principe doit inévitablement composer dans les provinces lointaines avec les coutumes et l'urgence des décisions**. C'est en effet ce que dit clairement Mégasthénès : « (Les agriculteurs) paient des tributs aux rois et aux cités autonomes (les inspecteurs)... surveillent les campagnes et les villes ; ils font des rapports au rois, là où les Indiens sont sous l'autorité d'un roi, aux magistrats là où ils sont *autonómoi*. »[97] où les *autonómoi* sont les tribus.

Les deux dimensions de la royauté : acquérir l'empire universel et manier le bâton du châtiment.

Le *vijigīṣu* : le roi conquérant.

On voit que les empires en question n'ont aucune unité ethnique, linguistique, religieuse. Ce sont des royaumes de fait, c'est-à-dire le résultat de conquêtes militaires associées à des arrangements politico-matrimoniaux. Ce que la victoire fait, la défaite le défait. On ne voit jamais que la population forme avec son roi, ou sa dynastie, un ensemble qui constituerait l'ébauche d'une nation. Le *Mārkaṇḍeya-Purāṇa* raconte l'histoire de Suratha : comme il se doit, Suratha était « roi de la totalité de l'univers. Il protégeait dûment ses sujets comme s'ils étaient ses enfants. »

On entend là les deux dimensions de la pratique royale :

a) il faut être roi de la totalité de l'univers.

b) il faut protéger ses sujets par le biais du bâton du châtiment toujours possible.

L'empire porte sur les hommes et le souverain jouit d'une propriété personnelle sur les terres, leurs productions et leur sous-sol. C'est cette propriété qui justifie l'impôt. En pratique, l'empire dépend directement de la capacité du roi à être militairement victorieux. Les limites réelles du royaume sont celles qu'atteignent l'armée et la crainte de son retour. Le roi c'est celui qui peut en imposer à ses sujets. En principe le pouvoir du roi est absolu et n'a pas de limite : « Tout ce que fait le roi est justifié : telle est la règle »[98]. Mais la trahison des proches est toujours possible au point où les œuvres littéraires et aussi la *Rājataraṅgiṇī*[99], seul ouvrage tardif (achevé vers 1148) qui ressemble à un livre d'histoire, en font un thème littéraire récurrent. « Quand il monta sur le trône, l'agitation du peuple cessa d'un coup, comme celle de la mer quand le soleil est au haut du ciel. L'épée dégainée, car toujours il était agité par la menace de la trahison, il ressemblait au roi des animaux qui, en face des chasseurs, tient la gueule ouverte. » *Rājataraṅgiṇī* VIII.481-2

Ce lion de guerre est donc le *vijigīṣu* 'celui qui désire vaincre' et conquérir la terre entière. Cet idéal n'est qu'une espérance : même les rois les plus fortunés ne sont évidemment pas parvenus à réaliser l'empire universel autrement qu'en pensée. En revanche, envoyant des ambassadeurs à ses voisins, le roi pouvait se contenter d'un signe de reconnaissance que les brahmanes sauraient interpréter comme " soumission ". Il est possible qu'Aśoka ait pu penser que le *dharma* s'étendait sur la totalité du monde. Mais Aśoka est un roi exceptionnel à la fois par la taille de son empire (jamais égalée ensuite jusqu'au *Raj* britannique) et par son comportement.

La guerre donc, mais quelle guerre ? L'*Arthaśāstra*, traité d'économie politique, en considère trois types selon que le vainqueur s'empare des richesses (c'est la guerre de rapine) ou tue le roi, s'empare de ses richesses et de son royaume (la guerre de conquête), ou encore vainc le roi ennemi et lui restitue son royaume après que le roi vaincu a reconnu sa sujétion. Bien sûr les inscriptions, parce qu'elles pratiquent l'éloge du souverain, vont dans le sens du *Raghumvaṃśa*, le poème épique de Kālidāsa : le noble roi vainc puis restitue son ancien royaume au roi vaincu et désormais soumis ; vainqueur et glorieux, le roi peut alors rentrer dans sa capitale, pour éventuellement célébrer un *aśvamedha*, le sacrifice védique qui marque la souveraineté universelle. C'est le cas de Samudragupta (c. 335-375) qui selon l'inscription d'Allahabad « tire sa gloire d'avoir réinstallé <sur

leur trône> d'innombrables familles royales amoindries et ayant perdu leur royaume » (trad. selon Bhandarkar). En dehors de la littérature, les trois types de guerre son attestés, y compris la forme la plus honorable.
Il faut prendre la mesure de cette politique miséricordieuse : les rois ne peuvent jamais compter sur le civisme des citoyens - notion qui n'existe pas ; **on est sujet du roi, pas citoyen d'un état** - mais seulement sur la peur qu'ils inspirent et l'intérêt bien compris de sujets menacés dans leurs biens et leurs personnes par les voisins. Et la peur s'amoindrit quand on s'éloigne du pouvoir : au delà d'un périmètre difficile à établir, le roi ne peut pas compter sur des sujets dont la bonne volonté s'arrête à la peur qu'il suscite. Le sultan de Delhi note que s'il veut qu'un ordre soit sûrement exécuté, au delà de 100 kms, il faut envoyer l'armée. Dès lors, les vainqueurs ont tout intérêt à maintenir sur place le roi vaincu : qui serait mieux à même que l'ancien roi pour faire rentrer l'impôt, taxer efficacement, envoyer des contingents militaires, etc. ? Cette politique n'est pas sans danger : on ne compte pas les rois ou gouverneurs de " provinces" lointaines qui s'émancipent du pouvoir central. Les alliances matrimoniales, une politique d'otages familiaux, l'espionnage, la présence officielle d'un représentant du roi, le versement régulier d'un tribut, la participation aux fêtes impériales, etc. sont des mesures qu'on applique jusqu'au 18e siècle pour contrer la propension des rois soumis à recouvrer leur indépendance. Cela vaut jusqu'aux sultans et même aux Britanniques : deux des fils de Tipu Sultan vaincu en 1792 sont les otages des Britanniques ; le fait est gravé et la gravure est visible dans le palais d'été de Tipu à Śriraṅgapatna.

Des « états segmentaires ».
Les historiens se sont beaucoup interrogés sur la structure de ces empires. On admet que depuis l'empire kouchan, jusqu'au *Raj* britannique, la structure de fait ne change guère. Elle comprend plusieurs instances : au sommet, le souverain, quel que soit son nom, jouit d'un pouvoir personnel et absolu. Il s'appuie toujours sur une armée qu'il dirige personnellement et est servi par une bureaucratie que dirigent des hommes de confiance. La légitimation du pouvoir peut varier (Aśoka prétend s'appuyer sur le *dhamma*, les Kouchans sur une reconnaissance divine, les sultans sur l'Islam, les Moghols sur la *yāśā*, etc.) mais en dernière instance, c'est la victoire militaire qui est déterminante. À un échelon régional, une administration plus ou moins contrôlée applique les directives dans la mesure où elles sont applicables et adaptées tandis que d'autres régions, plus rentables économiquement ou plus délicates, sont administrées directement par des représentants du pouvoir central (membres de la famille royale par exemple). Puis il y a les zones autonomes, peu ou pas contrôlées par les agents du roi ; ce sont soit des tribus, soit des villes qui ont conservé leurs coutumes ("leurs franchises" dirait-on dans la France médiévale). Comme il n'y a (sauf à l'époque maurya), aucune unité de langue, et qu'il n'y a jamais d'unification du droit civil ou pénal, des poids et mesures, que les religions n'ont aucune administration centralisée, etc., de toute façon une large partie de la vie locale se fait en fonction d'usages que le roi et ses représentants ne peuvent contrôler. Cela vaut notamment pour la vie économique. Ce schéma général est admis pour tous les " empires " (ceux des Kouchans, des Guptas, le sultanat de Delhi, l'empire de Vijayanagar, les empires moghol et britannique) même si dans le détail chacun d'entre eux a eu son propre style.
Comment pourrait-il en être autrement dans des pays dont on peut encore aujourd'hui appréhender la variété des peuples, des religions, des langues ? Il faut ajouter les pesanteurs du climat et le fait que jusqu'à la construction des chemins de fer, donc entre les temps d'Alexandre et celui de Victoria, le plus rapide moyen de communication va au pas du cheval quand il n'est pas entravé par les brigands, la mousson, l'impéritie ou l'absence de réseau routier. La route royale qui traversait l'empire achéménide et qui étonnait Hérodote, n'existe pas dans les pays indiens jusqu'au 16e siècle quand Sher Shah la construit à des fins militaires. Seuls les Moghols disposent et de la route et d'un service de courriers permettant de parcourir 100 kms par jour et parfois plus de Kandahar au Bengale. Dès qu'il s'agit de routes nord-sud, notamment du fait de l'orientation zonale des fleuves, le voyage est difficile. Un rezzou n'est possible à cheval que pendant la saison sèche là où les gués permettent de traverser des fleuves qui, pendant la mousson, sont démesurément grossis.[100]
Seul l'empire maurya a été régulièrement présenté, y compris dernièrement[101], comme échappant au schéma décentralisé, un schéma peut-être plus imposé par la nature des choses que par la volonté

des hommes. L'empire maurya aurait été un empire centralisé. Cette exception s'explique parce que l'on a pris pour acquis la théorie de l'état telle qu'elle est exprimée dans de nombreux traités. Le plus important est l'*Arthaśāstra* 'Traité de l'intérêt' attribué à Kauṭilya (entre le 3e s. AEC et le 3e s. EC) perdu et retrouvé seulement au début du 20e siècle.
Le pouvoir politique et l'autorité du roi conquérant hindouiste sont liés à la possession d'une statue, souvent une déesse, qui est la déesse dynastique ; elle est abritée dans un temple dans lequel ont lieu les consécrations royales. La statue est très protégée car elle est censée incarner la continuité du pouvoir politique et conditionner le succès militaire du roi. Lorsqu'ils parviennent à conquérir le royaume voisin, les rois pillent aussi les temples et s'en prennent particulièrement au temple et à la statue dynastiques parce qu'ils représentent le pouvoir ennemi. Le pillage des temples n'est pas le seul fait des princes musulmans! Par exemple, à Khajuraho, l'image en or de Vaikuntha du temple de Lakṣmana est volée à plusieurs reprises. À Sri Laṅka, la statue en or du Bouddha prise par les Pandyas au 9e siècle est reprise ensuite par le roi Sena II.

Le roi *abhayada* 'donneur de la non-peur'.
Voilà pour la dimension conquérante de l'activité des rois, celle qui est la plus prestigieuse et débouche sur l'empire universel. L'association du brahmane (qui se réserve le domaine sacré) et du roi (qui se réserve le domaine profane) est typique de la royauté ancienne (pré-islamique) chez les rājas de la péninsule. On ne connaît pas de monarchie sacrée comme c'est par exemple cas chez Clovis et ses successeurs christianisés ou au Cambodge.
La réflexion politique des brahmanes n'a pas porté sur la forme de l'état. Ils n'ont pas envisagé les différentes formes d'état pour, se prononçant en faveur de la royauté, décrire les maux qui s'abattraient sur les pays sans roi. Même si dans la lointaine antiquité, des textes attestent l'existence de sociétés sans roi, de chefferies tribales, etc. les brahmanes ont considéré, sans discussion, la royauté comme la forme normale, " naturelle ", d'état. Leur réflexion ne porte donc pas sur une autre forme positive d'état comme ce qu'on a connu dans l'Antiquité occidentale (la République, la cité, etc). « Un pays sans roi », le grand danger, désigne un royaume dont le souverain ne tient pas son rôle de roi : c'est un pays où le roi est incapable, parce que malade, rongé par la consomption, qu'il s'adonne par trop aux plaisirs de l'amour, est victime des manœuvres magiques de ses voisins, donc de ses rivaux, etc. Dès lors, les maux s'abattent sur le pays :
« Dans un pays sans roi, personne ne possède rien à lui.
Les gens sont comme des poissons ; constamment ils se dévorent mutuellement »
La *loi des poissons* est le nom donné à l'anarchie violente qui prévaut quand le roi n'est pas à la hauteur de sa tâche. L'idée est énoncée dans le chapitre VII des *Lois de Manu*, chapitre consacré au roi. Tous les traités de politique, les œuvres littéraires et philosophiques reprennent l'expression. La loi des poissons n'est rien d'autre que ce que nous nommons 'la loi du plus fort' ou 'la loi de la jungle'[102]. C'est elle qu'évoque *Manu* VII.20.
« Si le roi n'infligeait pas, sans se lasser, le châtiment sur ceux qui le méritent,
les plus forts rôtiraient les plus faibles comme le poisson à la broche. »
Même les dieux, dit *Manu* (VII.23), se tiennent à leurs devoirs par crainte du châtiment. Bien entendu, les fables et contes ne manquent pas de citer la loi des poissons. Dans le *Kathāsaritsagara* 'Océan des rivières de contes', on lit :

> « Certes, il n'y a pas parmi les peuples un seul qui soit sans roi !
> Le mot 'roi', les dieux le créèrent par crainte de la loi des poissons »

Et cela paraphrase (à moins que ce soit l'inverse !) *Manu* (VII.3) :

> « En effet, ce monde, privé de rois, étant de tous côtés bouleversé par la crainte,
> pour la conservation de tous les êtres, le Seigneur créa un roi. »

Sans châtiment, le monde entier vivrait donc dans la crainte : le *Rāmāyaṇa* énumère tout ce que les uns et les autres ne pourraient plus faire dans un pays privé de roi. Les brahmanes ne pourraient plus se réunir dans les bois pour discuter ; les amoureux ne pourraient plus fréquenter les bois et les parcs d'agrément ; les riches ne pourraient plus dormir sans fermer la porte ; les marchands ne marcheraient plus sur des chemins sûrs ; l'armée qui garde le pays contre l'étranger ne serait plus entraînée ; dans un pays sans roi l'insouciance disparaîtrait et tout le monde vivrait dans la

crainte. » Les brahmanes - ni personne - ne discutent pas la nature du régime politique : la monarchie va de soi. En revanche il faut que règnent le châtiment et la crainte qu'il inspire. C'est ainsi que chacun est libéré de la peur. Le châtiment c'est le *daṇḍa* 'bâton' et celui-ci se confond avec la manifestation du *dharma* 'l'ordre-socio-cosmique'. Terrible destin que celui d'un roi condamné à incarner la peur, à vivre sous la menace, à tuer et à faire tuer.

Le *dharma* n'est pas la simple nature qu'un laisser-faire permettrait de retrouver ou de réaliser à moindres frais. Si le *dharma* était la nature, il n'y aurait rien à faire. Or la violence du châtiment incarne plus que toute autre chose le *dharma*. **Le *dharma* est la nature corrigée par le roi**.[103] Comme le note W. Halbfass, cela se reflète dans les mots védiques *dhárman* et *dharmán* à l'origine du mot classique *dharma*, ainsi que dans l'usage du causatif *dhāray-* 'faire tenir' : il s'agit de l'ordre que l'on constate et aussi de l'action qui soutient l'ordre. Le *dharma* désigne le(s) principe(s) qui organise(nt) le monde tel qu'il est en intégrant l'action qui nécessairement l'organise, c'est-à-dire les rituels, dans le domaine du sacré et le roi dans la sphère profane. Le *dharma* est donc la nature, mais une nature qui résulte de l'action des brahmanes et du roi. **Au lieu d'imaginer l'état de nature comme originel, les brahmanes l'ont confondu avec la culture, leur culture**. Et c'est principalement le roi qui est chargé de réaliser la correction d'une nature spontanément anarchique, d'empêcher que la 'loi des poissons', notre 'loi de la jungle', ne s'applique impunément.
À l'époque classique, post-védique et pré-islamique, le roi confisque théoriquement la totalité de l'usage du *daṇḍa*, la violence profane qui répond à la violence naturelle et la contient. Le bâton est l'arme du châtiment et la fonction royale consiste principalement à incarner le châtiment. Il y a entre le roi, le châtiment et la mort une continuité que les textes aiment rappeler. Les meilleures formules proviennent des *Lois de Manu* et des fables. Elles disent que la fonction royale se confond largement avec l'exercice contrôlé de la violence. La fonction royale est si terrible que l'on voit certains personnages des ouvrages littéraires fuir cette responsabilité et le karman qu'il occasionne : Yudhiṣṭhira dans le *Mahābhārata*, Arjuna dans la *Bhagavadgītā*, plus clairement Temiya du *Mūgapakka Jātaka* (538) où le prince Temiya, *bodhisatta** 'être promis à l'éveil' et futur Bouddha dans une autre vie, est effrayé par les terribles châtiments que son père, le roi, doit infliger aux criminels. Il préfère fuir ses responsabilités.[104] L'*ahiṃsā*, la non-violence, est le choix des ascètes, yogin, etc. qui veulent sortir du monde et de la violence qui lui est inhérente ; ils veulent se soustraire à la nature qui n'est pas celle de lions végétariens qui brouteraient les vertes prairies du paradis, mais celle où les lions tuent et mangent les gazelles. Ils vivent dans la forêt parce que c'est un désert humain, non parce que c'est un espace de paix. Parfois, comme le Bouddha, ils établissent la paix en eux, éventuellement autour d'eux : c'est ce qu'affirme le *Yoga-Sūtra* II.35 : « Quand [le yogin] est bien établi dans la non-violence, à l'entour de lui l'hostilité disparaît. »
Peut-être est-ce dans un épisode du *Rāmāyaṇa* qu'on voit le mieux comment est conçu ce devoir de châtier sans fin. L'épisode prend place dans le chant III, 'le livre de la forêt'. Dans les différentes forêts que traversent, exilés, Rāma, Sītā son épouse et Lakṣmaṇa son frère, résident des ascètes qui sont constamment l'objet de violences. À chaque fois, les ascètes approchent Rāma et arguent de leur faiblesse statutaire : comme ascètes, ils ont promis de ne pas se défendre et de n'exercer aucune violence. Or la violence est là, toujours là ; elle est notamment le fait d'êtres démoniaques, les *rākṣasa* ; si tous les *rākṣasa* ne sont pas mauvais, en général ils sont de grands amateurs de chair humaine. Et ce sont évidemment les ascètes qui en sont les victimes par excellence, car ils sont à la fois les rares habitants de la forêt et comme des non-violents ils sont des victimes de choix. Les ascètes se tournent vers Rāma car, même s'il est exilé et qu'un autre règne à sa place temporairement, c'est lui qui, appelé à devenir roi, dispose déjà de la plénitude des pouvoirs régaliens. Même hors de son royaume, hors de tout royaume, il lui revient d'exercer la violence, celle du *daṇḍa* 'bâton' qu'il brandit sous la forme d'un arc. Même exilé et démuni de tout, il doit exercer la violence légitime du roi. Il s'agit moins de 'justice' que de la violence localisée et toujours nécessaire pour circonscrire la violence universelle, la violence naturelle. La paix n'est pas prévue. Kauṭilya nomme la politique *daṇḍanīti* 'la conduite du bâton' (*Arthaśāstra* I.2) : on ne saurait mieux dire pour signifier comment les brahmanes considéraient l'art du gouvernement, d'autant que cette expression de Kauṭilya a survécu à l'oubli dans lequel son œuvre est tombée.

Le roi travaille donc à faire peur à tous pour que tous soient libérés de la peur. Ce travail nourrit le cycle d'échanges économiques qui permettent au roi de faire peur et aux autres de n'avoir comme objet de crainte que le seul roi. Donner la sécurité, infliger le châtiment a un coût : l'impôt. Selon Manu, il consiste en un sixième des récoltes et un sixième des mérites spirituels produits par les sujets (VIII.305). Et tout cela est compris comme un sacrifice. Le roi est considéré comme le sacrifiant permanent, celui qui paye le sacrifice. Il doit recevoir car il doit dépenser. De ce point de vue, ses gestes sont assimilés à un *tyāga* 'abandon'. Il dépense et ce faisant assure la prospérité du royaume. Il dépense aussi du sperme pour que la reine, incarnation du royaume, soit heureuse et prospère, c'est-à-dire produise de bons fruits, les enfants. C'est parce que le roi donne qu'il doit recevoir, et de ce point de vue il est comme un officiant qui reçoit ses honoraires sacrificiels. L'impôt a le double statut de ce qui est pris par le roi *kṣatriya* 'guerrier' et de ce qui est reçu par le roi officiant.
Et si le roi devenait l'oppresseur de ses sujets, si son action ne faisait pas tourner la roue du *dharma*, si les récoltes étaient insuffisantes, si la reine demeurait stérile ou que le roi s'épuisait à prendre du plaisir plutôt qu'à en donner, il devrait être remplacé. Car le roi n'est pas roi du royaume, il est roi pour le royaume. S'il s'avère incapable incapable d'assurer ses fonctions ou si la pression qu'il exerce sur ses sujets devient l'oppression, il est légitime de le renverser. La *Yājñavalkya-Smṛti* (I.341) développe l'idée que si la pression exercée par le roi est trop forte, cette oppression fait par frottement jaillir une flamme qui consume le roi et sa famille. Traités et épopées développent même la théorie du tyrannicide légitime. On ne sait pas si cela a jamais reçu un début d'application. De fait, si beaucoup de rois sont morts au combat, d'autres sont morts assassinés, en fait comme dans la littérature (cf. la *Rājataraṅgiṇī*) en tant que mauvais rois. En somme le *daṇḍa*, le bâton du châtiment, risque de retomber sur celui qui le manie indûment. Brandissant le bâton du châtiment et de la peur, le roi doit craindre aussi pour lui-même. Acteur principal du sacrifice social, il peut toujours craindre d'en devenir la victime.
Un verset du *Code de Manu* résume bien la situation : *Dharma eva hato hanti dharmo rakṣati rakṣitaḥ* (VIII.15a.). A. Loiseleur-Deslongchamps traduisait : « La justice frappe lorsqu'on la blesse ; elle préserve lorsqu'on la protège ». Mais traduire *dharma* par 'justice' n'est pas très adéquat, et ne vaut ni à l'époque du texte, ni même aujourd'hui où il désigne la religion. Anciennement, en comprenant que le *dharma* est la loi universelle où se confondent la loi naturelle et la loi sociale, il semble préférable de dire : « Frappé, le *dharma* frappe ; protégé, il protège »

Le monarque est donc le garant terrestre de l'ordre socio-cosmique toujours menacé par le désordre inhérent au fonctionnement du monde. Le roi idéal est celui qui aux yeux du peuple dispense l'*abhaya* 'l'absence de peur', assure la sécurité. Un exemple visuel souvent reproduit est le *cakravartin* 'qui fait tourner la roue [du *dharma*]', le monarque présenté comme universel du *stūpa* de Jagayyapeta (Andhra-Pradesh, 2e siècle AEC)[105]. Il est représenté levant la main vers une colonne que surmonte la roue du *dharma* (ce symbole a été retenu sur le drapeau de l'Union indienne) ; autour de lui, la reine, le ministre, le prince héritier, le cheval et l'éléphant tandis qu
e pleuvent des monnaies, les richesses que le ciel accorde au roi et dont bénéficient aussi les sujets[106]. Prospérité, sécurité et gloire continuées et reproduites sont donc les composantes essentielles de la monarchie hindouiste. Que ce soit chez les brahmanes ou les rois, la gloire, la bonne image que l'on a de soi et que l'on veut donner aux autres, sont souvent invoquées : « Les êtres inférieurs cherchent la richesse, les êtres médiocres, la richesse et l'estime, les êtres supérieurs, l'estime : l'estime est la richesse des grands » dit un proverbe sanskrit.
Cette présentation ne tient pas compte du fait que le roi n'est qu'une composante de la souveraineté. En fait, comme l'a montré notamment L. Dumont (« La conception de la royauté dans l'Inde ancienne ») et avec lui d'autres auteurs qui ont pu préciser les choses, la souveraineté est toujours une association entre un roi (lié au sacrifice et à la mort) et les brahmanes, ses conseillers et simultanément ses supérieurs en droit. La souveraineté n'étant pas principalement territoriale, l'association *rājan*/brahmane, variable, est toujours complexe dans les mythes comme dans la réalité. L'exemple du Kérala, bien et anciennement étudié à cet égard[107], permet de constater qu'il n'y a pas à proprement parler de monarchie, mais une dyarchie. D'ailleurs, jamais le roi n'est défini comme *monarque*.

La souveraineté indienne, dans la péninsule, n'est pas de droit divin. Certes, un dieu peut être représenté comme un roi et être traité comme un roi : dans la liturgie de l'hindouisme tantrique, la statue du dieu est servie comme un roi. Mais dans la cosmologie, l'opposition entre les plans d'existence est telle qu'il était difficile d'associer en permanence les dieux et les rois. Qu'un héros soit un *avatāra* d'un Dieu n'est jamais qu'un mythe qu'on raconte, un événement paradigmatique et donc singulier ; ce n'est pas un fait d'histoire. Nous avons vu que l'histoire des rois consiste principalement à imiter leurs modèles divins, particulièrement Rāma. Dès lors, un roi n'est pas un dieu et n'est pas représenté comme un dieu; mais comme le dieu ou l'ascète, il dispose des insignes de la souverainété : le parasol du souverain surmonte un stūpa bouddhique (le Bouddha est souverain spirituel) de même que les abbés des monastères ne se déplacent jamais sans leur ombrelle. même si le dieu est généralement représenté avec des attributs royaux. Si une partie de la nomenclature est commune - un roi ou un abbé de monastère sont appelés Deva - le titre signale que le roi exerce une souveraineté au même titre que les dieux. Le roi reste un homme.
Les exceptions sont peu nombreuses et limitées, à ce que l'on sait, au Tamilnad.[108] Sur certains bas-reliefs et inscriptions de la dynastie des Pallavas, le roi et sa famille sont associés à Śiva et à sa famille. Par ailleurs on voit sur une statue du temple de Gangaikondacolapuram Śiva couronner un personnage que l'on pense être le constructeur du temple, le roi Rājendra I. Il est donc possible que dans cette région on ait développé une pratique qui se *rapprochait* de la monarchie sacrée.

La découverte des Indes par les Européens les a amenés à développer à propos de ces immenses pays inconnus diverses conceptions de l'état. Depuis des voyageurs comme F. Bernier, ou des théoriciens comme Montesquieu, K. Marx ou M. Weber[109], plusieurs "modèles" de l'état ont été proposés. Les historiens professionnels de la seconde moitié du 20e siècle les ont adoptés, en les aménageant en fonction de l'état d'avancement des connaissances et aussi en fonction de leur vision politique.
Le premier modèle de l'État indien précolonial « était presque entièrement exploiteur et largement prédateur, et pratiquement dépourvu de traits positifs. Cette interprétation, fondée sur des idées reçues mais retravaillées qui remontaient à Bernier (1620-1688) et à Montesquieu, auxquelles s'ajoutaient une lecture peu critique des récits des voyageurs européens et une appréciation tendancieuse des textes persans, a été remise en vogue ces dernières années par les nationalistes hindous extrémistes, qui ajoutent que tous les traits négatifs de ces États sont à rapprocher du fait qu'ils étaient en général dirigés par des musulmans. » (Subramanyam).
Le second modèle, d'inspiration marxiste, reprend le modèle précédent et lui ajoute une dimension économique et une orientation de nécessité historique. Des historiens indiens comme I. Habib ou R. Thapar parlent d'un 'féodalisme' installé à partir du 8e siècle qui aurait été ensuite remplacé par un capitalisme marchand, notamment à cause du colonialisme.

La fin des modèles d'état indien.
Enfin les historiens principalement indiens et nationalistes ont imaginé, surtout après l'indépendance, une conception de l'état indien qui alimentait leurs rêves de grandeur indienne. Il s'agissait pour eux de trouver en Inde précoloniale une réalité étatique qui pourrait soutenir la comparaison avec les grandes constructions étatiques de Chine, de l'Europe médiévale, de Byzance. C'est particulièrement Nilakantha Sastri qui a développé ces théories en s'appuyant sur le cas de l'empire Chola. Il y voyait « un Empire puissant, dont le domaine s'étendait à Sri Lanka et en Asie du Sud-Est, doté d'une armée nombreuse, d'une flotte importante, d'un système fiscal remarquable et d'une administration développée » (Subramanyam).
Récemment on s'est aperçu que tous ces modèles étaient des importations idéologiques venues d'Europe et ne résistent pas à l'examen des faits. Les formes spécifiques des sociétés indiennes ('les sociétés de caste') ne pouvaient s'accompagner que de formes spécifiques d'état. Il était incongru de plaquer les modèles européens à la réalité indienne. Des historiens principalement américains, conscients de l'inadéquation des modèles européens et du danger d'employer des mots comme 'empire', 'royaume', 'état' etc. dénoncent après 1960 ces modèles culturels. Une grande partie du travail de B. Stein va dans ce sens : pour pallier l'absence de vocabulaire et répondre aux besoins il

invente la notion et l'expression de *segmentary state* 'état segmentaire'. D. Shulman en donne la définition suivante :

> « -a. un centre relativement faible, exerçant un contrôle qui diminue en proportion de la distance, de sorte qu'on observe une série de noyaux périphériques assez autonomes ;
> -b. la tendance de ces noyaux périphériques à "copier" la structure d'autorité telle qu'elle se manifeste dans le centre ;
> -c. une organisation pyramidale des segments socio-politiques relativement à l'autorité centrale - ce qui est peut-être, selon Stein, "le trait le plus distinctif" du modèle segmentaire (...);
> -d. une hégémonie rituelle ou symbolique qui remplace le contrôle politique effectif comme force d'intégration majeure du corps politique ;
> - e. un système de relations dynamique, mobile et fluctuant entre les différents segments, dont les plus périphériques changent aisément d'allégeance » (Shulman 1985 : 18-19).

Stein avait conçu son modèle à partir de ce qu'il connaissait des royaumes Cholas. On s'est vite aperçu qu'il n'était pas transportable dans tous les temps et espaces indianisés. Les historiens asiatiques ne l'ont pas accepté, trouvant son cadre trop rigide et peu respectueux des réalités connues par les inscriptions, etc. Ce modèle avait pour principal avantage d'introduire le rite et le symbole pour comprendre le fonctionnement de « l'état », trop souvent vu comme un organe de prédation. Aujourd'hui, après la critique puis l'abandon du « modèle d'état segmentaire », on en est venu à remettre en cause l'idée même de modèle. Les historiens sont à l'ouvrage, non plus pour créer un modèle plus adéquat qui vaudrait uniformément et de manière intemporelle dans tout l'espace et le temps indiens, comme l'ont toujours fait les brahmanes![110], mais pour décrire dans des espaces et des temps circonscrits les spécificités réelles des états.

Les cycles de conquête

Entre 1000 et 1800, c'est-à-dire entre le début des raids de Mahmud de Ghazni en Inde du nord (peut-être en 997) et surtout la conquête de Mohammed de Ghor (1192), et celle des Britanniques, trois cycles de conquêtes musulmanes se succèdent donnant naissance au royaume ghaznévide du Panjab (après 1020), puis surtout au sultanat de Delhi (1206-1526) et enfin à l'empire moghol (1526-1739[111]). De ces trois cycles, le premier débouche sur la constitution d'un royaume musulman centré sur l'Indus. Les deux autres donnent naissance à des empires s'étendant jusqu'au Bengale ; ce faisant l'établissement de ces empires suit à peu près le même schéma.

- une phase de conquête militaire rapide et violente.
- une phase de consolidation d'un empire s'étendant sur la plaine indo-gangétique, constamment contesté à l'extérieur et surtout à l'intérieur.
- une phase de tentative d'expansion vers le sud (le plateau du Dekkan).
- l'échec de cette expansion, la fragmentation de l'empire et l'émergence de royaumes régionaux florissants.
- la dislocation puis la dissolution de l'empire et des royaumes par de nouveaux venus.

Les deux cycles impériaux laissent finalement indemnes les marges méridionales de ces empires : des royaumes hindous ou musulmans y subsistent, mais pénétrés d'influences impériales, musulmanes en fait. Le royaume de Vijayanagar en est un bon exemple entre 1346 et 1565. **Cette domination politique des princes musulmans ne s'est pas accompagnée de l'islamisation des sociétés**. Les pays indiens sont une exception : ailleurs, par exemple de l'Égypte au Maroc, la victoire militaire puis la domination politique accompagnent l'islamisation presque complète de la population ; les Coptes d'Égypte, quelques autres chrétiens et les Juifs restent libres à titre très minoritaire. En revanche, dans les pays indiens gouvernés durablement par des souverains musulmans, la grande majorité des populations reste fidèle aux anciens cultes. C'est ce qui justifie que l'on traite séparément de l'islam religieux et de l'islam politique, c'est-à-dire de l'islam religion des souverains. **Tous les sultanats sont des pays dirigés par un prince musulman, entouré d'une cour, et servi par une armée principalement musulmane (composée de Turcs, d'Afghans, de Mongols, etc.) tandis que, autour du centre du pouvoir, la très grande majorité de la population vénère Śiva, Viṣṇu** etc. Le temps de gloire musulmane (poésie, architecture, etc.) est aussi un temps de gloire pour les lettres sanskrites et surtout, ce qui est nouveau, pour les littératures en langue régionale.

Si l'on ne considère que l'aspect politique, les cinq cycles impériaux sont centrés en Inde du nord (Maurya, Gupta, Delhi, Moghol et Britannique). Le dernier cycle d'unité prend place dans des conditions économiques tout à fait nouvelles. L'existence de ces cycles donne à penser que l'unité de la culture indienne ne semble pas pouvoir s'accompagner d'une unité politique.

[Il n'y a pas lieu de penser que l'unité des Indes serait positive et sa division négative comme on l'entend parfois. Il y a lieu de s'interroger pourquoi on considère qu'un vaste état est nécessairement une réussite tandis que l'existence d'états de taille plus modeste serait un échec.]

Le cycle du sultanat de Delhi.

Il comprend donc une phase d'expansion, suivie par une stagnation et enfin la dislocation par l'émergence des " états successeurs", nom donné par les historiens aux différents sultanats issus de la désintégration du sultanat de Delhi.

- expansion (des sultans Ghorides jusqu'au début du 13e siècle.
- stagnation et échec : Feroze (1351-1388) et la destruction de Delhi par les Mongols de Timur Leng (Tamerlan') en 1398.
- dislocation :

- le sultanat de Delhi limité au Doab (dynasties Sayyid et Lodi)
- les autres sultanats, particulièrement le sultanat bahmanide reproduisent à échelle locale la structure du sultanat de Delhi.

Vers le sultanat de Delhi : l'empire ghaznévide (après 1006)

Quand Qutb al-Din Aibak, un lieutenant de Mohammed de Ghor, fonde le sultanat de Delhi en 1206, il fait partie de la longue cohorte d'envahisseurs qui, mieux armés, mieux pourvus en cavalerie, mieux organisés et chanceux, sont parvenus à descendre du plateau afghan par les passes des Monts Sulaiman et Safel Khān (pas seulement Khyber) pour se tailler un empire dans les riches plaines de l'Indus et du Gange. Certains, notamment les derniers arrivés, à savoir les Moghols et les Britanniques, sont mieux connus que les premiers, les mythiques Āryas, les Kouchans, les Huns hephtalites, etc. Mais alors que, auparavant, tous les anciens venus adoptaient les croyances indiennes, ces nouveaux conquérants de l'Inde du Nord (A-Hind, ou Hindoustan) demeurent fidèles à l'islam, une religion non indienne d'origine et à laquelle se rallie une minorité de la population locale. (entre 10 et 15%, moins de 20% en 1872).
L'islam politique est implanté dans les pays indiens dès le 8e siècle quand à partir de 711 des Arabes conquièrent le Sind et une partie du Panjab : des rois hindous des dynasties Chalukya et Rāṣṭrakūṭa parviennent à les contenir mais non à les refouler. La présence arabe et musulmane demeure très marginale : le royaume se maintient jusqu'à sa conquête par Mahmud de Ghazni en 1008. En fait, alors que la foi musulmane et les armées arabes constituent les premiers califats au Moyen-Orient, en Afrique du Nord et en Asie centrale, ce ne sont pas les Arabes qui conquièrent l'Hindoustan après 1000. Les nouveaux venus sont principalement des Turcs, des hommes de l'Asie centrale, en général nouvellement convertis à l'islam ; par vagues successives, ils descendent des plateaux afghans, affrontent d'abord les rājas hindous et puis se battent entre eux pour accéder au pouvoir et accaparer les richesses du pays conquis. Les conquêtes de ces Turcs iranisés sont à vocation économique (le pillage) puis politique (se tailler des royaumes). En revanche, à partir des côtes du Kérala, l'islam s'implante pacifiquement sans conquête politique.

Yamīn ad-Dawlah Abd al-Qāṣim Maḥmūd Ibn Soubouktigīn - ci dessous **Mahmud de Ghazni** - (971-1030, sultan après 997) nouvellement converti à l'islam est le descendant de mercenaires turcs. Il établit sa capitale à Ghazni (actuel Afghanistan). Lettré, c'est aussi un grand chef de guerre qui, entre 1001 et 1026, muni d'un titre conféré par le calife de Bagdad, entreprend une série de 12 ou 17 raids vers l'est, dans la plaine indo-gangétique, sans compter des campagnes dans son royaume d'origine. Dans l'Hindoustan, ce sont des razzias de grande ampleur. Les expéditions, dévastatrices, ne sont pas à vocation religieuse ou politique : elles visent d'abord le pillage des richesses, l'islam sunnite - la vraie foi - n'étant là que pour justifier la violence que subissent les hérétiques de l'islam (les chiites : en 1010, la communauté chiite ismaïlienne de Multan est massacrée par l'armée de Mahmud en 1005) ou les idolâtres hindouistes (les habitants de Somnath sont tués en masse en 1025) de la part de Mahmud surnommé Saïf ad-Daoulâ 'l'épée de l'état'. D'autres irruptions, celles des Huns notamment, ont sans doute été aussi violentes. Le fait nouveau, c'est que **pour la première fois, ces violences matérielles et humaines dont l'ampleur est indéniable sont consignées, transmises et mises au compte de l'islam**. La mémoire collective des Indiens s'en souvient encore. On cite toujours le saccage du temple de Somnath (Gujarāt, sur la côte du Kathiavar) en 1025, lors duquel Mahmud est censé avoir personnellement détruit le *liṅga* du temple et en avoir incorporé les débris dans les marches d'une mosquée de Ghazni. Les massacres sont indéniables, mais il est impossible de les quantifier ou même de les comparer avec d'autres. Ces événements sont source de mythologies et de contre-mythologies. En Inde, on dit et parfois on écrit que les musulmans ont commis un *génocide*. C'est par exemple le cas d'auteurs comme F. Gautier qui dans *Un Autre regard sur l'Inde* reproduit en français les thèses (parfaitement non justifiées historiquement) qui sont soutenues en Inde aujourd'hui par les tenants du fondamentalisme hindou.

Si la mémoire collective s'anime alors, c'est sans doute parce que, pour la première fois, les nouveaux venus ne se convertissent pas aux religions indiennes et réussissent dans une certaine mesure à attirer une partie des indigènes à cette foi étrangère. Dans la conscience hindoue contemporaine, Mahmud est une sorte d'Attila. [R. Thapar (2005) a montré que ce n'est que depuis un débat de 1843 à la Chambre des Communes que les événements de Somnath, de toute façon mal établis, ont pris de l'importance. L'auteur montre que, à partir de cette date, sur les ruines de l'édifice religieux, on a construit un monument politique. **La destruction du temple en 1025 est principalement un événement politique contemporain**. L'édifice politique remplace alors partiellement les monuments mythologiques qui avaient accompagné la reconstruction du temple. Aujourd'hui on oublie que, de tout temps, les rājas hindous ont détruit les stūpas, les temples jaïna, des mosquées et aussi des temples hindous des royaumes voisins. En fait, l'état de guerre récurrent qui existait entre les royaumes, quelle que soit la religion de leurs souverains, s'accompagnait souvent du pillage des monuments religieux dans le royaume vaincu, au moins de la confiscation de leurs richesses. La destruction et le pillage des temples hindous, bouddhiques, etc. par des souverains musulmans, un fait avéré, est seulement une partie de la réalité historique. Voir ci-dessous « L'invention de l'Inde par les Indiens », p. XXXX]

Il reste que l'Hindoustan n'est pas une terre de conquête pour Mahmud, seulement une réserve de pillage : à bon compte, les princes afghans viennent se ravitailler en richesses de tout genre. L'Inde du nord est une sorte de vache à lait, plutôt méprisable car peuplée d'infidèles et de toute façon incapable de s'organiser. Ces hommes des steppes n'y voient pas un centre de civilisation car la vraie culture est persane et les beaux lieux sont le Ferghānā, Samarcande, etc. Cette attitude perdure chez tous les dirigeants jusque (et y compris) les Moghols ; Bābur, dans le *Bāburnama*, ne laisse aucun doute sur sa détestation du pays qu'il vient de conquérir. Il se trouve que, vers 1000-1030, les pillards sont des musulmans ; les victimes ne sont pas seulement des hindous : si aujourd'hui on rappelle la destruction du temple de Śiva à Somnath et la mort de 50000 hindous, les bouddhistes et leurs monuments, et même d'autres musulmans ont aussi à souffrir de l'appétit de Mahmud et de ses troupes. En fait le sultan s'intéresse aux richesses, non aux hommes et à leurs religions. Si certains temples importants ou des villes (Kanauj) sont détruits, c'est qu'ils sont des lieux, comme aujourd'hui, où la richesse (or, pierres précieuses, etc.) et parfois le pouvoir sont concentrés. Tout récemment (juillet 2011), la découverte d'un trésor faramineux dans les réserves d'un temple du Kérala montre comment les temples ont de tout temps été des lieux où se concentrent les richesses. Les idoles des temples en or massif incrustées de pierres précieuses sont très attractives. Les rājas avaient souvent déposé dans les temples une partie des richesses qu'ils avaient eux-mêmes volées aux temples des royaumes voisins et à tous les *stūpa* bouddhiques et temples jainas, mazdéens, etc. **Les nouveaux venus ne font rien d'autre que de piller, à l'instar d'autres souverains, les richesses de leurs voisins incapables militairement**. De puissants royaumes hindous (celui du roi du Sindh, des Candellas de Khajuraho, etc.) sont pillés et leurs trésors emportés en Afghanistan. Les armées de Mahmud ravagent toute la plaine du Gange et le Gujarāt. Le sultan fait profiter Ghazni de son butin et sa cour comprend de grands intellectuels musulmans, dont Bîrûnî.

La violence des combats et l'étendue des destructions ne font aucun doute. Dès cette époque, les rājas font la preuve d'un grand courage allié à une incapacité militaire récurrente. La manière militaire de ces expéditions révèle les faiblesses indiennes. Les razzias sont le fait d'armées organisées qui commandées personnellement par le sultan Mahmud combattent les rājas indiens. Or ces batailles se déroulent selon un schéma qui va s'avérer récurrent : d'un côté la mobilité de la cavalerie, la ténacité des chefs et la discipline des troupes, de l'autre la supériorité numérique, l'emploi d'éléphants qui échappent à tout contrôle, la débandade des troupes croyant leur chef mort ou en fuite, etc. La bataille qui oppose Ānandapāla et Mahmud près de Peshawar en 1008 se déroule ainsi. Même si les victoires de Mahmud ne sont pas toujours aisées et que les rois hindous se sont personnellement bien battus, la structure des victoires des sultans (ou des autres envahisseurs) est fixée pour des siècles : jusqu'au 18e siècle, c'est-à-dire aux batailles menées à l'européenne, la rapide et légère cavalerie turque armée d'un arc (qu'ils utilisent sans descendre de cheval) l'emporte toujours finalement contre la cavalerie lourde, les éléphants ou les fantassins. Les

batailles importantes de l'histoire indienne comme Tarain (1192), les deux premières batailles de Pānīpat (1526 et 1556), Talikota (1565) et même Plassey (1757) suivent ce schéma autant qu'on le sait. [Il semble que Mahmud fut le premier souverain à être reconnu comme *sultan*, d'un terme arabe signifiant 'autorité'. Le mot a ensuite été adopté jusqu'aux Moghols pour désigner un souverain qui se veut indépendant. Les Moghols se disent *padishah* 'roi des maîtres', terme d'origine persane rendu le plus souvent par 'empereur']

La mort de Mahmud de Ghazni (1030) est suivie d'un lent affaiblissement de l'empire ghaznévide. Après la bataille de Dandanakan (1040), les Ghaznévides sont refoulés dans le Panjab où ils se maintiennent jusqu'en 1186. Les vrais successeurs de Mahmud, les Turcs Seldjoukides sont occupés à l'essentiel : ce qui se passe en Iran et au Ferghānā ; les entreprises de pillage de grande envergure cessent donc. La plaine de l'Indus (pas le Cachemire) reste seule acquise à des princes musulmans. Dans la plaine du Gange, malgré quelque 160 années de répit et la reconstitution de la richesse, les princes hindous ne tirent semble-t-il aucune leçon de cet épisode dévastateur. Le faible sentiment historique qu'on connaît chez les brahmanes de l'époque n'est peut-être pas étranger à cette attitude. Il demeure que l'islam avance maintenant jusqu'à l'Indus et que le Sind et le Panjab sont gouvernés par des souverains musulmans. **Lahore, fondée vers 1022, est la capitale de l'islam indien limité à la vallée moyenne de l'Indus**. Cette première implantation de Turcs iranisés marque le **début de la culture indo-persane**, en particulier de sa littérature. Le Cachemire demeure à l'écart (grâce à sa situation géographique ?) : le pays du brahmane Abhinavagupta, l'important théologien, philosophe et artiste, est alors gouverné par des rois bouddhistes, dont le plus fameux est Rāmapala ; Kalhaṇa dans la *Rājataraṅgiṇī*, la chronique des rois du Cachemire, rédigée vers 1148, témoigne de la vie du pays. Ailleurs, les princes hindous demeurent engagés dans leurs conflits permanents. Les grands rois Cholas du Tamilnad s'ils se constituent un empire au sud de la péninsule, mènent aussi des raids meurtriers dans les royaumes du nord. L'unité de civilisation sans unité politique, une réalité ancienne dans ces pays, s'avère une faiblesse quand les émirs musulmans venus d'Afghanistan vont décidément vouloir s'installer dans les pays indiens.

Le sultanat de Delhi.

Les événements de 1000-1030 semblent se répéter à partir de 1175. Des mercenaires turcs (des *mamluk* - les mamelouks -, parfois des esclaves émancipés) menés par Mohammed de Ghor - ville du centre de l'actuel Afghanistan - s'emparent d'abord de Ghazni. Poussés par leurs besoins financiers, de 1175 à 1190, ils s'emparent ensuite du Panjab ghaznévide voisin, Peshawar (1179), Sialkot (1185) et Lahore (1186). **En 1192, à la seconde bataille de Tarain, les troupes de Mohammed anéantissent la résistance rajpoute menée par Pṛthivirāj Chauhan**. Celui-ci est probablement tué sur le champ de bataille, mais la légende s'empare de lui et il devient l'objet de poèmes romantiques. Aux 19e et 20e siècles, quand se développent les nationalismes, on a officiellement demandé le " rapatriement" de ses restes mortuaires prétendument retrouvés. Roi d'Ajmer, Pṛthivirāj gouverne aussi Delhi : c'est là qu'un lieutenant de Mohammed, Kutb ud-din Aibak élève la première mosquée dans la plaine du Gange et fonde le sultanat de **Delhi, ville qui supplante durablement Lahore dans le rôle de capitale musulmane de l'Hindoustan**. Son gendre Iltumish, dont on peut voir le tombeau datant de 1236 à Delhi, obtient de Bagdad la reconnaissance du sultanat tandis que disparaît la dynastie ghoride. En quelques années, ces soldats ont conquis, non sans combat mais avec facilité, un empire qui s'étend du Bengale au Gujarāt et au Panjab, dans un cadre qui rappelle celui des Guptas et annonce celui des Moghols. Ils sont aidés par un flot de réfugiés venus d'Asie centrale et d'Iran parce que cette période correspond à l'avancée des armées de Gengis Khan (qui n'est pas musulman) en Asie centrale. En 1221, les armées mongoles sont sur l'Indus et occupent le Panjab durant le 13e siècle. L'Hindoustan est alors comme l'Égypte, un refuge pour les musulmans quand les califats sont ravagés. Pour autant, la guerre se poursuit durant tout le 13e siècle : les sultans de Delhi doivent constamment défendre leur suprématie militaire contre les autres ambitions des chefs turcs d'Afghanistan et contre les princes hindous (les Rajputs notamment) tandis que la menace mongole demeure constante. Pour la deuxième fois, l'Inde du nord est saccagée. Les monuments jainas du Gujarāt sont détruits ou pillés. Le bouddhisme, dont le déclin était bien

avancé, disparaît alors. L'université de Nālandā est détruite en 1197 par l'armée turque de Bakhtiyar Khilji, un général de Kutb ud-din Aibak qui conquiert le Bengale ; on rapporte qu'il fallut trois mois pour que s'éteigne l'incendie de la grande bibliothèque.
[Les circonstances de cet incendie sont discutées ; certains le mettent au compte des Turcs musulmans ; pour d'autres il semble que les moines survivants, ceux qui n'avaient pas fui au Tibet ou en Birmanie, aient tenté de reprendre l'enseignement ; c'est alors que des brahmanes hindous auraient incendié la fameuse bibliothèque... Il y a un projet, encore dans les limbes, de restaurer l'université ; le principe en a été accepté par le gouvernement indien.]

C'est après 1296 que les sultans de Delhi, surtout avec Ala ud-din Khalji (= Khalji) (1296-1316) et Mohammed Tughluk (1325-1351) réussissent à stabiliser le sultanat. Leur empire coïncide avec l'Inde du nord : il est à peu près dans les limites de l'empire Gupta. C'est alors que les souverains de Delhi se lancent à la conquête du Deccan selon la logique prédatrice qui les anime toujours. Ils peuvent profiter, surtout après 1306, du fait que la menace mongole s'estompe pour un temps. Khalji charge Malik Kafur d'organiser de grands rezzous dans le Deccan : en 1309-11, cet esclave converti fait la preuve de ses talents militaires en razziant tout le sud de la péninsule. Le succès de ces expéditions montre que la faiblesse militaire des rājas du nord n'était pas une exception. Etat prédateur, comme ses prédécesseurs, le sultanat a besoin des richesses, de numéraire, avec quoi il peut payer ses troupes mercenaires. L'autre moyen de financement est l'impôt et tous les sultans y ont recours, parfois systématiquement. Mais comme le note Ala ud-din Khalji, à 100 kms de Delhi, si l'on veut être obéi, il faut envoyer la troupe : ce constat vaut pour tous les temps pré-britanniques. La taille du sultanat est telle qu'**il faut un souverain mobile avec une armée mobile attachée à sa personne, capable d'exiger l'impôt sur un territoire immense, de menacer de manière crédible, de passer rapidement à l'exécution, et éventuellement d'aller piller les richesses chez les voisins.**
Tughluk tente de faire du sultanat une monarchie centralisée. Sa politique monétaire (monnaie de bronze garantie par le sultanat) est un échec. Comme son prédécesseur, il n'a pas les moyens d'imposer sa volonté loin de lui et de son armée. Il ne peut donc renoncer au caractère fondamentalement prédateur de son état. C'est cela qui le pousse à transporter sa capitale (avec leurs habitants!) jusqu'à Daulatabad 'La Ville de la Prospérité', une forteresse fameuse, au sud de la Narmadā : il entend piloter de sa capitale méridionale la conquête du Deccan. Il ne reste plus aujourd'hui que les enceintes ruinées d'une ville qui, comme plus tard Fatehpur Śikri d'Akbar, souffrit probablement du manque d'eau. Proche du Deccan, la ville est par conséquent éloignée de la plaine indo-gangétique, le cœur stratégique du sultanat. Les échecs répétés de Tughluk sont au mieux symbolisés par sa tentative de construire à Delhi, à côté du Kutb Minar, un minaret qui serait plus grand que celui de Kutb ud-din Aibak : on en voit encore les premières assises. Toutes ces tentatives avortées laissent sur place une aristocratie rompue à la langue et la culture persanes. C'est alors que vit Ẕiyāʾ al-Dīn Baranī (1285- après 1357), peut-être le meilleur historien de cette époque dont il est le témoin privilégié en tant que compagnon de Mohammed Tughluk.[112]
Le sultanat de Delhi reste un régime largement surimposé à la société générale ; les conversions donnent naissance à une minorité indienne musulmane, pas exclusivement urbaine. Mais, jusqu'à Firuz Shah Tughluq (1351-88) les brahmanes sont tenus à l'écart et ne collaborent pas avec l'administration (notamment fiscale) laquelle demeure dans les mains de l'entourage du sultan. Comme plus tard au temps des Moghols, on ne distingue pas entre l'administration de l'état et celle du trésor personnel du sultan. Dès lors, les sociétés traditionnelles (même quand une caste hindoue passe à l'islam) restent entre elles, n'interfèrent guère avec les événements politiques et militaires dont elles sont les spectateurs et ultimement les financiers. L'ouverture menée par Firuz Shah jointe à une politique de grands travaux est sans lendemain : ses successeurs doivent faire face au retour des Mongols. En 1398, les troupes de Tamerlan le Mongol saccagent Delhi et massacrent la population hindoue. Jamais le sultanat ne retrouve ensuite sa puissance. Le processus d'émiettement déjà commencé en est d'autant facilité. La dernière dynastie, celle afghane (et non turque) des Lodi (1451-1526) tente de reconstituer le sultanat dans sa première grandeur ; Sikandar Lodi abandonne Delhi au profit d'Agra pour se rapprocher des Rajputs toujours menaçants. Les opposants à Ibrahim Lodi, le dernier sultan, font appel à Bābur pour arbitrer. C'est sur le champ de bataille de Pānīpat que l'arbitrage est rendu.

Le sultanat de Delhi n'est pas le premier " état" à s'installer sur des terres indiennes après leur conquête victorieuse. Mais jusqu'alors, les étrangers (Grecs, Kouchans, Huns etc.) avaient vaincu, s'étaient installés et hindouisés. Avec les sultans, puis ultérieurement avec les *padishahs* moghols, les conquérants ne s'assimilent pas. Ils se tiennent à l'écart et cherchent avant tout à garder le pouvoir en s'entourant d'une armée de mercenaires à leur service. Leurs ennemis sont parfois des rois hindous, le plus souvent ce sont d'autres émirs musulmans. La bataille de Pānīpat (1526) oppose Bābur le timuride à Ibrahim Lodi l'afghan et l'un et l'autre sont musulmans, comme leurs troupes.

L'horizon guerrier et le personnel militaire du sultanat de Delhi, ses faiblesses (la moindre n'est pas l'absence d'une claire règle de succession et le risque permanent de coup d'état), la cruauté impitoyable de dirigeants dont certains sont hauts en couleur, un état de guerre quasi permanent assorti d'une atmosphère de suspicion : c'est ce dont les chroniques de l'époque et les récits des voyageurs nous entretiennent. En fait, parce qu'ils sont rédigés par des musulmans, souvent des étrangers à l'Inde (comme Ibn Battuta), ces récits sont très réducteurs : centrés sur les lieux et les personnes du pouvoir, ils ignorent le monde hindou ou le tiennent à distance. La seule grande exception dont la lecture, encore aujourd'hui reste instructive même pour l'Inde contemporaine est celle du *Livre de l'Inde* de Bîrûnî. Il tente de comprendre les habitants du nouveau pays que son souverain Mahmud de Ghazni a conquis. Bîrûnî n'est pas seulement un bon observateur des étoiles : il participe d'une culture arabo-persane qui est à son faîte et il se montre d'une rare perspicacité quand il s'essaye à comprendre le nouveau monde qu'il découvre. Malheureusement son ouvrage est rédigé avant 1030, sans doute près de Multan (Panjab), dans une région marginale pénétrée depuis longtemps par les cultures étrangères et ravagée par les combats. *Le Livre de l'Inde* ne s'intéresse qu'à la culture cultivée, celle des brahmanes avec lesquels Bîrûnî parle en persan, la langue qui jusqu'au début du 19e siècle est lingua franca dans les pays indiens. Dans ces limites, l'ouvrage se révèle l'un des meilleurs regards jamais portés sur la culture brahmanique ancienne.[113] Par ailleurs, le temps du sultanat est aussi un temps de prospérité économique et d'une culture qui emprunte la langue, ses intérêts et ses modèles au monde persan.

La dislocation du sultanat de Delhi et la formation de sultanats régionaux (après 1336).

Ces sultanats régionaux sont nés de l'incapacité structurelle des souverains du centre à maintenir durablement leur pouvoir sur la périphérie. Jusqu'aux Britanniques, le centre parvient à conquérir un empire (grâce à la cavalerie) mais ne parvient que difficilement à contrôler et administrer durablement les territoires conquis. Le sultanat de Delhi commence à se disloquer dès le premier tiers du 14e siècle (le sultanat du Bengale est indépendant dès 1336). La tendance centrifuge débute donc avant que les Mongols ne portent un coup fatal au sultanat de Delhi (1398). La dislocation du sultanat de Delhi ouvre une période de deux siècles qui ne s'achève qu'avec la prise de pouvoir d'Akbar. C'est un temps où l'histoire est non linéaire, où tout semble possible. Les pérégrinations du saint soufi Sayyid Muhammad al-Husayni alias Gesudaraz[114] 'Longues tresses' (1321-1422) sont exemplaires. Il fait notamment partie du flot des habitants de Delhi qui fuient la ville à l'arrivée de Tamerlan : après Gwalior, Iraj, Chanderi, Khambayat (Cambay), il se réfugie finalement auprès du sultan Bahmani à Bidur capitale de Firuz Shah Bahmani (1397-1422) dont il devient le mentor et l'ami. **Alors que la plaine du Gange est livrée au carnage et à l'anarchie, que le Bengale est surtout tourné vers l'est birman, le Deccan devient pour deux siècles le centre de l'islam indien**.
On doit distinguer entre les sultanats du nord et ceux du Deccan, ces derniers ayant une plus longue histoire. Chacun de ces sultanats " a produit plus d'histoire qu'il ne peut consommer localement" aux dires d'un historien. Parmi les sources disponibles, se détache pour cette période le *Tarikh i Farishta* de Mahomed Kasim Ferishta (1560-1620). L'ouvrage écrit en persan, composé à l'instigation du sultan Ibrahim Adil II de Bijapur, est originellement une histoire des musulmans dans l'Hindoustan depuis le 10e siècle jusqu'à 1612.[115] L'auteur passe en revue la vie et les hauts faits de chacun des sultans.

Les sultanats du nord

La dislocation du sultanat de Delhi s'effectue sur les marges. Au nord, vers 1360, émerge un sultanat au Cachemire. Durant toute son existence, il subit l'influence du monde turco-persan. Il connaît son apogée pendant le règne de Zayn al-'Abidin (c. 1420-1470). Il est connu pour son ouverture d'esprit : il demande aux brahmanes qui avaient fui les persécutions de son prédécesseur de revenir à Srinagar, fait restaurer des temples. Il est un des premiers souverains à installer un bureau des traductions : il fait ainsi traduire le *Mahābhārata* en persan. Un siècle plus tard, Akbar et ses successeurs vont aussi organiser des bureaux de traduction Après lui, le sultanat est disputé entre deux familles et en 1586, Akbar fait disparaître le sultanat et l'intègre dans l'empire moghol.

Les sultanats du Deccan.

De nombreux sultanats, plus ou moins éphémères et de toute façon aux frontières toujours disputées ont vu le jour sur les flancs sud et ouest du sultanat de Delhi. Chacun a une histoire particulière et a souvent laissé une empreinte durable ici ou là. Ainsi le modeste sultanat de Khandesh, fondé en 1388, dirigé par la dynastie Faruqi, réussit tant bien que mal à maintenir son indépendance face aux entreprises des puissants sultanats du Gujarāt et Bahmanī. Il disparaît seulement en 1601, conquis par Akbar. Les Faruqi, prétendument d'origine arabe, favorisent la venue des soufis à Burhanpur, leur capitale fondée en 1388. Ce sont ces facilités qui valent à la ville d'héberger une partie de la communauté Dawoodi Bohra qui y construisent le Dargaah-e-hakimi. La ville est restée jusqu'à aujourd'hui un point de ralliement pour cette riche communauté.

Un exemple : **le sultanat des Bahmanī** (ou Bahmanides).

Parmi les sultanats du Deccan, le sultanat des Bahmanides joue le rôle le plus important. Il est notamment connu pour son conflit durable et finalement victorieux, via ses cinq royaumes successeurs, avec le royaume de Vijayanagar au 15e siècle. Il est indépendant en 1347 quand Alâ ud-Din, peut-être d'origine afghane, se révolte contre le sultan de Delhi Muhammad bin Tughluq (1325-51) et réussit à fonder un royaume en se proclamant *bahman*, un nom qui évoque les anciens Achéménides. Il est ensuite dirigé par la dynastie des Bahmanides jusqu'à la fin du 15e siècle. Sa première capitale est Ahsanâbâd (aujourd'hui Gulbargâ) et à la mort de Alâ ud-Din en 1358, le royaume s'étend de la Krishna jusqu'à la Wainganga. Taj ud-Din Firuz Shah (1397-1422 alias Firoz Shah[116]), le véritable organisateur du royaume et peut-être le plus important des sultans bahmanides, fonde une nouvelle capitale à Muhammadâbâd (= Bîdâr, extrême nord du Karnataka, au N-W de Hyderabad). Finalement, au tournant des 15e-16e siècles, selon le processus habituel, la sécession de gouverneurs régionaux provoque l'éclatement du sultanat des Bahmanides en cinq sultanats régionaux qui ont aussi une riche histoire (voir ci-dessous, p. XXXX).

Dans le sultanat bahmanide, les souverains, quelle que soit leur origine, ont importé dans le Deccan la culture de Delhi, celle qui s'exprimait en persan et surtout en ourdou (*urdū*) : dès le 14e siècle, l'ourdou, un « argot militaire des musulmans né d'une combinaison du farsi [le persan] des conquérants et des langues locales », aujourd'hui une des langues principales du Pakistan et de l'Inde du nord, sous sa forme régionale (le *dakhani*) devient une grande langue littéraire. Le déclin du sultanat de Delhi conduit des soufis et des poètes à venir s'établir à Bîdâr, où ils peuvent recevoir les faveurs du sultan et des facilités pour leur fondations et confréries. Firoz Shah (1397-1422), connu pour ses guerres, est aussi célébré pour l'attention qu'il prête à la culture de son temps : il essaye d'attirer à sa cour des intellectuels du monde musulman, y compris ceux de l'islam lointain. Il est, selon S. Chandra, « déterminé à faire du Deccan le centre culturel de l'Inde »[117]. C'est ainsi qu'il commence la construction d'un observatoire près de Daulatabad. Son goût pour la poésie et l'histoire, son penchant pour le vin et la musique, et les nécessités de la guerre et du harem font de lui une figure éclectique, très caractéristique de son temps. Les princes et empereurs moghols ont suivi son exemple. Voici ce que dit de lui Ferishta vers 1606 :

> " Feroze Shah, chaque année, envoyait des vaisseaux depuis les ports de Goa et Choul pour s'approvisionner en produits manufacturés et curiosités de tous les coins du monde, et en particulier pour inviter à sa cour les gens connus pour leurs talents, ceux, observait-il

fréquemment, qu'il considérait comme les meilleurs biens de tous les pays. Il disait fréquemment que les rois doivent attirer autour d'eux les érudits et les gens de valeur venant de tous les pays, pour que grâce à leur commerce ils puissent sélectionner les perfections de chacun d'entre eux et, de cette manière, voyager dans le monde. Pour cette raison, les gens célèbres affluaient à sa cour et partageaient les largesses royales. Le sultan avait une mémoire si bonne qu'il pouvait parler de nombreuses langues ; il s'adressait toujours aux étrangers dans leur propre langue. Il lui suffisait d'entendre une fois quelque chose pour s'en souvenir ultérieurement. C'était aussi un bon poète et souvent il improvisait des vers. Il était familier de plusieurs savoirs, et aimait particulièrement la philosophie naturelle. Les samedis, lundis et jeudis, il donnait des exposés de botanique, de géométrie et de logique, en général le jour, parfois la nuit si les affaires le retenaient. On dit qu'il dépassait le sultan [de Delhi] Muhammad bin Tughluq pour ses compositions littéraires."[118]

Le second point caractéristique du sultanat est la large part laissée au milieu hindou : pour la première fois, des brahmanes du Deccan en viennent à administrer le pays, y compris financièrement, tandis que Firoz Shah est réputé pour les nombreuses femmes hindoues de son *haram* auxquelles il s'adresse dans leur langue ; l'une d'elles est la fille de Deva Raya I de Vijayanagar. Cette situation tient en partie au fait que la noblesse musulmane forme une minorité infime au milieu d'une masse d'hindous parlant principalement des langues dravidiennes. Il en résulte le fait que, beaucoup plus qu'ailleurs, les hindous ont pu accéder aux plus hautes et nobles fonctions. L'art bahmanide témoigne aussi de cette pratique politique que nous pourrions nommer œcuménique. À Bîdâr on peut voir notamment dans le palais royal (le Rangin Mahal 'Palais de couleur') des témoignages particulièrement réussis de l'art de l'époque. Malheureusement du *madrasa* que Mahmud Gawan, ministre, savant et marchand, fit construire, il ne reste que les murs : devenu un dépôt de poudre, il fut largement détruit par accident lors des guerres avec Aurangzeb.

Par ailleurs, la structure de la noblesse du sultanat est singulièrement complexe en fonction de ses origines multiples. Deux groupes se sont opposés : le premier, les Dakhanis, comprend des musulmans venus du nord, les rares convertis locaux et les Abyssins (noirs)[119] ; le second comprend tous les autres, réputés étrangers (*afaqi*s ou *gharib*s) : Arabes, Iraniens et Touraniens venus s'établir en Inde. Cette ouverture sur l'islam occidental se remarque par exemple dans la Jama Masjid de Gulbarga construite par un architecte à l'imitation, dit-on, de la mosquée de Cordoue. La lutte entre les factions fait en grande partie l'histoire du sultanat. Elle explique notamment la dislocation du royaume : en 1481 l'assassinat par les dakhani de Mahmud Gawan, d'origine iranienne, précipite le conflit. On voit qu'à cette époque comme plus tard il n'y a pas les " musulmans" et les " hindous". Les uns et les autres sont divisés en de multiples sectes ethno-religieuses qui, éventuellement, font des alliances de circonstance pour venir à bout des uns ou des autres. Il reste que ce sont, depuis le 14e siècle, toujours des musulmans qui sont en position dominante.

L'arrivée des nouveaux venus, facilitée par la façade maritime dont dispose le royaume (en gros les côtes de l'actuel Maharashtra avec le port de Goa) a eu des conséquences religieuses : les souverains fondateurs sont des sunnites et Sayyid Muhammad alias Gesûdarâz 'Longues Tresses', de la confrérie sunnite Chishtiyya, s'établit et meurt à Gulbarga en 1422. Mais par la suite, en fonction de la venue des Iraniens, l'influence chiite se fait sentir : c'est ainsi que, au début de ce même 15e siècle, se développe la confrérie Nimatullahiyya émanation du chiisme duodécimain. Ultérieurement l'influence chiite se développe d'autant que l'appui des Safavides d'Iran, des chiites, permet aux sultans indiens de résister un temps aux ambitions des Moghols sunnites. La présence des chiites sur le flanc sud de l'empire Moghol explique en partie l'existence d'une population chiite dans l'Inde centrale d'aujourd'hui. Deux des cinq sultanats issus de la dislocation du sultanat Bahmanī sont chiites.

La fragmentation politique du sultanat de Delhi et la formation des sultanats régionaux a-t-elle eu des conséquences économiques ? On a souvent opposé la prospérité du sultanat de Delhi, laquelle est indéniable, à la misère des sultanats régionaux, mais celle-ci est hypothétique. Le monnayage du sultanat de Delhi, en or et en argent, très abondant, en contraste avec la monnaie de cuivre mêlée d'argent des sultanats régionaux, va dans ce sens. En revanche, les récits des voyageurs et des

historiens, les monuments (même ruinés) témoignent en faveur de la prospérité, et même de l'innovation dans les sultanats régionaux. Du sultanat de Golconde issu de la dislocation du sultanat des Bahmanīs, la richesse est devenue légendaire, même en Europe où le personnage de " Aline de Golconde" fournit le prétexte aux opéras de Monsigny (1766) et Donizetti (1828). On s'accorde plutôt pour dire que cette période où se constituent les sultanats régionaux issus de la dislocation du sultanat de Delhi a été un temps de prospérité dans l'ensemble. Les sultans n'auraient pas réussi à construire tant de monuments dans des royaumes démunis.

Après 1481, le sultanat bahmanide se disloque à son tour.
- Le sultanat de Bijapur (du nom de sa capitale) est fondé en 1490 par Yusuf Adil Khan, précédemment gouverneur de Bijapur. La dynastie des Adil Shahi (1490-1686) règne sur l'ouest du Deccan, le pays marathe avec ses guerriers paysans ; en fait, en fonction des guerres perdues ou gagnées, les " frontières" du sultanat ont considérablement évolué. C'est Yusuf Adil Khan qui dut concéder aux Portugais la souveraineté sur Goa. Au 17e siècle, les sultans Adil Shahi doivent lutter contre les marathes de Śivājī, les nayaks de Bengalore et les Moghols. Devenu progressivement le " vassal " des Moghols en 1636, le sultanat est conquis par Aurangzeb en 1686.
Ces cinq sultanats ont constamment été en guerre entre eux, ou/et avec leurs voisins du sud (l'empire de Vijayanagar jusqu'en 1565), du nord (l'empire moghol à partir d'Akbar) ou de l'est (les rājas Gajapati de l'Orissa). Ils adoptent en fait un comportement assez semblable à celui des rājas.

Durant toute cette période, les textes littéraires de la fin du 15e et du début du 16e siècles distinguent entre trois pouvoirs péninsulaires ; c'est une tripartition qui a encore cours à l'époque portugaise :

- l'*aśvapati* 'le Seigneur des chevaux' est le sultan Bahmanide ou tous les souverains musulmans qui font la guerre principalement à cheval.
- le *gajapati* 'le seigneur des éléphants' désigne les rājas de l'Orissa qui, grâce aux forêts de leur royaume, pouvaient aligner les mastodontes par milliers. Vers 1430, la dynastie des Suryavamshi Gajapati, littéralement 'Seigneurs des éléphants de la dynastie solaire' se développe dans la région. Leurs souverains Kapilendra (1435-1467) et son fils Purushottama (1467-1497) sont régulièrement en conflit avec les rois de Vijayanagar pour le contrôle de la côte orientale.
- le *narapati* 'Seigneur des hommes' : il s'agit du roi de Vijayanagar. Même si ces souverains peuvent aligner autant d'éléphants ou de chevaux que leurs ennemis, ils peuvent surtout disposer d'un grand nombre de fantassins.

Toutes ces grandes puissances polarisent exagérément l'attention ; comme l'essentiel des sources dont nous disposons (annales, chroniques, inscriptions gravées sur la pierre ou le cuivre, sceaux, monnaies) sont des productions étatiques, on est comme naturellement amené à en parler et à sous estimer les sociétés des sectes religieuses, des temples, etc. qui vivent sur des rythmes différents et laissent moins de traces officielles. Dans les interstices des états, des centres religieux comme Bénarès au nord, Kanchipuram au sud sont anciens. Le culte royal de Jagannath[120] 'Seigneur du monde' fondé au 12e siècle par la dynastie Gaṅga à Puri gagne en importance au 15e siècle, notamment grâce au soutien de Kapilendra Gajapati. Le temple de Jagannath de Puri a à l'époque une fonction intégrative auprès des populations tribales de la région : on y honore les dieux tribaux qui trouvent leur place dans le culte de Vishnou. Le saint vishnouite Caitanya fait de Puri le centre principal de sa religion d'amour centrée autour de Krishna.[121] Autre puissance : Tirupati. Le temple de Veṅkateśvara (forme de Viṣṇu) qui y est construit est associé au royaume de Vijayanagar. Les dons des rois et des centaines de milliers de dévots venus de Vijayanagar et aussi des domaines des *gajapati* et des *aśvapati* assurent des revenus réguliers et font de Tirupati une puissance.
Bénarès, Kañchipuram, Puri et Tirupati sont des puissances non étatiques mais aussi mobilisatrices et fédératives que les états auxquels on accorde le crédit d'être les centres naturels d'organisation sociale. La faiblesse (relative) de l'information dont on dispose à propos de ces grands temples à date ancienne et la plus-value accordée par principe aux états brouillent la perspective. À cette

époque, des " états de nature politique" mais mal dégagés de la société voisinent avec des " états de nature religieuse".

L'empire de Vijayanagar (1346-1565)

L'empire a deux histoires fondatrices très controversées car sa gloire est aujourd'hui disputée entre ceux qui veulent s'approprier le prestige attaché au dernier grand royaume hindou, le seul qui longtemps a résisté victorieusement aux musulmans. Il est certain que cette présentation binaire, où Vijayanagar est le champion hindou face à l'islam conquérant, doit beaucoup au monde moderne et contemporain. La réalité vécue par les contemporains était plus nuancée.

Les origines

Le récit le plus ancien raconte l'histoire d'une famille de cinq frères dont Hahihara et Bukka sont les plus importants. Fuyant le pays telugu envahi par les armées du sultan de Delhi, ils viennent s'installer près de la future Vijayanagar où en 1327 ils sont prisonniers. Emmenés à Delhi, convertis à l'islam, ils reviennent comme représentants du sultan. C'est alors que sous l'influence du moine śaṃkarien Vidyāraṇya, ils se tournent à nouveau vers l'hindouisme. Rebelles, ils fondent Vijayanagar 'La cité de la victoire' comme pôle de la résistance hindoue. Harihara y est sacré en 1336 puis, après un concile à Śṛṅgeri, l'un des sièges des ordres monastiques fondés dit-on par Śaṃkara, Harihara est rituellement consacré. Cette histoire exemplaire, trop exemplaire, donne à la famille Saṃgama (le père des frères) une origine extérieure au Karnataka et fait de Vijayanagar une réponse directe à l'existence du sultanat. Les trouvailles récentes montrent plutôt la continuité entre les Hoyśala et la dynastie Saṃgama. Loin d'être une fondation de Harihara, la ville existait déjà avant 1336. Cette seconde hypothèse, la plus probable, rattache Vijayanagar au Karnataka. Les légendes fondatrices sont exposées sur place et par les historiens régionaux parmi lesquels les controverses vont bon train. Les deux nationalismes régionaux contemporains tentent de s'approprier la gloire d'avoir incarné la lutte contre l'islam. L'ouvrage de V. Filliozat, *Vijayanagar, Histoire et légendes* expose ces prétentions dans leur naïveté.

Nous manquons d'éléments pour démêler l'histoire et les légendes. Il est certain que la fondation de l'empire a résulté de la conjonction entre guerriers (Harihara, Bukka, etc.) et brahmanes (Vidyāraṇya, son frère Sāyaṇa, etc.) ; le fait n'a rien d'original. Ces personnages de légende ont pour le cas une existence historique. Par exemple le nom de Bukka est prononcé par Sāyaṇa, le grand commentateur du Veda, dans l'introduction de son commentaire à un Brāhmaṇa.

Il semble bien que rois et brahmanes associés aient, après le temps de la fondation, voulu, par des moyens différents, restituer ou maintenir la gloire des anciens royaumes et des anciennes connaissances. Après la fondation, le projet initial a pu être oublié au profit de la seule gloire royale et l'empire a connu des hauts et des bas, des changements de dynasties, etc. Il est certain aussi que la fondation de l'empire résulte indirectement des raids des sultans de Delhi dans le Deccan : les royaumes du Deccan ont été régulièrement envahis, à des fins de butin, par les sultans. Seuls les Hoyśala ont réussi à survivre et l'empire de Vijayanagar est largement leur héritier. Le royaume de Vijayanagar est la contrepartie politique du temple de Tirupati. Même si cette association n'est pas officielle, elle structure le paysage social du 15e et du 16e siècle. Comme d'habitude le plan politique, c'est-à-dire le royaume, s'avère finalement le plus faible maillon. Tirupati a perduré et demeure aujourd'hui le temple le plus riche et le plus puissant peut-être de toute l'Inde (les dévots y laissent leurs cheveux, objets d'un commerce lucratif).

À l'époque de Vijayanagar, le grand poète de langue telugu Tallapaka Annamacharya adresse des milliers de vers au dieu de Tirupati :

Nous mangeons de la nourriture
Nous portons des vêtements
Cela fait partie de ce jeu futile.
Le passé colle à notre corps.

Quand nous passons la porte,
Il y a la vérité.

Le mal ne s'arrête jamais,
Et il n'y a jamais assez de bien.
À la fin, le temps est un jeu.
Sur le sommet de la montagne, le dieu est roi.
Plus haut que les cieux,
Il y a la vérité.[122]

L'empire.
Le petit royaume devient un grand empire toujours à guerroyer avec ses voisins du nord, les sultanats issus de la désagrégation du sultanat de Delhi, particulièrement le sultanat Bahmanide, ou à réprimer quelque révolte des gouverneurs. Ainsi Krishna Deva Raya (1509-29), un grand guerrier et le plus célébré des souverains de Vijayanagar, réussit lors de la bataille de Raichur (1520) à vaincre la coalition des sultanats du Deccan emmenés par Mohammed Shah Bahmani. À l'issue de sa victoire, il réinstalle le vaincu sur son trône ce qui lui vaut l'épithète curieuse de *yavana-rājya-sthāpana-ācārya* 'Maître de l'établissement du « sultanat »'.
[Je traduis librement l'expression *yavanarājya*, littéralement 'royaume des Grecs' (*yavana* = ionien). Le mot, à partir d'une désignation originellement dirigée vers les Grecs, a fini par désigner tous ceux qui venaient de l'ouest. Il a ultérieurement été concurrencé par le terme Farangi (Portugais) qui a désigné spécifiquement les Européens. Cela permet de remettre en perspective l'usage des mots sanskrits ethniques. Ne saurait-on pas qui sont ces *yavana*, qu'on pourrait imaginer une invasion grecque or il s'agit d'un sultan turc de langue persane.]
Quelques années plus tard, Ariya Rama Raya doit guerroyer pour réprimer la révolte des gouverneurs (hindous) de Travancore et de Candragiri.
Le roi est et doit être, comme tous les rājas et les sultans, un chef de guerre victorieux ; beaucoup d'entre eux sont des généraux usurpateurs. Les derniers rois entretiennent une armée assurément très nombreuse : le roi est *narapati* 'seigneur des hommes'. Domingo Paes, le marchand portugais qui visite la capitale en 1522 - dont il estime la population à un demi million - alors que sous le règne de Krishna Deva (règne : 1509-1529) l'empire est au faîte de sa puissance, parle d'un million de soldats continuellement en armes et de la possibilité d'en réunir deux millions.[123] Même si ces chiffres sont probablement exagérés, ils ne sont pas fantaisistes alors que l'ensemble de l'Inde compte peut-être 100 millions d'habitants au 16e siècle. D. Paes observe la manière expéditive et efficace de Krishna Deva Raya dans les affaires de l'état et de la société : " Le roi maintient la loi en tuant", observe-t-il. Le vol est puni par l'amputation du pied ou de la main et les meurtriers sont exécutés. Krishna Deva semble être aussi un bon administrateur et il y a peu de villes de l'Inde du sud dont les temples n'ont pas été restaurés à l'initiative du roi. Il patronne la littérature telugu et est lui-même un poète. Il est un bon exemple de ces rois qui conjuguent l'art des lettres et l'art de la guerre. On a érigé sa statue moderne à Hyderabad (Andhra-Pradesh), la capitale du pays telugu. D. Paes note que le roi, vishnouite, respecte tous les cultes. Sinon, l'empire est, à l'exemple de ses prédécesseurs, et de ses successeurs moghols, le cadre d'intrigues de palais où se côtoient usurpateurs talentueux et fils incapables.

Le sanglier, emblème des rois de Vijayanagar.
(visible sur le tableau généalogique des dynasties, temple de Virupakṣa, Hampi)

Situé au sud de la péninsule, disposant d'une double façade maritime, le royaume s'appuie d'abord sur les marchands kéralais et surtout gujarātis établis dans tout l'Océan Indien. Les interdits brahmaniques pour le commerce international laissent depuis longtemps le champ libre aux marchands jainas, chrétiens et musulmans. Le sultanat du Gujarāt forme une manière de thalassocratie à l'époque (G. Bouchon), une réalité rarement observée dans la péninsule. Au 16e siècle, s'ajoutent les nouveaux venus, les Portugais. Goa conquis par les empereurs de Vijayanagar en 1370, passe aux Bahmanides en 1469 pour devenir portugais en 1510 : dès lors, c'est par Goa que transitent les chevaux si nécessaires à la guerre, ainsi que des armes. Les Portugais éliminent ou limitent fortement les Gujarātis dans le commerce international au 16e siècle (ils les taxent) et rendent entre 1510 et 1565 un grand service à Vijayanagar. Au début du 16e siècle, quand l'empire est assurément prospère et en impose à ses visiteurs portugais, c'est qu'il draine à son profit une partie de la manne provenant du commerce international. On est encore à une époque où les producteurs s'enrichissent autant que les marchands ; c'est ce qui changera lors de la colonisation à la fin du 18e siècle.

Par ailleurs, si Vijayanagar est le dernier grand royaume dont les souverains sont hindous, la présence islamique se fait sentir partout, y compris dans le système de gouvernement. Les ruines du palais royal le montrent dans l'architecture. Si le plan des appartements du roi épouse la forme d'un lotus, la construction relève en partie de l'art islamique. La ville est aussi peuplée de musulmans (leur mosquée subsiste) et l'armée comprend une cavalerie montée par des soldats turcs. Les peintures de Tirppudaimaruthur montrent l'armée de Vijayanagar en ordre de marche. Les rois de Vijayanagar ne sont pas que les ennemis des sultans ; occasionnellement, ils sont aussi leurs alliés. Par exemple, le dernier empereur, Rama Raya, est en 1557 l'allié d'Ali Adilshah de Bijapur et de Baridshah de Bidar quand le sultan de Bijapur envahit le sultanat d'Ahmednagar. En fait Vijayanagar lutte contre ses voisins, quelle que soit la religion du souverain. C'est ainsi qu'ils sont régulièrement en guerre avec les Gajapatis d'Orissa ; c'est notamment le cas de Krishna Deva Raya. Principalement l'empire s'est constitué en conquérant les petits royaumes du sud de la péninsule, principalement hindouistes. L'empire de Vijayanagar est de fait dirigé par des rois hindous, mais il pratique la cohabitation culturelle avec le monde islamique : l'appareil fiscal et militaire de Vijayanagar apparaît proche de celui des Bahmanides voisins. La disparition de Vijayanagar après Talikota (1565) ne résulte pas d'une volonté d'un islam conquérant ou d'une défaite hindoue, mais des luttes politiques entre états régionaux : c'est une simple affaire de politique et la coloration religieuse de la guerre est seconde. C'est aujourd'hui qu'on présente l'empire comme le champion de l'hindouisme, glorieux mais finalement vaincu par l'islam.

Le Palais du Lotus à Hampi (Vijayanagar) photographié en 1856 par A. Greenlaw[124].

Une chute brutale (1565).
L'empire ne succombe pas pendant les nombreux moments de faiblesse causée par des querelles dynastiques ; elles sont pourtant récurrentes : entre 1336 et 1565, date de sa chute, on compte cinq dynasties. La dynastie originelle, celle des Saṃgama, est éliminée en 1485 et ensuite quatre dynasties se succèdent à la suite de l'assassinat du souverain. Ainsi le dernier roi, Aliya Rama Raya (règne : 1542-1565), est-il d'abord le ministre brahmane du roi précédent qu'il élimine pour monter sur le trône. Ces changements dynastiques sont des moments critiques et par chance, ils coïncident avec des temps de faiblesse ou de désunion chez les sultanats voisins.
Une guerre comme les autres et une bataille perdue, contre toute attente, à Talikota[125] (près de la Krishnā, le 25 jan. 1565, mais le lieu précis est discuté) déterminent la brutale et soudaine disparition de l'empire : alors que le combat s'engage et que les armées de Vijayanagar semblent devoir l'emporter sur l'armée coalisée des sultans, deux généraux musulmans, les frères Gilani précédemment au service du Sultan Adil Shah, font brusquement défection avec leurs troupes et passent à l'ennemi. Il est vrai que la présence des musulmans dans le camp de Vijayanagar permettait aux sultans d'être parfaitement renseignés sur les mouvements de l'armée et sur l'esprit des dirigeants. Il semble aussi que l'artillerie des sultans ait fait mouche.
La défaite sur le champ de bataille est surtout causée par une faiblesse structurelle dans le commandement : une fois tué l'empereur Rama Raya trop exposé, lent car cacochyme et se déplaçant dans une litière, l'armée se débande. On allègue aussi une certaine arrogance : les empereurs sont habitués à la victoire. Leur confiance est telle que la capitale vidée de ses hommes est laissée sans défense.
[Si la défaite de Talikota est très discutée dans ses causes, c'est qu'elle est une épine dans la conscience nationale et nationaliste. Si l'on insiste sur la défection des frères Gilani présentés comme des traîtres à leur souverain, c'est qu'on en fait les prototypes des musulmans qui, au moment décisif, trahiront l'Inde... À propos d'un article d'un historien décrivant la bataille, un commentaire contemporain lu en ligne est caractéristique et montre comment les faits anciens sont réinterprétés aujourd'hui : « Voilà de l'histoire bien expliquée. Tant que et jusqu'à ce que nous, hindous, nous réveillions de notre attitude apathique devant l'histoire et ses leçons, et travaillions pour le but commun d'unifier l'Inde, l'histoire se répètera et nous refoulera de sa vague violente. Nous devons comprendre le danger du terrorisme islamique. »]

Après la défaite sur le champ de bataille, la capitale située à la frontière est rapidement investie par la cavalerie des sultans. Deux jours après Talikota, elle est systématiquement pillée et détruite. Il a donc suffi que les princes musulmans s'unissent pour qu'un empire réputé très puissant, ignorant

ses faiblesses, s'écroule subitement : une bataille est perdue, la guerre est perdue, le royaume est perdu, tout est perdu. Bien que la famille du dernier souverain réussisse à se maintenir ici et là, la ville de Vijayanagar est anéantie et devient un champ de ruines que réinvestissent les paysans du village de Hampi. D'autres petits royaumes hindous se constituent ou reprennent leur autonomie car les sultans n'en profitent pas pour étendre leur territoire : ils se sont débarrassés d'un ennemi au sud, tandis que, au nord, le jeune roi moghol, Akbar, est déjà une menace.
Aujourd'hui les ruines et le village sont envahis par les touristes et dans les larges allées où défilait l'armée et où l'empire se donnait en spectacle les efforts des archéologues (et du descendant du dernier empereur) se heurtent à l'investissement du site par tous ceux qui veulent profiter de la manne touristique.

Les Moghols.

(1526-1739)

Les princes moghols prennent le pouvoir en 1526, après qu'à **Pānīpat** (21 av. 1526), au nord de Delhi, Bābur (1484-1530) défait avec ses canons et ses canonniers turcs le sultan de Delhi et ses éléphants de combat. Canons contre éléphants : l'artillerie, rapidement diffusée depuis le monde ottoman, est nouvelle dans cette partie du monde, et c'est elle qui décide de l'issue du combat. La bataille inaugure un autre cycle impérial de conquête et de déclin.
Comme à Tarain, les 1500 éléphants de combat, cette fois-ci effrayés par le son des canons, se débandent et fuient. La supériorité numérique écrasante d'Ibrahim Lodi (il dispose d'environ 100.000 hommes contre 12.000 à Bābur) se retourne contre lui quand le désordre puis la panique s'en mêlent. Pānīpat reproduit un schéma bien connu. Fait très représentatif : les deux armées qui se battent à Pānīpat sont commandées par des princes musulmans. L'Inde hindoue est déjà devenue un objet d'histoire : les rājas sont alliés ou spectateurs. Bābur n'est pas un inconnu dans les pays indiens. Faute de pouvoir reconquérir le Ferghānā, dont il hérite en 1494 mais qu'il ne parvient pas à conserver, il conquiert Kābul et l'Afghanistan en 1504. Toujours à la recherche d'un empire, il s'implique dès lors dans les affaires indiennes. À partir de 1519, il monte quatre expéditions dans le Panjab. Après Pānīpat, il entre à Delhi où il se proclame '*padishah* de l'Hindoustan', l'Hindoustan étant le nord de l'Inde actuelle, la plaine indo-gangétique. Humāyūn, le fils de Bābur, s'empare du trésor d'Ibrahim Lodi tandis que les princes de Gwālior lui offrent le diamant Koh-i-Nur, rapporté du sud de l'Inde par Malik Kafur vers 1304. Ce symbole suit les vicissitudes du pouvoir. Pour autant, Bābur n'est qu'un vainqueur heureux et il doit se battre constamment. Le 17 mars 1527, à Kanwāh (Khanwa, 60 kms à l'ouest d'Agra), Bābur et sa petite armée viennent à bout de la coalition rajpute de Rāna Sānga. C'est après Kanwāh que le pouvoir de Bābur est établi. Néanmoins, Bābur meurt rapidement (1530) et son fils Humāyūn qui lui succède est miltairement moins habile. Vaincu par l'afghan Sher Khān Sūr (plus tard Sher Shāh Sūr) en 1540, il doit s'exiler en Perse : il ne revient en Inde qu'en 1555 pour mourir d'accident l'année suivante. **En 1556, Akbar (1543-1605) son fils de treize ans lui succède alors. C'est lui qui établit durablement le pouvoir moghol et la dynastie qui règne de fait jusqu'à 1739, puis nominalement jusqu'en 1858**. La date 1739 correspond au premier sac de Delhi qui manifeste clairement le déclin moghol déjà amorcé du vivant même de Aurangzeb, le dernier Grand Moghol (mort en 1707). La vie aventureuse de Bābur est contée dans le *Bābur Nāma*, rédigée en turc par Bābur lui-même, un ouvrage pour lequel nous disposons de l'excellente traduction de J.-L. Bacqué-Grammont, *Le Livre de Babur*.

Les empereurs Moghols sont d'origine turque, de culture persane, de religion musulmane et de résidence indienne. Ces quatre caractères, articulés et hiérarchisés, disent la nature de leur pouvoir et s'expriment par les quatre langues qu'ils sont appelés à parler. **Ils parlent turc à leur mère et à leurs généraux, persan à leurs poètes et à l'administration, arabe à leur Dieu, éventuellement ourdou à leurs sujets.**
1. Leur famille est apparentée aux Turcs, à Tīmūr Leng (Tamerlan) et aux Mongols. C'est le cas personnel de Bābur descendant de Tīmūr par son père, de Chingiz Khān (Gengis Khan ci-dessous) par sa mère. *Moghol* ou *Mughol* sont les formes iranisées de *Mongol*. Eux-mêmes se font appeler Chaghatāyids, du nom du second fils de Gengis Khan, Chaghatāy. Aujourd'hui, en Inde on les présente comme empereurs de l'Inde, etc. En fait, ils ont subi l'Inde, celle du nord appelée l'Hindoustan, et leur cœur, jusqu'à Aurangzeb, est resté fidèle aux steppes lointaines et aux oasis du Ferghānā, à Samarcande et Bukhāra acquis et perdu deux fois par Bābur. Faute de Samarcande, Bābur s'est fait enterrer à Kābul. Mais la *wilâyat*, la patrie, c'est le Ferghānā, et dans le corps de dignitaires qui entourent le souverain, les grades les plus élevés vont, après les princes impériaux, aux Touraniens natifs de l'Asie centrale (non aux Arabes, les premiers musulmans en Inde, dont certains se prétendent descendants du prophète). La politique étrangère des Moghols regarde vers l'ouest : l'empire est fermement établi sur les plateaux afghans, même si les chefferies afghanes sont constamment en train de s'émanciper. Elle se soumettent au plus fort, les Persans, les Uzbeks, les Moghols, les Britanniques et dès qu'elles le peuvent, elles prennent le large et deviennent

conquérantes. En 1672, les Afghans anéantissent une armée moghole près de la passe de Khyber : il n'y a que quatre survivants ; en 1842, les Britanniques vont vivre le même cauchemar.
L'*empire moghol*, c'est moins un territoire soumis (il n'y a pas de *Mogholie), que l'ensemble des peuples soumis par la force des souverains moghols et le demeurant tant que la menace est crédible. Et ces souverains aspirent à revenir en Asie centrale où régulièrement ils envoient des armées. Les cartes, si elles montrent bien que l'empire moghol fut à cheval sur l'Inde du nord et les plateaux de l'Afghanistan, surestiment la dimension territoriale. L'empire n'a jamais occupé le territoire de l'Inde actuelle et les *padishahs* n'ont jamais pensé ou dit qu'ils étaient empereurs d'une Inde qui, à l'époque, n'existait pas. L'expansion dans le Deccan, y compris dans le nord du Deccan, a toujours été éphémère et disputée.
En tant que Turcs, héritiers des clans timourides, les princes moghols sont des chefs militaires. Bābur recommande à son fils : « Gouverne par le sabre, non par la plume ». Bābur et ses successeurs jusqu'à Aurangzeb sont personnellement des guerriers. Cela répond à la nécessité. Aucun souverain moghol n'est assuré de son trône : il faut s'en emparer par la guerre, puis constamment mater quelque révolte d'un feudataire lointain, dont les plus dangereux sont les Afghans, les Marathes et les Rajputs, les mêmes que les Britanniques affrontent quelque trois siècles plus tard. Aucune fidélité n'est acquise, surtout pas celle de la famille impériale. De plus les *padishah* doivent toujours montrer leur valeur militaire personnelle. C'est la démonstration de capacité militaire qui cause l'attachement de l'armée recrutée dans l'Hindoustan mais surtout sur les plateaux d'Asie centrale. Leurs succès militaires, les Moghols les doivent à leur cavalerie légère très mobile et très entraînée. Cette dimension militaire du pouvoir moghol, fondée sur la vocation guerrière des clans turcs et afghans, est l'épine dorsale de leur souveraineté. Ils sont *padishahs* de l'Hindoustan parce qu'ils sont des guerriers vainqueurs. Dès que cette qualité est mise en cause, leur pouvoir chancelle. Alors que Louis XIV l'exact contemporain d'Aurangzeb, ne participe à la guerre que de loin, les princes moghols sont sur le champ de bataille. Louis XIV peut gagner ou perdre des batailles, il n'en reste pas moins roi. En revanche, il suffit qu'Humāyūn perde deux batailles (1539 et 1540) pour qu'il perde son pouvoir et la majorité de ses appuis, et doive fuir en Perse. Presque tout le monde l'abandonne et il ne doit sa survie et son retour qu'à l'aide intéressée du Shāh de Perse.
Les multiples révoltes des frères, demi-frères ou fils que subissent les empereurs en place tiennent à cette dimension timuride des Moghols : **le pouvoir est toujours à prendre par le plus fort de la famille**. Or le jeune fils peut être meilleur que le père vieilli sous le harnois, le frère cadet être meilleur que l'aîné. Beaucoup des fils essayent et parfois réussissent à détrôner leur père : le futur Jahāngīr s'y essaye contre Akbar, Shāh Jahān contre Jahāngīr et Aurangzeb tient son père Shāh Jahān prisonnier à Agra, prend sa place et élimine ses frères moins capables. De toute façon, chaque fils sait ce qui l'attend s'il a des frères et il prend les devants s'il le peut : l'armée se rallie au plus fort et lui assure le trône. C'est dans cette perspective que le *padishah* doit toujours se montrer à son peuple : le récit de Jean-Baptiste Tavernier montre bien que paraître est essentiel. Le souverain se montre, montre qu'il est fort, en bonne santé ; comme les rois hindous, il est bien que l'empereur exerce sa virilité, que vise à soutenir l'usage d'aphrodisiaques. Le contraste entre les quatre fils de Shāh Jahān est exemplaire : écartons Shah Shuja et Murad Bakhsh : sans démériter sur le plan militaire, le premier ne connaît guère que le Bengale et à Delhi on dit de lui qu'il est chiite (un trait persan, non timuride) ; le second, gouverneur du Gujarāt et bon militaire, mène une vie dissolue et l'on doute de ses capacités de chef. Il se joint à Aurangzeb qui finalement le fait mettre en prison puis exécuter (1661). Reste l'aîné Dārā Shukoh (alias Muḥammad Dārā Shukoh 1615-1659) : fils aîné de Shāh Jahān et de Mumtāz Mahal, on pense qu'il est le futur *padishah*. Il gouverne avec succès le Panjab, une province clef, toujours menacée, à la limite de l'Hindoustan et des plateaux afghans ; mais, bien que brave, c'est un piètre militaire : commandant trois expéditions contre les Persans (1639, 1642 et 1653), à chaque fois il est incapable de reprendre Kandahar. Il n'a guère la prestance d'un chef et manque de diplomatie. Son frère lui reproche même d'être couard. C'est surtout un homme de grande culture, ouvert sur le monde hindou. Il est notamment connu pour avoir fait traduire les *Upaniṣad* en persan (via le hindī de l'époque). Le dernier fils, Aurangzeb (Aurangzīb, 1618-1707), peut-être un musulman exemplaire, est surtout un homme de guerre éprouvé et décidé. Au pays des Moghols, entre un maître de culture et un maître de guerre, le pouvoir échoit au

guerrier. Aurangzeb n'est pas long à détrôner son père et à se débarrasser de ses frères. Dārā Shukoh puis Aurangzeb vainquent les armées de Shah Shuja qui doit finalement fuir vers l'est où il meurt trahi et torturé avec toute sa famille en 1660. Quant à Dārā Shukoh, à deux reprises (à Samugarh près d'Agra, puis à Deorai), il est défait et trahi : mal organisée, son armée est battue par celle d'Aurangzeb, bien entraînée et bien commandée. Comme dans de nombreuses batailles indiennes, il y a une histoire d'éléphant. Alors que Dārā semble vaincre, un traître et flatteur le fait descendre de son éléphant et monter à cheval ; on croit le prince mort : les troupes abandonnent le combat. Tandis qu'il essaye de gagner la Perse, trahi par son hôte Malik Jīvan, il est livré, ramené à Delhi, jugé car accusé d'hérésie par les *ulema* et finalement décapité avec l'un de ses fils en août 1659 par un esclave qu'il avait autrefois mal traité. Toute cette histoire, assez bien connue, est notamment racontée par F. Bernier (1620-1688), témoin direct de ces événements et par ailleurs médecin personnel d'Aurangzeb. La confrontation entre Dārā et Aurangzeb montre le côté viril des Moghols : **le Grand Moghol *peut* être un lettré, mais il *doit* être un *chef* de *guerre*.** Cette dimension militaire et virile est fondamentalement turque ou timouride.
Si les Moghols sont des souverains, chefs de guerre et vainqueurs, idéologiquement ils légitiment leur pouvoir, non via l'islam, mais par leur ascendance : via Bābur, ils sont issus par les femmes de Gengis Khan et par les hommes de Tamerlan. Et Gengis Khan « un loup bleu né avec son destin fixé dans le ciel supérieur et sa femme est la biche fauve » est lui-même descendant du soleil dont les rayons ont fécondé son épouse humaine. Cette sacralité solaire, qui n'a rien de musulman, s'exprime très concrètement dans le mode d'administration de l'empire. C'est en se référant à la loi mongole de Gengis Khan (la *yāsā*) que le *padishah* rédige des décrets (les *zawābit*) qui ont force de loi.

2. La seconde dimension de la personnalité des Moghols est persane. Elle est plus connue que la dimension turque et timouride parce qu'elle passe à travers des œuvres d'art que l'on connaît et apprécie encore. Cela vaut pour l'architecture (le Tāj Mahal à Agra et beaucoup de monuments admirables dans notre goût), l'art des jardins (Lahore), la musique (le sitâr est d'origine persane et la théorie des *rāga*, même si le nom est sanskrit, est aussi d'origine persane), la peinture (les miniatures) et la littérature. Des jardins, mal entretenus depuis des siècles, nous avons une connaissance par les miniatures de l'époque. Même si dans chaque domaine, le style est original, le modèle est persan qui est la langue de cour, celle de l'administration. Lescallier déclare en 1797 que « le persan est le français de l'Inde ». L'écriture arabo-persane est diffusée depuis le 8e siècle, y compris pour le sanskrit. Ce n'est qu'au tout début du 20e siècle qu'on impose la nāgarī comme « écriture nationale » de l'Inde nouvelle. À la cour des grands Moghols, il y a un « parti persan », d'autant que des ministres et des épouses des empereurs sont d'origine persane. C'est le cas de **Nūr Jahān**, l'épouse de **Jahāngīr**, le successeur d'Akbar, qui de fait dirige l'Empire quand, après 1624, son mari sombre dans l'alcool ; la célèbre **Mumtāz Mahal** est la nièce persane de Nūr Jahān. Même le mot *moghol* adopté très tôt pour désigner la dynastie est persan, étant la forme persane du nom des Mongols. Même si, sans doute par politique, les *padishahs* ont parfois intégré des éléments hindous dans leurs constructions (ainsi à Fatehpur Śikri), l'éphémère capitale d'Akbar, leur mode de vie est d'abord persan ainsi que la plupart de leurs références culturelles. Politiquement, ils regardent (sauf Aurangzeb) prioritairement dans cette direction.
L'administration moghole et la langue persane ont à partir du seizième siècle joué le rôle de cadre unitaire, de culture commune, sinon à l'Inde, du moins à l'Inde du nord et cela bien après la chute effective des empereurs. Le premier royaume qui se définit comme " royaume hindou", selon M. Gaborieau, est le Népal de 1854 : la nature de cette hindouité n'est pas claire ; en revanche, c'est en suivant les cadres de l'administration moghole que s'organise, sans le dire, cette hindouité proclamée. Quand au milieu du 19e siècle, l'ourdou remplace le persan et que l'administration britannique a remplacé l'administration moghole, la porte s'est ouverte à la fois à l'Inde à une prise de conscience nationale, et donc au conflit interreligieux.
Certains historiens voient dans l'opposition du clan turc (alias touranien ou timuride) au clan persan une des raisons du déclin des Moghols. Cela n'est guère crédible car cette opposition a toujours existé depuis Bābur et aussi pendant la période des Grands Moghols.

3. La troisième épithète des *padishahs* est musulmane, liée à l'arabe, langue religieuse. Les questions religieuses ont eu une certaine importance dans l'empire et ses marges. Mais jusqu'à Aurangzeb, elles n'ont pas été déterminantes : si la période des razzia (entre 1000 et 1200 dans le nord, au-delà dans le sud) a été éprouvante pour les cultes indiens (pas seulement hindouistes), il n'y a jamais eu de guerre de religion comme on en a connu entre chrétiens ou entre chrétiens et musulmans. Les destructions des temples et les massacres de la période des razzia sont indéniables. Mais si l'on peut s'en souvenir c'est parce que les princes musulmans l'ont dit et fait dire : tuer des infidèles, détruire leurs lieux de culte comme Somnath (Gujarāt) étaient ainsi parés d'une motivation religieuse qui légitimait islamiquement leurs rapines.. En fait ce sont les temples et les villes gorgés de richesses qui subissaient ces razzia (Multan, Mathurā, Kanauj etc.). Le caractère non hindou accroissait le ressentiment des vaincus ainsi qu'en témoigne à plusieurs reprises Bîrûnî : « Mahmoud
Cette période de razzia ne dépassa pas le temps de constitution de l'empire. La situation actuelle où règne une sourde hostilité entre les uns et les autres (qui n'exclut pas à l'occasion de bonnes relations interpersonnelles), l'existence de fondamentalismes hindou et musulman est récente. À l'époque des Moghols, le sentiment d'être hindou n'existe pas : les uns sont śivaïtes, d'autres sont vishnouites. Surtout, la dimension que nous nommerions religieuse (croyance en tel Dieu, théologie et liturgie, etc.) n'est pas principale. La religion est inséparablement liée au groupe auquel on appartient : on est de tel groupe et non de telle foi. Un bon exemple est celui des Meo étudiés exemplairement par R. Jamous. Cette communauté musulmane revendique hautement sa spécificité d'hindous convertis. En fait les Méos sont des musulmans sur le plan que nous nommons religieux et des hindous socialement. À cela près qu'on ne distingue pas les deux et que la dimension sociale nous apparaît principale. En fait, à la lecture des Mémoires des uns et des autres, la religion semble une dimension de la communauté. Les Rajputs sont d'abord Rajputs et en tant que tels ils sont hindous, sectateurs de tels dieux.
Il demeure que les Moghols sont des musulmans sunnites et que, à l'intérieur de leur communauté, s'écarter de cette orthodoxie est possible, mais un peu dangereux. Tant que Dārā Śukoh est promis à l'empire, son intérêt pour l'hindouisme, etc. n'est certainement pas bien vu par les oulémas. Mais son attitude est possible et tolérée. En revanche, quand il est militairement vaincu, il est exécuté à l'issue d'un procès pour hérésie. Être chiite signifie relever du parti persan et les Timourides et l'armée en général voient cela d'un mauvais œil s'agissant du *padishah*. Quand le puissant et respecté Akbar, à la fin de sa vie, tente d'imposer un islam renouvelé (plus qu'une nouvelle religion comme on dit parfois) il suscite l'opposition des oulémas et des fractions timourides attachés au sunnisme par tradition. Ce qui est déterminant c'est de demeurer au sein de sa communauté et donc de respecter la religion dominante.
La dimension musulmane du pouvoir moghol est donc évidente mais elle n'est pas, jusqu'à Aurangzeb, particulièrement déterminante. Cela se marque par le fait que jamais le *sadr al-sudûr* 'éminence des éminences' (sorte de ministre des cultes) ne l'emporte sur le *diwân* (ministre des finances) et le *mîr bakhshî* (chef des armées et des fonctionnaires d'empire). Les deux derniers sont toujours à court d'argent et n'ont de cesse de le prendre dans la caisse religieuse. Clairement la sphère profane gouverne. La politique moghole est de ne pas se mêler des affaires des autres religions. On entend parler à propos des Moghols, notamment de la part de certains historiens pakistanais acquis par principe à la cause des Moghols, de sécularisme (*secular*), de tolérance, etc. Ce faisant, on ne serait pas loin de notre laïcité. Toutes ces notions sont anachroniques. Nous pouvons juger que les Moghols (ou les hindous : la tolérance de l'hindouisme est une autre litanie anachronique) étaient tolérants. Cette notion a du sens à nos yeux et prend sa place aux Indes dans le combat politique contemporain. En revanche, parce que les sultanats, l'empire moghol, les royaumes « hindous », en fait tous les états, sont multireligieux, il faut bien que toutes les communautés aient leur place. Dans l'Empire moghol, la première place revient aux musulmans ce qui n'exclut pas la participation, minoritaire, de non musulmans. J. Richards a étudié le cas de Bhimsen (1649- après 1707) qui a rédigé une autobiographie en persan ; c'était un hindou au service d'Aurangzeb et il a participé jusqu'au bout à la guerre contre les Marathes, d'autres hindous. Des dignitaires hindous, des princes, etc. ont servi les Moghols et plusieurs princesses hindoues ont été les épouses du grand Moghol, à commencer par la seule épouse d'Akbar qui lui ait donné un fils.

4. La quatrième langue, parfois parlée par les Moghols, est celle de leurs sujets de la région de Delhi-Agra. Tous les souverains et princes moghols ne la connaissent pas d'abord. L'*urdu* - en français ourdou - écrit en caractères persans - comme on le nomme alors, est déjà devenu une langue à part entière dans les siècles précédents. D'abord langue de l'armée, il devient une langue littéraire et poétique dans les sultanats de Bijapur et de Golconde aux 16e et 17e siècles. C'est avec Aurangzeb que l'ourdou poétique s'impose à la cour moghole ; les poètes vivent à Delhi au 17e, puis après 1739 et le sac de Delhi, dans les cours des nawâbs, les souverains quasi indépendants de l'État d'Avadh, à Lakhnau. Pendant le 18e et la première moitié du 19e siècle, l'ourdou est la langue poétique de référence des *padishah*. Bahadur Shah Zafar (1775-1862), le dernier *padishah* (1837-58), est lui-même un excellent poète en cette langue. Hormis quelques traités soufis, il n'existe pas d'œuvre ourdou en prose avant le début du 19e siècle. Les Britanniques contribuent au développement de la prose ourdou en faisant rédiger au Fort William College de Calcutta des récits en ourdou pour servir de manuels à leur état-major. Finalement cette langue est devenue une des langues officielles du Pakistan et de l'Inde. (cf. p. XXXX)
Toutes ces langues manifestent une tendance longue seulement interrompue avec les Européens : les musulmans qui dirigent ces états depuis la fondation du sultanat de Delhi jusqu'à leur éviction par les Britanniques ainsi que les religieux (les soufis particulièrement) sont, dans le vocabulaire contemporain, principalement des immigrés. Ils sont peu nombreux mais ils dominent. Leur présence montre la possibilité d'incorporation dont témoignent les pays indiens à cette époque.

Akbar et Aurangzeb : doit-on les opposer ?
Un des thèmes classiques de l'historiographie indienne sur les Moghols consiste en l'opposition d'Akbar et Aurangzeb.

Akbar (Panipat War museum).
Le dessin montre un Akbar vieillissant, peut-être pendant la dernière année de sa vie, alors qu'il était notamment affecté par la révolte de son fils Selim.

Les deux empereurs ont pourtant bien des points communs, notamment leur politique guerrière qui est au cœur de leur action. Ils ont été *personnellement* des hommes de guerre toute leur vie. D'abord, ils ont dû se battre pour conquérir ou affermir leur trône ; puis ils ont tous les deux bataillé pour agrandir leur empire conformément à leurs origines touraniennes : un souverain Moghol doit faire la guerre. La dernière campagne personnelle d'Akbar date de 1599-1600 (conquête de Khandesh) et Aurangzeb est en campagne quand il meurt en 1707. C'est surtout leurs politiques religieuses qu'on oppose. Akbar aurait été un musulman tolérant, Aurangzeb aurait été intolérant.
Les choses sont en réalité plus complexes parce que la notion de tolérance, de nos jours ressentie comme positive, n'a pas à l'époque la même valeur, si même elle existe. Dans les faits, il est indéniable qu'à plusieurs reprises, Aurangzeb a persécuté des hindous, fait raser des temples, etc. Mais cette pratique ne lui est pas exclusive et Akbar a procédé de même : en 1556, après sa victoire

sur Hemu, on rapporte que des milliers d'hindous furent exécutés et qu'on érigea des pyramides de crânes. Que Akbar ait eu une épouse hindoue (on le lui reproche) n'est pas un fait exceptionnel à l'époque chez les puissants. Parallèlement, Aurangzeb ne cesse pas de collaborer avec les rājas hindous ; par ailleurs, en s'établissant dans le Deccan pour être plus à même de diriger sa politique de conquête, il augmente notablement la part des hindous (principalement marathes) dans l'administration impériale (22,5 % au temps d'Akbar, 31,6 % à la fin du règne d'Aurangzeb selon Markovits p. 132). Il est, à son égard, faux et anachronique de parler d'un " état islamique", une expression et une idée modernes.[126] Il est probable que l'*Akbarnama* idéalise l'action du roi, particulièrement ce que nous prenons comme de la tolérance.

La présentation contemporaine des deux empereurs pèche quand elle est une projection des valeurs et des problèmes contemporains sur le passé. Il est vrai qu'Akbar *nous* apparaît comme sympathique. Il est curieux de tout. Privé dans sa première jeunesse d'éducation systématique, élevé en Iran par un précepteur chiite, il organise dans ses palais des débats théologiques avec les représentants des religions de l'époque (des Jésuites venus de Goa tentent vainement de le convertir), établit un bureau des traductions, il envisage de réformer l'islam dans un sens syncrétique... Il bénéficie du fait de constituer l'empire (il hérite d'une prétention et d'une ambition impériales, pas de l'empire). Il est donc réputé tolérant (vertu appréciée en Occident aujourd'hui) ; de plus comme c'est un illettré qui s'est éduqué, on apprécie le fait qu'il serait un *self made man* doublé d'un homme de goût. On aime s'imaginer qu'il a voulu constituer une religion universelle en prenant le meilleur de toutes les religions (un vieux rêve d'adolescent!). On oublie notamment le fait qu'Akbar a été un grand guerrier, un conquérant cruel... comme Aurangzeb mais avec un succès plus durable. En contraste Aurangzeb serait un bigot fanatique. Il serait plus juste de dire qu'Akbar, humainement plus doué, est un bien meilleur politicien qu'Aurangzeb. L'un et l'autre se montrent dans les mots et dans les faits assez semblables. Le grand historien I. A. Zilli a récemment (2007) publié la traduction de certaines 'lettres de victoire' (*fathnama*) d'Akbar rassemblées en 1598 dans le *Munshaat-I-Namakin* par Abul Qasim Namkin qui servit sous Akbar et Jahāngīr. Ces lettres étaient diffusées auprès de certains gouverneurs par Akbar à l'issue de ses campagnes militaires. Le Fathnama-i-Chittor 'Lettre de victoire de Chittor' de mars 1568 est très instructif de l'esprit d'Akbar et aussi de l'esprit du temps. On y lit :

> « Il dépend de la Grâce divine de m'éprouver que j'en sois reconnaissant ou pas. Nous dépensons notre temps précieux au mieux de nos capacités dans la guerre et le Jihad, et avec l'aide d'Allah l'éternel, qui est le soutien de notre Empire qui s'étend toujours, nous travaillons à subjuguer les villages, les habitations, les forts et les villes possédées par les Infidèles : puisse Allah les abandonner et les annihiler tous, et qu'ainsi la loi de l'islam progresse partout, que par le sabre disparaissent les ténèbres du polythéisme et les péchés violents. Nous détruisons les places où l'on vénère les idoles dans ces endroits et d'autres parties de l'Hindustan ».[127]

La vision de la période moghole varie profondément selon les regards. À côté de la vision scientifique, il y a celle des Indiens et des Pakistanais contemporains. L'Inde hindoue, avec bien des nuances, est plutôt hostile tandis les musulmans voient le temps moghol comme un " grand temps". C'est ainsi que lors de la division du *Raj* britannique (la " partition "), il fut question de démonter le Tāj Mahal pour le reconstruire au Pakistan. Aujourd'hui encore, certains Indiens trouvent déplorable que le symbole de l'Inde aux yeux des étrangers soit ce monument évidemment islamique, mais beaucoup d'autres, et pas seulement des musulmans, sont fiers du Tāj. La perception de l'Inde moghole se partage donc entre fierté, regret et souvenir nostalgique. Akbar est vu par les hindous modernistes et " laïques " comme le prototype du bon souverain, certes musulman, mais fastueux[128], tolérant et bon administrateur ; en revanche, Aurangzeb est présenté comme un despote intolérant, plus musulman qu'indien. À l'inverse, les musulmans de l'Inde ou du Pakistan voient Akbar plutôt comme un hérétique : certains auteurs modernes présentent son *tawḥīd ilāhī* 'le divin monothéisme' comme une pure hérésie. C'est par exemple le cas de Goldziher & Lewis « La religion d'Akbar ne peut être considérée comme une réforme de l'islam. Elle en est la négation : c'est une rupture si profonde avec la tradition islamique que même dans l'ismaïlisme rien de comparable n'a pu se

développer »[129] Je suivrai davantage d'autres historiens, tel J.-P. Roux qui doutent qu'Akbar ait jamais été un apostat de l'islam. Il est probable qu'Akbar n'a jamais lui-même parlé de *Din-i Ilahi* 'la religion divine' : cette expression hérétique est à mettre au compte de l'historien Budauni et n'a semble-t-il jamais été prononcée par Akbar. D'ailleurs, c'est moins cette " religion " supposée, instaurée vainement en 1582, qui suscite l'opposition des oulémas qu'en 1579 la proclamation de l'infaillibilité d'Akbar en matière religieuse. Tout cela est discuté ; en revanche, l'orthodoxie (banale) de la foi d'Aurangzeb est sans discussion ; aux yeux des musulmans, celui-ci est donc un bon souverain, fidèle à sa foi.
Quant aux Occidentaux, qui n'ont pas les problèmes des Indiens musulmans ou hindous, en général ils accordent leurs faveurs à Akbar, ami des arts et des débats, de préférence à Aurangzeb qui avait interdit la musique et la miniature et dont on fait un islamiste sectaire. On ignore que cette interdiction valait pour son seul entourage. De fait il n'a pas interdit les *tamāśā*[130], ces spectacles de danse (souvent lascive) et de chant dont les soldats de son armée étaient friands.

À partir de 1680, l'empire d'Aurangzeb et l'empire moghols contestés.
Les révoltes semblent inhérentes aux empires constitués par la force par des souverains dont la dimension guerrière est un trait de caractère constitutif de leur statut. À l'époque du sultanat de Delhi, les révoltes, moins bien informées, semblent le fait de gouverneurs ambitieux désireux de se tailler un royaume à leur profit dans le tissu décidément trop large du sultanat. Leur dimension sociale ou religieuse nous échappe largement. Nous sommes beaucoup plus et mieux renseignés sur les révoltes de l'époque d'Aurangzeb, celles des années 1680 et suivantes qui annoncent et provoquent la dislocation **d'un empire qui ne parvient pas simultanément à s'agrandir et à se maintenir à l'intérieur.** La tentative d'Aurangzeb de conquérir le Deccan permet que des révoltes ou des rébellions banales prennent de l'ampleur car le souverain peut difficilement mobiliser ses forces militaires à la fois dans cet effort de conquête et dans la répression. En outre, la pression fiscale s'en trouve accrue ce qui a certainement des répercussions sociales. Enfin l'empereur n'est plus physiquement présent à Delhi et dans la plaine indo-gangétique après 1680. Il transfère sa capitale à Aurangabad. **Le nord de son empire est abandonné à ses fils et à ses généraux.**
En l'occurrence, parmi les révoltes, celles des Jâts, des sikhs et de Śivājī forment un échantillon complet :
- la révolte de Śivājī, la plus vaste sur le plan territorial, vise l'établissement d'un royaume privé, comme on le voit constamment dans les empires précédents. La coloration politique et symbolique donnée à cette révolte et la personne de Śivājī fait partie de la vie politique du 20e siècle : Śivājī hindouiste et sacré selon les rites de sa religion devient et demeure un symbole du nationalisme marathe et hindou (voir p. XXXX).
- la révolte des Jâts, des paysans de la région de Mathurā-Agra, est principalement socio-économique ; elle de dimension spatiale plus réduite.
- la révolte des sikhs est d'abord religieuse ; elle dure jusqu'à la disparition des Moghols.

La puissance marathe : Śivājī et la naissance du nationalisme indien.
La guerre marathe est menée par Śivājī Bhosle qui, à l'exemple de bien d'autres, tente de s'émanciper de l'empire central. Ses succès militaires contre les généraux moghols et le sultan de Bijapur lui permettent de se tailler temporairement un royaume à son profit. On ne voit pas que Śivājī ait eu un autre projet que cette conquête. Hindouiste lui-même, il s'appuie sur sa communauté mais ne dédaigne pas les alliances avec des princes musulmans (comme le sultan de Golconde) et il a des Pathans[131] musulmans à son service. Malgré des faits d'armes - où le succès n'est pas toujours au rendez-vous -, en pratiquant guérilla (bataille d'Umberkhind, 3 fév. 1661), razzia (prise de Surat en 1664 et 1670) et brigandage, en s'enfermant dans des forts et en évitant une confrontation directe avec le gros des forces d'Aurangzeb, Śivājī parvient à se faire couronner roi (*chatrapati* 'souverain du parasol') en 1674 dans son fort de Raigad. Il ne fait pas que s'en prendre aux puissants Moghols : le sultanat de Bijapur, affaibli, est détruit. Despote comme beaucoup de ses contemporains, il meurt (1680) avant d'avoir réalisé son projet et sans avoir affronté directement Aurangzeb. C'est son fils aîné Śambhājī (1657-1689) qui, après avoir servi Aurangzeb du vivant de Śivājī, doit finalement

affronter l'empereur en personne : les Marathes trouvent alors en Muhammad Akbar, le quatrième fils d'Aurangzeb, un allié inattendu. C'est ainsi que les deux fils trahissent successivement leurs pères respectifs. Cela n'empêche pas Sambhājī de reprendre la lutte, à partir de 1681 : finalement Muhammad Akbar[132] doit fuir et Śambhājī, fait prisonnier, périt sous la torture (11 mars 1689) ; son fils Śāhūjī vit comme otage à la cour d'Aurangzeb.
La tentative de Śivājī est donc un échec : la puissance marathe ne va vraiment émerger qu'au siècle suivant, quand les Moghols ne sont plus que des souverains locaux régnant de fait à Delhi et ses alentours ; battus lors de la troisième bataille de Pānīpat (1761), les Marathes sont définitivement abattus lors de la troisième guerre anglo-marathe, dite guerre des Pindarî (1817-1818).
Tels sont les faits mais l'histoire de l'empire marathe et surtout l'histoire de Śivājī lui-même sont aussitôt entrées dans la légende. Cette légende a évolué avec le temps, en se conformant aux aspirations des peuples : la représentation populaire de Śivājī est en elle-même un objet d'études[133] et appartient à l'essor du nationalisme indien du 19e siècle. **Śivājī est un personnage politique des 19e et 20e siècles** : il faut l'étudier comme tel. Au 20e siècle, Śivājī a été patronné par le nationalisme indien et surtout le nationalisme marathe : les statues de Śivājī et Śaṃbhājī érigées au 20e siècle sont régulièrement fleuries. Quoi qu'il en soit, dès leur époque, Aurangzeb apparaît comme le champion de la cause musulmane et Śivājī comme le héros de la cause hindoue : un de ses titres est *haindavadharmoddharak* 'protecteur de la foi hindoue'.[134]

C'est au 20e siècle que l'on a construit le *samādhi*, le tombeau monumental de Śivājī au fort de Raigad (aujourd'hui largement ruiné) où Śivājī avait été sacré. On y a ajouté la sculpture de son chien, Waghya, qui s'était laissé mourir sur la tombe de son maître.

La révolte des Jâts est d'une autre nature et obéit à d'autres motivations. Les Jâts sont des paysans guerriers comme il en existe constamment jusqu'à l'établissement par la force de la *pax britannica* après 1872. La révolte commence dès 1669 alors qu'Aurangzeb est au faîte de sa puissance et l'on n'en connaît pas très bien les raisons. On allègue souvent la généralisation du *jagir*, une manière pour l'empereur de ne pas payer directement un puissant en lui assignant un revenu directement confisqué aux paysans dans un territoire (*jagir*) temporairement attribué ; le bénéficiaire (le *jagirdar*) est censé maintenir son rang à Delhi et entretenir des troupes mais Bhimsen, serviteur d'Aurangzeb, note que l'attribution du *jagir* est annuelle : l'empereur se réserve le droit de renouveler fréquemment le *jagirdar*. Il est possible que localement ce procédé se soit accompagné d'exactions. On a aussi invoqué des persécutions religieuses (destruction d'un temple à Mathurā) mais les Jâts sont connus pour leur relative indifférence en matière de religion. La rébellion menée par Gokula de manière conventionnelle (une armée de Jâts combat l'armée moghole) conduit vite à son échec : Gokula est pris et exécuté. Mais la leçon est retenue à l'avenir : il ne faut pas affronter l'armée moghole. Quand Aurangzeb quitte l'Hindoustan pour conquérir le Deccan, les Jâts peuvent de nouveau se révolter. Sous la conduite de Raja Ram (leur chef entre 1682 et 1688), ils pratiquent

plutôt le brigandage (pillage des caravanes qui s'avancent sur la route royale menant d'Agra au Deccan). En 1687, un petit fils d'Aurangzeb ne parvient pas à les vaincre et les Jâts s'emparent du mausolée d'Akbar à la recherche d'un trésor, le pillent et, selon N. Manucci, brûlent les restes mortuaires du souverain, et en tout cas les dispersent. Cet outrage conduit à un affrontement direct où Raja Ram est tué (bataille de Bijal, 4 juillet 1688). De fait, Aurangzeb ne vient jamais à bout de révolte et finalement les Jats, notamment sous la conduite de Churaman (frère de Raja Ram, et leader élu par les Jâts) réussissent à s'émanciper et à fonder un royaume indépendant centré à Bharatpur (Rajasthan). Cette révolte des Jâts, principalement une guerre de guérilla à la limite du banditisme, menée par des paysans soldats sans perspective autre que locale et communautaire, ressemble par les moyens utilisés, sa structure et sa finalité aux guerres marathes. D'autres révoltes aux limites floues du banditisme et de la politique sont notables comme celle menée par Sarvayi Papadu au Telangana (entre 1701 et 1710) : elles témoignent du fait que l'empire d'Aurangzeb ne réussit pas à s'imposer à la société.[135]

Quant à la révolte des sikhs, elle tient aux persécutions dont les leaders sikhs sont les victimes de manière récurrente. Si Dārā Śukhoh est l'ami personnel des *gurū* sikhs, son frère Aurangzeb ne supporte pas que les sikhs réputés des musulmans puissent s'émanciper. Quand Tegh Bahadur, neuvième *gurū* des sikhs depuis 1665, réclame la liberté de culte, Aurangzeb le fait arrêter, torturer, puis exécuter en public (1675) ; un *gurdwara* a été construit sur le lieu de son exécution (Sis Ganj à Delhi). C'est évidemment cela qui détermine l'hostilité des sikhs envers Aurangzeb et leur opposition durable et armée au pouvoir moghol : deux siècles plus tard, les sikhs sont fidèles aux Britanniques lors de la Grande Rébellion de 1857 dont le dernier Moghol est formellement le chef.

L'essentiel est de constater à travers l'histoire des Jâts et de Śivājī que si les révoltes des princes poursuivant leurs propres intérêts, comme c'était le cas à l'époque du sultanat de Delhi et des premiers grands Moghols, demeurent banales, elles peuvent à l'époque d'Aurangzeb s'appuyer sur des paysans soldats révoltés contre la pression fiscale impériale et rassemblés par un dénominateur commun : celui-ci peut être religieux (les sikhs, les Marathes hindous), communautaire (les Jâts), ethnique voire national avant l'heure (les Marathes). Ceux qui prennent les armes ne sont plus seulement les soldats de métier, les nobles, qui suivent un chef capable, mais une partie notable de la population. L'association d'une armée de métier (les " nobles" à cheval) et d'une paysannerie armée n'est certainement pas nouvelle mais elle est renouvelée par la diffusion massive des armes à feu malgré l'interdiction formelle de leur fabrication par les Moghols soucieux de se les réserver ; de fait, les forgerons des villages fournissent aux paysans les armes de leurs révoltes. Avec un leader noble ou non, ces paysans armés pratiquent plus la guérilla que la guerre, et occasionnellement ils s'adonnent au banditisme quand la communauté est menacée par la famine (en pays marathe en 1685). La diffusion massive des armes à feu au 17e siècle est à l'arrière-plan de toutes les guerres des 17e-19e siècles. Par ailleurs, l'encadrement religieux de ces révoltes est nouveau. La révolte sikhe a prioritairement une dimension religieuse. On a aussi imaginé, sans vraiment le prouver, que les poètes religieux de l'époque aient encadré les ambitions de Śivājī. Ramdas (1606-1682), un brahmane ascète, aurait eu une influence décisive sur la carrière de Śivājī en le confirmant dans son *dharma* selon les enseignements de la *Bhagavadgītā*, une idée attestée dès le 18e siècle.[136] Il est aussi possible que les poèmes passionnés de Tukaram (1608 ?-1650?), rédigés en langue populaire, aient pu en leur temps inspirer les paysans soldats ; ils ont gardé leur immense popularité dans le Maharashtra contemporain, certes dans un contexte différent. Ramdas et Tukaram[137] sont toujours considérés comme des *sants*, des hommes purs. Il est remarquable que la révolte la plus importante, celle de Śivājī et des Marathes, ait vu le jour autour de Pandharpur là où le courant dévotionnel du culte de Vithoba et de ses pèlerinages, avait depuis plusieurs siècles transformé la langue régionale, le marathi, en langue littéraire.
Quant à Aurangzeb, il ne fait guère plus que de réprimer avec plus (au début) puis moins (à la fin) de succès les révoltes qui mettent en cause son absolutisme qui n'est pas de nature différente de celui d'Akbar. En son temps, l'Empire moghol atteint sa plus grande extension. Et l'empereur n'a pas les moyens de mener simultanément une politique d'expansion militaire, inhérente aux

prétentions guerrières des Moghols (d'Akbar comme d'Aurangzeb) et la politique de répression des révoltes. Après la mort d'Aurangzeb, en 1707, l'empire se désagrège rapidement, un phénomène aidé par les intrigues de cour, la sécession des grands feudataires et la constitution de pouvoirs régionaux. Les morts prématurées de souverains âgés ont eu aussi un rôle : le successeur d'Aurangzeb a 64 ans quand il monte sur le " trône du paon" après avoir tué ses deux frères... Faute d'état territorial, l'affaiblissement de l'empire démesuré et à bout de ressources est rapide : dès 1739, les armées afghanes de Nadir Shah peuvent ravager impunément Delhi.[138] Avant 1739, l'institution impériale, tout en demeurant prestigieuse, cesse d'être crainte et n'a plus guère de moyens.

Les " états successeurs".

Comme pour le sultanat de Delhi, la désagrégation de l'empire moghol rend possible la naissance d'états successeurs. Ce sont ceux-ci que les Anglais vont combattre et vaincre successivement entre 1760 et 1830. Mais, les guerres menées par les Anglais ne sont pas de grands affrontements comparables à la troisième bataille de Pānīpat (1761) où plus de 100 000 soldats sont engagés : la supériorité technique et organisationnelle des Britanniques est telle que leurs contingents sont toujours minimes et leurs pertes très limitées. Lorsqu'à la bataille d'Assaye (sept. 1803, seconde guerre marathe), l'armée britannique déplore 428 morts, Arthur Wellesley doit s'expliquer devant l'East India Company pour le nombre anormalement élevé de pertes! Son armée comprend environ 4500 soldats et cette bataille décide du sort de la principale puissance de l'Inde.

Plusieurs " états" indépendants de fait émergent de la dislocation de l'Empire moghol : le Bengale (1716-1765), l'état de Carnatic dirigé par les nawâbs d'Arcot (env. 1732-1801), la confédération marathe entre 1720 et 1818 affaiblie après Pānīpat (1761), le sultanat d'Hyderabad avec le nizam (1724-1768), le royaume de Mysore (1760-1799), les états afghans du Rohilkhand (actuel Uttar Pradesh), l'état sikh du Panjab (1799-1849) surtout pendant le règne de Ranjit Singh (1799-1839). Chacun de ces états a une histoire parfois bien documentée. C'est le cas du royaume de Ranjit Singh notamment parce que le roi sikh, un personnage haut en couleurs, a été fréquenté par des soldats rescapés de l'Empire (cf. Lafont 1992a et 2002) et aussi par Victor Jacquemont. Cette liste, pourtant limitée, montre que le 18e siècle est un temps de tous les possibles : dans une sorte de chaos politique, des aventuriers chanceux et talentueux peuvent se tailler un royaume. C'est un temps propice à des 'seigneurs de la guerre'. L'expression convenue d"état successeur" - état successeur de l'empire moghol - est certainement inappropriée : ces " états", y compris ceux de Tipu Sultan et de Ranjit Singh, sont des formations qui justement souffrent du manque d'état. Le chaos est encore accru parce que, parmi ces formations guerrières, il y a celles des ascètes violents (Pinch 2006) : ceux-ci encore armés d'arcs et de flèches au 16e siècle apprennent à se servir des armes à feu (mousquets, canons) au 17e et surtout au 18e siècle ; ils se réunissent et arrivent à former des armées. Anquetil Duperron et Modave rencontrent ces bandes. Anquetil décrit l'une d'entre elle qui compte environ 6000 hommes. Tous dénoncent leurs pillages.[139] Achetables, ils se battent *contre* les Britanniques à la fin du 18e siècle lors de la 'Rébellion des fakirs et des sannyasis' au Bengale et au Bihar qui est emmenée par Manju Shah le musulman et Bhabani Pathak l'hindou, et *pour* eux dans le Bundelkhand après 1800. Leur aura d'invincibilité leur assure un grand prestige dans la population et les expose à des tueries lorsqu'ils affrontent l'armée britannique. Simultanément, la présence brève des Français, puis durable des Britanniques est d'un tout autre ordre.

Musulmans et hindous du 11e au 18e siècle.

Pendant six siècles environ, la grande majorité des pays indiens est dirigée par des princes musulmans d'origine non indienne. Principalement, ces princes et leurs soldats, peu nombreux, sont des Turcs iranisés. Leur présence conduit une partie notable, mais minoritaire, de la population à adopter l'islam. L'essentiel est l'existence d'une culture de gouvernement. Comme le note D. Lelyveld « **l'Inde a été dirigée par des musulmans, mais les musulmans n'ont pas dirigé l'Inde** (Lelyveld 1996 : 32). Parmi les quelque 20% de musulmans de l'Inde (une estimation au maximum), la grande majorité n'a pas un sort spécifique : les Indiens islamisés ne sont pas moins dominés que les Indiens qui sont restés attachés à leurs fois anciennes. Relevant d'une caste, tous ont leur place dans les multiples sociétés régionales. Néanmoins, dans le fleuve indien, deux rivières principales se côtoient sans vraiment se mélanger. Cette question des rapports entre hindous et musulmans intéresse les temps anciens et aussi la période contemporaines. En effet surtout en Inde, certains considèrent qu'en 1947 la *partition*, nom pudique donné à la division nationale du *Raj* britannique, a été un accident de l'histoire, voire un scandale et qu'elle était évitable. La question se pose alors d'identifier les responsables. Une des réponses, la plus courante, accuse les colonisateurs britanniques ; c'est par exemple la thèse soutenue par G. Pandey.[140] Certes les Britanniques, comme tous les acteurs de ce drame, ont des responsabilités. Mais, même s'ils jouent effectivement sur les rivalités entre hindous et musulmans alors qu'ils dirigent le pays, les Britanniques veulent d'abord se maintenir durablement en Inde : ils n'ont pas voulu la partition synonyme d'indépendance et ont tout fait pour l'éviter jusqu'à l'arrivée de Mountbatten. Les machinations du pouvoir colonial, avérées surtout au 20e siècle, ne doivent pas être surestimées. Cette thèse ignore la réalité contrastée de la période précoloniale, présentée comme un âge d'or de coexistence idyllique, alors que le *communalism* (nom donné depuis 1920 pour désigner l'opposition chauvine entre les communautés religieuses) est récurrent dans les pays indiens avant 1740.

La coexistence des deux principales communautés.

Quoi qu'en aient dit certains historiens contemporains toujours prompts à flageller l'Occident, l'existence de ces deux communautés avant les Anglais ne peut être mise en doute et n'est pas à mettre à leur crédit, ou plutôt à leur passif. Elle ne relève pas de l'imaginaire européen ou d'une construction idéologique opportuniste. Les critiques de E. Said (1978) dont certaines sont évidemment fondées ont tendance à confondre l'Orientalisme savant avec l'Orient administratif, littéraire ou l'Orient des media contemporains. Arabocentré, Said ignorait parfaitement l'islam indien d'ailleurs. En tout cas, les travaux du philologue sanskritiste Louis Renou ne relèvent pas de la même veine que *Salambo* de G. Flaubert, *Le Tour du monde en 80 jours* de Jules Verne ou des *Aventuriers de l'arche perdue*. Au 19e siècle, l'administration britannique n'invente pas les deux communautés hindoue et musulmane même si pour administrer le pays elle a tendance à figer ces catégories religieuses. En tout cas, celles-ci ne sont pas « le produit de l'Administration britannique ». J. Assayag, l'auteur de cette assertion, reconnaît dans le même article (1997 : 32-33) que « la division des peuples de l'Inde en deux communautés religieuses ne date pas du 19e siècle. Un historien a récemment rappelé qu'il existait bien une conscience identitaire élargie tant chez les hindous que chez les musulmans bien avant la période britannique ». En effet, la lecture des textes des nombreux historiens musulmans de toute époque, à commencer par l'ouvrage de Bîrûnî (vers 1030) montre que les deux communautés existent dès une origine qui est le début d'une confrontation. Montrer la différence entre " eux" et " nous, les musulmans" est la raison d'être du *Livre de l'Inde*. Surtout depuis le 13e siècle, tant du point de vue musulman que du point de vue hindou, l'opposition entre " eux" et " nous" existe dans les mots et dans les faits juridiques et administratifs. L'opposition n'est pas que verbale : les mots précèdent et annoncent les horions. Elliot & Dowson (1867-1877) traduisant les historiens musulmans n'inventent pas les violences intercommunautaires (voir vol. VII. p. 454-456, un texte disponible en ligne). Les expressions d'hostilité ont un caractère à ce point répétitif qu'elles en sont ritualisées. Gaborieau (in Racine 2001 : 79-80) cite cette page de l'historien Zulfaqar Mubed de Patna (c. 1612-1670) ; la scène se situe

donc dans la seconde moitié du 17e siècle, une époque où les Anglais ne sont encore que peu de chose en Inde :

> « Des Sannyāsi [hindous] s'installèrent un jour dans un lieu de pèlerinage vénéré des hindous. [...] il se trouva qu'une armée de [fakirs musulmans] Jalālī et Madārī nus arrivèrent au même moment. Ils avaient amené une vache et s'apprêtaient à la tuer ; les Sannyāsi la leur rachetèrent. Ils revinrent avec une seconde vache que les Sannyasī parvinrent aussi à leur racheter après moult supplications. Eux, avec leurs pieds et tête nus, que leur nombre rendait insolents, amenèrent une troisième vache et la tuèrent. Les Sannyāsi s'en indignèrent et les attaquèrent ; il s'ensuivit une bataille dans laquelle les Sannyāsi obtinrent la victoire et tuèrent sept cents Jalālī et Madārī nus ; ils éduquèrent les fils de ces fanatiques, qu'ils avaient fait prisonniers à cette occasion, dans leur religion. »

Déjà, la question de la mise à mort des vaches est une source de friction entre les uns et les autres vers 1660. La vénération brahmanique envers les vaches est ancienne : dans le Veda, la vache est à ce point le comparant ordinaire de la parole qu'elle en vient à la désigner : on trait la parole comme une vache.[141] La *Caraka-Saṃhitā*, traité de médecine datant du début du 1er millénaire EC, dresse la liste des devoirs qui s'imposent journellement au *bhiṣagbubhūṣu* 'celui qui désire devenir médecin' ; parmi eux il y a le fait de rendre hommage aux « dieux, voyants du Veda, vaches, brahmanes, maîtres spirituels, anciens, *siddha* et maîtres » (CS, Vimāna VIII.7). S'agissant d'un ordre d'importance décroissante : on voit à quel niveau se situent les vaches. Néanmoins, **y compris dans ce traité de médecine, et dans toute la littérature védique, la vache est vénérée et mangée**. Le Veda nomme *paśu* les animaux mangeables car sacrifiables (*medhya*) et les textes védiques vont répétant que la vache est la nourriture par excellence. Évidemment, dans une économie pastorale, la vache est à la fois vénérée et une source principale de nourriture. La mise à mort de la vache est réalisée de manière rituelle. La littérature védique ne laisse aucun doute sur le fait que les " Védiques" sont des consommateurs de viande et de viande de vache en particulier. Si D. N. Jha a dû publier son *Myth of Holy Cow*, c'est parce que la vénération des vaches par les brahmanes devenus végétariens pendant le premier millénaire a gagné depuis lors d'autres catégories sociales et est devenue depuis le 19e siècle un signe ostentatoire de ralliement des hindous nationaux puis extrémistes : un signe de plus de la nationalisation du brahmanisme qu'est l'hindouisme moderne comme l'a montré notamment V. Dalmia dont l'ouvrage a un titre sans équivoque : *The Nationalization of Hindu Traditions*. Le mythe, diffusé notamment par D. Sarasvatī, a consisté à opposer les musulmans *beef-eaters* aux hindous non *beef-eaters*, éventuellement végétariens, et à affirmer que cette pratique des hindous repose sur les textes sacrés, le Veda en particulier. D. N. Jha a eu le courage de montrer que le Veda n'est pas végétarien et que les *ṛṣi* 'voyants' védiques mangent de la vache. Un fait d'histoire apparaît ainsi au grand jour en Inde : la sacralité (un terme de toute façon vague) de la vache associée au végétarisme est acquise et datable, et ne relève pas du Veda éternel. L'archéologie corrobore le fait.[142]

Dès la fin du premier millénaire AEC, la valorisation de l'*ahiṃsā* 'non violence' débouche sur la condamnation du sacrifice animal. Le bouddhisme et le jaïnisme originellement ne sont pas végétariens : le Buddha mange du porc et pas seulement lors de son dernier repas. Ensuite, parmi les ascètes surtout les Jains, se développe une longue tradition végétarienne causée par le refus idéologique (non hygiénique) de manger des animaux, tous, voire certains produits d'origine animale (œufs, miel, etc.). En revanche, le bouddhisme n'est jamais devenu complètement végétarien : le régime des moines tibétains est carné par exemple. Comme on le sait depuis les études de M. Biardeau, les brahmanes ont imité les ascètes et sont devenus végétariens dans le courant du premier millénaire EC. Aujourd'hui, dans certaines villes de l'ouest (Ahmedabad, Bombay), les végétariens se regroupent pour interdire aux carnivores l'accès au parc immobilier. Depuis longtemps existent des hôpitaux pour les animaux. A. Anquetil Duperron, dans son *Discours préliminaire* au Zend-Avesta (1760) décrit celui de Surat où des brahmanes soignent les bœufs, mais aussi les chevaux, les lapins, les pigeons, les tortues, les chameaux et les insectes. Anquetil Duperron de commenter :

> « La vûë de l'hôpital des animaux, entretenu par des êtres raisonnables [...] dans un pays où il n'y a pas d'établissements publics, ni pour les malades, ni pour les vieillards [...] aurait de quoi étonner, si l'on ne sçavait pas que la nature se plaît aux disparates. »

En face du Fort Rouge à Delhi, l'hôpital des oiseaux est situé près d'un temple jain auquel il est associé.

Le fait majeur est que l'opposition entre les brahmanes devenus végétariens et les musulmans qui ne le sont pas se cristallise dans le second millénaire : les uns et les autres se reconnaissent et se définissent par leurs habitudes alimentaires.

Certes l'opposition entre les deux communautés n'est pas l'unique ligne de fracture pouvant générer de l'hostilité, des bagarres ou des batailles ; à l'intérieur de chaque communauté religieuse élargie (les hindous, les jainas, les bouddhistes, les chrétiens, les musulmans, etc.) existent aussi des fractures qui, éventuellement, peuvent s'élargir et entraîner des conflits et des massacres. La conscience - récente - d'un islam unitaire face à l'hindouisme ou au christianisme n'empêche pas d'autres affiliations identitaires et les conflits qui en résultent : si les musulmans sont contre des hindous, les mêmes sont sunnites contre les chiites, les ismaïliens, etc. et les tuent à l'occasion. Les Ismaïliens de Multan sont à plusieurs reprises massacrés par d'autres musulmans, notamment en 1005 par les armées de Mahmud de Ghazni, qui est sunnite. Nous avons vu que des batailles rangées opposaient mortellement certaines sectes vishnouites à des sectes śivaïtes. Si parfois l'identité élargie prend le pas sur l'identité sectaire, le plus souvent c'est l'inverse : c'est ce qui permet six siècles où les uns côtoient les autres. Le mépris envers l'autre communauté se mêle au mépris des castes supérieures envers les inférieures. Ainsi quand Saqi Mustacidd Khān, historien de la période d'Aurangzeb, relate la révolte de la secte hindoue des Satnāmī 'Les [adorateurs] du vrai nom', dans le mépris qu'il exprime envers un « ramassis de misérables rebelles sanguinaires [... qui] s'assemblèrent soudainement comme des fourmis blanches surgissant de la terre, ou des sauterelles descendant du ciel », on entend principalement un préjugé de caste, plus qu'une question de communauté religieuse ; en effet, ces rebelles ne sont que « orfèvres, charpentiers, balayeurs, tanneurs et autres êtres vils, fanfarons et stupides ».

Le sentiment qui chez les musulmans correspond plus ou moins à l'horreur brahmanique de l'abattage des vaches est la détestation du culte des idoles, de la représentation humaine, etc. C'est l'interprétation de certains *hadiths* du prophète qui est à la base de l'interdiction des images et des idoles, et d'un certain iconoclasme des musulmans ; protéger la pureté du monothéisme à laquelle l'islam a toujours été attachée semble la motivation première de Mohammed (il renverse les idoles de la Kabaa). Les témoignages de la répulsion des musulmans envers les idoles et les idolâtres dans l'Hindoustan ne manquent pas. Bîrûnî (973-1051) consacre un chapitre de son *Tahqîq mâ li-l-Hind* 'Livre de l'Inde' aux idoles et aux idolâtres ; il considère que seules les basses classes sont idolâtres : « les gens ignorants sont les seuls à croire à ces fables ». Des statues hindouistes sont détruites par Firuz Shah Tughluq (1300-1388) dans un accès d'orthodoxie. Son exécration des idoles est telle qu'il les fait brûler sur la place par ailleurs réservée aux exécutions publiques. Bābur en 1526 est choqué par les statues jaina de Gwalior : « Ces idoles sont montrées complètement nues sans même rien pour cacher leur pudenda... j'ai ordonné qu'on les détruise ». Les Buddhas de Bamiyan sont la cible des canons du roi d'Afghanistan Mohammed Nadir Shah (1880-1933) avant d'être détruits en 2001 au prétexte qu'il n'y a de toute façon plus aucun fidèle pour vénérer ces idoles. Reprocher l'idolâtrie des hindous ou des Indiens est donc récurrent : Eknath (1533-1599) compose le *Hindu-Turk Saṃvād* 'Discussion entre un *Turk* (i.e. un musulman) et un *Hindu* (i.e. un brahmane), un témoignage rare d'un débat hindou-musulman ; le premier reproche que le musulman adresse à son adversaire porte sur la forme de Dieu (« Dieu avec des mains et des pieds : c'est vraiment impossible ») ; plus loin, il s'indigne : « Une statue de pierre vous gouverne, vous lui donnez le nom de Dieu ». La défense du monothéisme et la destruction des idoles sont régulièrement mises en valeur par Akbar dans ses *fathnama* 'lettres de victoire' (cf. p. XXXX).

Malgré tout, par opportunisme ou par indifférence méprisante envers les idolâtres, les témoignages de " tolérance" envers les idoles ne manquent pas. Bîrûnî rapporte :

> « Il y avait à Multân une idole célèbre, dédiée au soleil et, par suite, appelée *Aditya* ['soleil' en sanskrit]. Elle était en bois, recouvert de maroquin (*sukhtyân*) rouge, et ses yeux étaient deux

rubis. Elle remonterait à la fin de l'ère Krita-Yuga, ce qui la fait dater de 216 432 ans. Quand Mohammed Ibn al Qâsim Ibn al-Munabbih fit son expédition sur Multân, il voulut savoir pourquoi la ville était si prospère et si riche : il en découvrit la raison dans l'affluence des pèlerins. Alors il jugea nécessaire de laisser l'idole à sa place, non sans lui avoir mis autour du cou, par dérision, un morceau de viande de vache. Après quoi, il fit construire une grande mosquée. »

Avec la mise à mort des vaches et le culte des idoles, musulmans et hindous peuvent facilement trouver dans la foi, le culte et la vie quotidienne des autres de quoi être ulcérés.

Dans certains conflits la dimension religieuse est parfaitement absente : le *Tūzak I-Wālājāhī*, une chronique des nawâbs rédigée par Burhan ibn Hasan raconte les persécutions dont vers 1740, à Arcot (Tamilnad actuel) les Afghans sont les victimes.

> « Les autres Afghans qui habitaient la ville d'Arcot et d'autres localités dans le Payanghat furent expulsés en grand déshonneur, persécution et trouble. En raison de cette grande punition, par peur d'être emprisonnée, cette communauté malfaisante changea son comportement et ses habits et prit l'allure des Shaiks. Mais on les reconnaissait à leur manière de parler et ils devenaient comme des voleurs aux mains d'un officier de justice. En bref, très rapidement, le nom même d'Afghan avait disparu dans le Payanghat. La peur du règne du nawab Sirajud-Dawla Bahadur s'empara de l'esprit de tous les fauteurs de trouble si bien que le trouble causé par les mauvaises gens disparut du pays. Ceux d'en haut et d'en bas purent ne plus souffrir de la morgue des fiers. À l'ombre de son règne bénéfique, ses sujets et tout le peuple s'émancipèrent de la tyrannie des malfaisants. » (p. 110 de la traduction anglaise de l'original persan, due à S. H. H. Nainar (1934) et disponible en ligne)

On voit que le conflit est ethnique si l'on veut, parfaitement non religieux ; il n'est pas " à l'intérieur de la communauté musulmane" même si les uns et les autres sont musulmans. Ces « Afghans » vivent dans le pays depuis longtemps et le nawâb les persécute en tant qu'Afghans qu'on reconnaît à leur manière d'être (habits, comportement, accent). Il ignore leur appartenance à l'islam. Derrière ce récit, le texte, rédigé vers 1781-86 raconte un changement de dynastie : la ville d'Arcot dirigée jusque vers 1740 par des Afghans - après les Moghols - est alors renversée par une nouvelle dynastie. **Les communautés religieuses existent bien mais elles ne constituent qu'une partie des identités, et des conflits qui éventuellement résultent de leurs frictions**.

La sujétion juridique des non-musulmans.

Lorsque des princes musulmans conquièrent les pays indiens, ils y découvrent un pays idolâtre dont les superstitions les ramènent au temps de la *jāhiliya* 'le temps pré-islamique'. Certes il y a bien les gens du livre (*ahl ul-kitāb*) que sont les parsis, les juifs et les chrétiens, lesquels selon le Coran peuvent vivre dans le *dār al Islam* 'la maison de la soumission [à Dieu]', en relevant de la *dhimmiya*, une subordination spécifique marquée en particulier par le paiement d'un impôt de capitation (*jiziya* ou *jizya*) et d'une taxe sur les biens mobiliers (*kharāj*). S'il en est ainsi c'est que le judaïsme et le christianisme sont considérés comme des moments menant à la vraie foi : ils en participent tout en étant dépassés par elle. Dès lors juifs et chrétiens sont des *dhimmī* 'protégés' qui peuvent s'adonner librement à leur culte. Quant aux parsis, la minorité zoroastrienne d'origine iranienne, ils ont ce statut depuis longtemps en Iran et depuis 1297 dans l'Hindoustan. Ce n'est pas le cas de la majorité des gens de l'Hindoustan qui dès lors qu'ils sont idolâtres vivent dans un *dār ul ḥarb* 'la maison de la guerre', c'est-à-dire un pays infidèle qui n'a d'autre destinée que d'être subjugué par l'islam : c'est la raison évoquée par le mollah Omar pour justifier la destruction des Bouddhas de Bamiyan en 2001. Opportunément, puisque tous ces infidèles ne se convertissent pas à l'islam, les docteurs de la loi musulmane inventent une troisième catégorie, le *dār us-ṣulh* 'la maison de la trêve'. En pratique, le droit spécifique des gens du Livre (la *dhimmiya*) est étendu à tous les hindous, à travers l'aménagement des catégories juridiques issues du Coran. En fait, on ne voit pas que les autorités aient voulu que les *dhimmī* 'protégés' viennent à l'islam.

Aurangzeb lorsqu'il rétablit la capitation tient à marquer que son paiement doit humilier le *dhimmī* ;

> « Le zimmi devra venir à pied pour payer la jizia et devra rester debout tandis que le collecteur est assis. Le collecteur devra placer sa main sur la main du zimmi et dire : 'O zimmi, paye la jizya'. »

Les musulmans occupent de jure et de facto les positions dominantes ; quand certains sultans et les Moghols laissent des hindous, en général des brahmanes, accéder aux postes administratifs, c'est toujours dans des positions inférieures ou dans des domaines inférieurs (la finance). Si Akbar entre 1562-1575, puis définitivement après 1582, abolit la capitation (*jizya*), Aurangzeb la rétablit définitivement en 1679 (sauf pour les indigents, etc.) et impose aux non-musulmans des droits de douane plus élevés. Akbar, dont on fait souvent le type du souverain musulman " tolérant" a beaucoup moins intégré d'hindous que son successeur Aurangzeb. C'est ainsi que la communauté musulmane évidemment stratifiée (elle a ses castes inférieures, ses pauvres etc.) dispose toujours juridiquement d'un statut supérieur. Si dans chaque communauté, il y a des castes égales en infamie (par exemple les bouchers Kasāī chez les musulmans sont aussi vils que les intouchables hindous), l'appartenance à la communauté musulmane donne une supériorité dont la perte aux 19e et 20e siècles s'avère insupportable aux musulmans.

L'épisode d'Arcot en 1740 est exemplaire en tant que conflit interne au monde musulman, sans pourtant être de nature religieuse. Après la phase de conquête, du 13e au 18e siècle, l'opposition entre les deux communautés, musulmane et hindoue, ne disparaît jamais mais elle est le plus souvent au second plan car les positions politiques sont acquises : les sultans et les Moghols dirigent et sont des musulmans, les hindous sont au mieux des sujets qui participent de la gloire des souverains. C'est un fait acquis et l'épisode de Śivājī (qui se termine par un fiasco du roi hindou) est moins une exception qu'une confirmation. En revanche, dans le camp des vainqueurs, les violences sont récurrentes car il y a un enjeu politique entre les factions. Les violences sont d'autant plus importantes que les différentes dimensions identitaires s'affrontent en se cumulant. Il en va ainsi des relations d'une rare violence entre les sikhs et le pouvoir moghol. Aux yeux des musulmans, les sikhs émergent comme une hérésie de l'islam. De plus ils participent surtout au 18e siècle d'une identité panjabie linguistiquement affirmée ; enfin, et c'est peut-être l'essentiel, les sikhs cherchent à s'émanciper de la tutelle moghole : ils mettent en cause le principe. Alors que les hindous subissent de la part du pouvoir en place des brimades surtout symboliques, que les relations entre les deux communautés musulmane et hindoue relèvent plutôt du statu quo, en revanche, les sikhs subissent tout au long des 17e et 18e siècles les persécutions récurrentes du pouvoir moghol. Jamais les hindous ne subissent le sort des sikhs, jamais on ne les torture en masse pour qu'ils se " convertissent" à l'islam. S'il arrive que l'on interdise la construction d'un temple, voire que l'on transforme un temple en mosquée, on ne peut pas parler d'une politique antihindoue systématique. En revanche, quand Moussa Rangar en 1740 s'empare d'Amritsar, il fait du Harimandir 'le Temple d'Or' sacré aux yeux des sikhs son palais personnel : il y boit de l'alcool, fume, organise des spectacles de danse, etc., toutes activités légitimes pour un souverain mais qui aux yeux des sikhs constituent une profanation. Parallèlement, quand les sikhs s'émancipent de la main de fer rouillée des Moghols, leur comportement est à l'avenant. Le 7 juillet 1799 le jeune Ranjit Singh prend le contrôle de Lahore. Il n'hésite pas à utiliser la cour de la mosquée Badshahi (construite par Aurangzeb en 1673, la plus grande mosquée du monde à cette époque, et certainement l'une des plus belles) pour les chevaux de son armée tandis que les 80 *hujra*s (salles d'étude) qui entourent la cour deviennent les quartiers des soldats ou des magasins. Après la mort de Ranjit Singh (1839), Henri De la Rouche, un des Français qu'employait le roi sikh utilise en 1841 un tunnel reliant la mosquée Badshahi Mosque au fort de Lahore Fort comme magasin de munitions.

La vengeance des sikhs :
la tête du profanateur Moussa Rangar sur une pique après son assassinat.

ll faut sans doute distinguer entre les violences intercommunautaires et celles qui procèdent des exactions des vainqueurs. Les monuments des vainqueurs empruntent souvent des matériaux aux monuments (palatiaux ou religieux) du vaincu ; le vainqueur enlève aussi les femmes (particulièrement les danseuses), les bijoux, etc. La mosquée qui entoure le Kutub Minar à Delhi comprend des colonnes dont les éléments sont des spolia hindous. Parallèlement à Bharatpur (Rajasthan), la capitale des Jâts au 18e siècle, Raja Suraj Mal, monarque hindou, construit plusieurs palais et un fort en empruntant des matériaux à des monuments moghols qu'il fait démanteler pour l'occasion. L'état d'esprit contemporain tend à considérer ces exactions comme une démonstration d'hostilité religieuse alors que souvent celles-ci relèvent des pratiques militaires générales. D'ailleurs des souverains musulmans n'ont pas manqué à l'occasion de ruiner les capitales d'autres souverains musulmans. Si c'est moins le cas pour des souverains hindous, c'est que l'occasion leur a manqué : le nombre des souverains hindous décroît après le 12e siècle et ces souverains moins nombreux, vassaux des sultans ou des Moghols, ne se maintiennent qu'en passant par les volontés de leurs maîtres : en 1296 Ala'ud-din Khalji attaque Devagiri et exige du rāja de la dynastie Yadava un immense butin, puis le laisse gouverner le royaume en son nom ; en 1318 son successeur Qutbu'd-din Mubarak annexe définitivement le royaume, détruit tous les temples de la ville dont il utilise linteaux et piliers pour construire une mosquée (c'est cette même ville baptisée alors Daulatabad 'Ville de la prospérité' où en 1327, Muhammad-bin Tughluq transporte la capitale du sultanat de Delhi et force les habitants de Delhi à venir s'installer).
Par ailleurs, les hindous n'ont jamais cessé de considérer les religions non indiennes (« barbares ») comme le christianisme et l'islam comme impures. Cette impureté résonne principalement sur le plan social. Les hindous convertis au christianisme ou à l'islam quittent leur communauté religieuse et sont expulsés de leur caste. Dès lors les échanges sociaux sont non rituellement marqués car une barrière rituelle interdit en principe le mariage et les échanges de nourriture entre hindous et musulmans : les transactions sont permises politiquement et économiquement. En pratique, on sait très bien que les exceptions sont nombreuses et qu'elles viennent de haut : Akbar a épousé une femme hindoue. Rupmati, bergère et chanteuse (hindoue) épouse par amour Baz Bhadur (règne : 1555-1562) le sultan (musulman) de Malwa et vit à Mandu. Battu par l'armée moghole Baz Bhadur s'enfuit. Mandu, la capitale est assiégée et prise par les troupes du général Adham Khan. Quand la ville est livrée au pillage, Rupmati préfère alors le poison au général Moghol. Les musulmans respectaient les femmes musulmanes du harem, mais pas les hindoues. Rupmati était aussi poète. En 1599, Ahmad-ul-Umri Turkoman écrit en persan un livre qui raconte la légende de la bergère

devenue reine et morte par amour. L'auteur y intègre les poèmes de la reine. Le manuscrit est finalement traduit et publié en 1926 : *The Lady of the Lotus: Rupmati, Queen of Mandu: A Strange Tale of Faithfulness*[143]. L'histoire de Rupmati est demeurée dans les esprits jusqu'à aujourd'hui ; S. N. Tripathi a réalisé en 1957 le film *Rani Roopmati*. Les 'exceptions' étaient si nombreuses que Shāh Jahān dut établir un bureau des conversions. On peut multiplier les exemples d'entente et d'antagonisme.

Il demeure qu'avant les Anglais, les deux principales communautés existent bel et bien et qu'en période de crise, la coexistence vire à l'antagonisme ; elle peut se manifester par des violences inter-communautaires. Les rites propres à une des religions peuvent choquer les tenants de l'autre (l'abattage des vaches par des musulmans par exemple). La violence intercommunautaire a pu augmenter au 18e siècle et l'on s'interroge sur le fait et son interprétation. Même si ces deux communautés ont des racines communes et vivent dans la même société de castes, **le passé précolonial est loin d'être un paradis où vivent en bonne entente toutes les communautés : depuis le 13e siècle, elles se tolèrent généralement, se méprisent souvent, et parfois s'opposent violemment.** Par ailleurs, la violence entre les communautés ne doit pas faire oublier que chaque communauté est divisée en sectes : les violences intersectaires ne sont pas moins nombreuses et récurrentes que les violences intercommunautaires. Notre œil contemporain a tendance à surestimer les violences interreligieuses (elles sont senties comme " normales" ou inéluctables) et à sous-estimer voire à ignorer les violences intersectaires.

L'art de vivre indo-persan

De l'avancée de l'islam dans les pays indiens on retient souvent la seule conquête par les Turcs iranisés, Mahmud de Ghazni, puis Mohammed de Ghor. Cette conquête donne naissance à des formations faiblement étatiques, élastiques, vivant de la fiscalisation des revenus de la terre. On oublie souvent la seconde branche de l'avancée musulmane, celle qui ethniquement arabe ou arabophone est au Kérala de nature essentiellement commerciale ; elle a ses prolongements vers l'Indonésie. Dans les deux cas, la présence musulmane a des conséquences économiques importantes en accroissant la monétarisation de l'économie et en rattachant plus fermement les pays indiens au vaste courant d'échanges commerciaux vers l'ouest et vers l'est. Les deux branches, terrestre et maritime, de l'islam se comportent différemment dans les pays indiens. La branche maritime pénètre peu à l'intérieur des terres et reste presque confinée au Kérala. La dynastie dite Arakkal (des Nayar - alias Nair convertis) fonde au 17e siècle (?) un petit royaume musulman centré autour de Kannur (Cannanore) qui s'avère peu conquérant ; aujourd'hui 22% de la population du Kérala est musulmane. La présence musulmane au Kérala demeure donc principalement commerciale. En revanche, la branche terrestre, avec la constitution du sultanat de Delhi, puis de l'empire Moghol s'attaque au Deccan et au 17e siècle submerge tout le pays indien péninsulaire.
Cette présence de guerriers et, dans une moindre mesure, de marchands musulmans venus d'horizons différents détermine une certaine culture de gouvernement, sensible surtout dans les grandes constructions du nord de l'Inde, puis dans les sultanats du Deccan. Celle-ci est associée à un art de vivre spécifique qui disparaît pendant la période coloniale quand les princes musulmans, même richissimes comme le Nizâm d'Hyderabad, vivent à l'ombre de la *pax britannica* parmi d'autres « rajahs vaniteux qui se décernent sans vergogne les titres et les éloges les plus pompeux» (S. Lévi, 1895). Sinon, jusqu'à la fin du 18e siècle, les princes musulmans dont le pouvoir tient à la branche terrestre et turco-persane de l'islam conquérant dirigent, souvent d'une main de fer, leurs principautés, meurent couramment au combat ou sont assassinés par leurs rivaux, et **ils vivent dans leur palais et leur capitale qu'ils embellissent en fonction de leurs besoins culturels et religieux**. Beaucoup de ce que nous voyons des Indes, à commencer par le Tāj Mahal qui en est le symbole et le climax, est l'expression monumentale de cet art de vivre. C'est parce que les hindous, princes ou artisans ou paysans, vivent différemment, construisent des monuments différents, etc. qu'il est nécessaire de parler des uns et des autres spécifiquement. La dimension monumentale de cet art de vivre se maintient difficilement : beaucoup des bâtiments non religieux sont ruinés ou vides parce que leur présence était liée à des souverains qui ont disparu. C'est le cas du Fort Rouge de Delhi, la demeure du dernier empereur Moghol, ou de Fatehpur Śikri, l'éphémère capitale d'Akbar entre 1571 et 1585, ou encore du Fort d'Agra où vécut Shāh Jahān en empereur et en prisonnier. Il y a quelques exceptions tardives comme le Daria Daulat Bagh, le palais d'été de Tipu Sultan à Śrīraṅgapatna (Karnataka) remis en état par A. Wellesley au début du 19e siècle et assez bien conservé depuis. Les palais construits ou habités lors de la période britannique (le Falaknuma 'Demeure céleste' du Nizâm d'Hyderabad, construit en 1884) sont d'une autre facture. Souvent transformés en hôtels aujourd'hui, leur ameublement et leur aménagement général ont changé. Autrefois, ils ne sont guère remplis de meubles car **cet art de vivre est principalement un art du paraître à l'extérieur**. Les voyageurs le notent fréquemment. Dans ses *Mémoires sur quelques affaires de l'Empire mogol*, Law de Lauriston remarque :

> « Les seigneurs dans l'Inde, tant chez les Maures que chez les Gentils aiment à paraître avec éclat. Ils sont serrés dans leur intérieur et d'une petite dépense, mais ils veulent être grands dans tout ce qui a rapport au public. Tel qui se contente d'un seul plat à son dîner, ne voudrait pas pour toutes choses, traverser une rue sans être porté et sans une suite nombreuse. (...) Un seigneur de l'Inde extraordinairement logé dans une grande maison, très mal meublée, veut avoir beaucoup de domestiques, des fusiliers, beaucoup de chevaux de

main, des éléphants, des chameaux, des habillements magnifiques, des bijoux, parce que tout cela paraît quand il sort. Si c'est de nuit, il aura devant lui deux cents Machals (flambeaux)... »

Les nombreuses chroniques royales permettent de connaître assez exactement la vie des princes. Jusqu'à leur domestication par les Anglais, les princes et l'empereur mènent une vie où le palais de pierre alterne avec la vie au camp de toile : « Voyager et chasser » sont, aux dires d'Akbar, les activités générales du prince ; de fait la guerre occupe beaucoup de temps. Le *Livre de Bābur* (écrit en turc par Bābur lui-même), le *Livre de Humâyûn* (écrit en persan par Gul-Badan Baygan (1523-1603), fille de Bābur et sœur d'Humāyūn), permettent de connaître la vie des grands ancêtres. Avec Akbar, ces chroniques sont consignées dans des livres qui sont aussi des ouvrages d'art. C'est le cas de l'*Akbarnama* 'Livre d'Akbar', rédigé en persan par Abu'l Fazl entre 1590 et 1596 ; sa troisième partie, l'*Ā'īn-i-Akbarī* contient une description, en partie chiffrée, de l'empire d'Akbar, notamment des religions du pays à partir d'un point de vue musulman. Aujourd'hui déposé au Victoria & Albert Museum, Londres, l'original (?) de l'*Akbarnama* a perdu ses 116 miniatures. Parmi les arts de cour, la musique, la danse, la peinture et les arts du livre sont les mieux représentés. La peinture est un art d'importation ; il consiste avant les Moghols principalement en miniatures qui illustrent les classiques tant musulmans que brahmaniques. Les Moghols, à commencer par Akbar, y ajoutent les livres de peintures. L'art du portrait, notamment du grand Moghol, s'impose comme un genre malgré la condamnation dont il fait l'objet religieusement. Plusieurs écoles régionales au 18e siècle, tant musulmanes qu'hindoues, ont développé des styles particuliers. Les influences persane, turque, hindoue et européenne sont décelables.[144]

Au confluent des deux mers.

La nature autiste de la culture brahmanique n'a jamais cessé. Mais beaucoup de brahmanes ont servi les sultans et les empereurs moghols. Apprenant le persan, ils ont contribué à faire connaître la culture brahmanique aux lettrés musulmans, qui autour des souverains manifestaient de la curiosité et parfois de l'intérêt envers les ouvrages sanskrits. Eknath (1533-1599) est un poète et penseur du Maharashtra ; outre les langues locales (marathi, ourdou) et le sanskrit, il connaît le persan et l'arabe. Avant eux, des lettrés musulmans s'intéressent aux hommes et aux ouvrages de l'Inde. Bîrûnî (973-c. 1051) ne fait pas que rédiger son admirable *Livre de l'Inde* ; il traduit en arabe un commentaire du *Yoga-Sūtra* de Patañjali (retrouvé en 1922 et étudié depuis lors) dont l'original sanskrit était probablement rendu en persan. La première vague de traductions en Inde même date de Firoz Shah Tughluq (règne : 1351-88). Ce sont surtout les Moghols qui se donnent les moyens de satisfaire leur curiosité. Ils sont les héritiers d'une longue tradition à cet égard dont Guillaume de Rubrouck témoigne en 1255 dans son *Itenarium ad partes orientales*. L'action d'Akbar (1556-1605) est décisive. Organisant des débats interreligieux par intérêt et curiosité, il crée un bureau des traductions où lettrés musulmans et brahmanes travaillent à rendre en persan les grands classiques sanskrits (*Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata*, *Yogavasiṣṭha*, etc.). Dans un ensemble important en volume, deux ouvrages se détachent : le *Dabistan al-madhahib* 'L'école des religions' (c. 1655) est une encyclopédie des religions indiennes rédigée probablement par un destour parsi. Plus important est le *Sirr-i akbar* 'Le Grand secret', traduction persane de 50 Upaniṣads due à Dārā Shukoh, le fils du Moghol Shāh Jahān destiné à l'empire mais vaincu en 1657-58 par son cadet Aurangzeb. Dārā explique dans le *Majma al-bahrain* 'Le confluent des deux mers' que ces textes sanskrits contiennent une révélation indispensable pour interpréter le Coran. Aurangzeb le fait décapiter après qu'on l'a déclaré hérétique. C'est l'ouvrage de Dārā que A. Anquetil Duperron ramène en France en 1763 ; la publication de sa traduction latine, en 1801-02 lance les études védiques en Europe. Cette curiosité des Moghols fit des émules parmi leurs vassaux.

Les textes sanskrits connaissent les jardins, mais on ignore si ces jardins avaient une forme autre que littéraire. En revanche, Bābur connaît les jardins à Samarcande dans sa jeunesse et partout où il s'installe ensuite, il en fait installer. Le *bagh vafa* 'jardin de la fidélité' construit vers 1508 à Kābul est souvent peint pour illustrer le *Bāburnama* 'Le Livre de Bābur'. Voici comment Bābur voit son jardin :

> « Au sud de cette ville [Kaboul] en face de la forteresse d'Anipur, je créai un *charbagh* en 914 [de l'hégire]. Je fis venir des figuiers de paradis et les fit replanter, ils prospérèrent bien et donnèrent des fruits. L'année précédente, j'avais en outre fait planter des cannes à sucre qui

elles aussi fructifièrent. Dans le jardin, il y a un monticule d'où coule sans cesse un ruisselet, suffisant à faire tourner une roue hydraulique. Le *charbagh* se trouve sur cette éminence. [...] dans le jardin de la fidélité, les oranges y étaient devenues d'un jaune magnifique et la verdure des arbres était de toute beauté. C'était un spectacle des plus agréables. »

Bābur est enterré dans un de ses jardins de Kābul ; sur sa tombe, son épitaphe est gravée (en persan) : « S'il y a un paradis sur terre, c'est ici, c'est ici ». Bābur transmet à ses successeurs en Inde l'amour des jardins, les *chahar bagh* 'jardins à quatre parties' déjà connus en Perse et qui sont des paradis géométriques parcourus par les eaux des quatre fleuves mentionnés par le Coran, des oasis d'ordre, de nature maîtrisée et de fraîcheur. L'innovation la plus importante consiste à adjoindre un mausolée au jardin. À côté du jardin palatial, le jardin-tombeau permet de conjoindre jardin et architecture. C'est ce que réalise la mère d'Akbar pour son époux Humāyūn à Delhi, le premier monument moghol. Akbar conquiert le Cachemire en 1586. Lui-même et ses successeurs en apprécient le climat ; Jahāngīr surtout y fait édifier des jardins, dont le célèbre Shalimar. Les princes, les nobles moghols suivent l'exemple impérial, à Srinagar notamment. Mal entretenus, ces jardins peinent aujourd'hui à retrouver leur splendeur originelle ; il n'est pas sûr que les jardins dits moghols, comme le *Mughal Garden* de Delhi, reproduisent exactement les originaux. Les paradis des jardins et des palais contrastent avec l'Inde réelle que les Moghols apprécient peu. Bābur le dit ouvertement : c'est un conquérant qui n'aime pas sa conquête.

« L'Inde est un pays qui offre peu de charme. Il n'y a point de beauté chez ses habitants. Il n'y a point avec eux ni de commerce ni de rapports, ni de visites réciproques. Ils n'ont ni caractère, ni capacité, ni urbanité, ni générosité, ni qualités viriles. Dans leur artisanat et dans leurs œuvres, il n'y a ni ordre, ni symétrie, ni rectitude, ni perpendicularité. Ils n'ont ni bons chevaux, ni bons chiens, ni bons raisins, ni bons melons, ni bons fruits, ni glace, ni eau fraîche. Dans les bazars, on ne trouve ni bons plats, ni bon pain. Ils n'ont ni *hammam*, ni *madrassa*, ni chandelle, ni torche, ni chandelier. »

La culture de gouvernement et l'art de vivre des souverains musulmans ont eu un impact sur leurs concurrents ou vassaux hindous. Les Moghols surtout sont imités dans leurs manières et leurs arts. Alors que les femmes des rois hindous étaient vues en public, sous influence musulmane, les Rajputs en particulier adoptent la coutume d'enfermer les femmes dans des espaces réservés, les *zenana*, dont la fonction est de les soustraire aux regards (et peut-être à la convoitise) des autres hommes. Beaucoup de ces *Zenana Mahal* ou « palais de reines » (Udaipur, Jodhpur, Amber, etc.) subsistent dans les palais des maharajas souvent transformés en hôtels. Le Palais des vents de Jaipur, construit en 1799, permettait aux femmes de profiter du spectacle de la rue sans être vues.

L'influence musulmane s'est faite sentir dans toute l'Inde où les costumes moghols ont été adoptés par les rois hindous tandis que leurs épouses troquaient leurs bijoux contre des habits plus conformes à la pudibonderie musulmane affichée en public. L'ère victorienne et l'impact des tenues occidentales font que le vêtement dans l'Inde contemporaine est très éloigné dans les faits et dans l'esprit des tenues pré-islamiques que l'on peut observer sur les sculptures des temples. Les bronzes des rois Cholas du 10e-13e siècle, même s'ils représentent Śiva et Parvatī, portent les tenues des rois et reines de l'époque ; or ceux-ci sont plus parés que vêtus. Les monuments hindous construits récemment adoptent évidemment les critères contemporains. L'Inde est devenue pudibonde. Gandhi envoie ses partisans marteler les érotiques des temples hindous et l'on connaît la colère de Nehru quand A. Daniélou rassemble les photos d'un art érotique hindou non conforme à la moralité de principe incarnée par l'Inde nouvelle. Dans l'esprit de ces nationalistes indiens, a fortiori dans l'esprit des nationalistes hindous, l'érotisme, l'homosexualité, etc. ne pouvaient être que des perversions occidentales.

Avec le sultanat de Delhi, la capitale devient un haut lieu culturel du monde où les traditions arabo-persanes coexistent avec les traditions d'origine indienne. Dans les sultanats régionaux des 14e et 15e siècles la musique dite hindoustani intègre les éléments indigènes issus de la culture savante sanskrite et la culture musicale arabo-persane. De nombreux instruments persans sont indianisés dont, au 17e siècle le *setar* 'Trois cordes' persan qui devient le *sitar*. Cette musique, principalement vocale et liée à la danse, joue un rôle important dans la vie de cour. Akbar (1556-1605) convie à sa cour les plus éminents musiciens de son temps, qui souvent sont originaires de Perse ou d'Asie

centrale. Parmi eux Miyan Tansen (c. 1520-c.1586, né et enterré à Gwalior), l'un des 'neuf joyaux' (*navaratna*) de la cour d'Akbar (avec Abul Fazl, le rédacteur de l'*Akbarnama*), est resté célèbre pour ses compositions vocales ; les légendes qui entourent sa vie et ses performances sont nombreuses : marié à une fille d'Akbar, on prétend qu'il fut capable de faire tomber la pluie grâce au *rāga* 'mode musical' Megh Malhar, d'allumer le feu grâce au mode Dīpak, de faire s'approcher les animaux sauvages afin qu'ils écoutent sa musique...

Tansen, l'un des 'neuf joyaux' de la cour d'Akbar.
Le timbre met en valeur ses deux talents d'instrumentiste et de vocaliste.

Les musiciens étaient souvent issus de familles musiciennes. Avant le 19e siècle, il n'est pas rare de voir les souverains être d'excellents musiciens ; c'est le cas d'Akbar ou d'Ibrahim Adil Shah (1580-1627), sultan de Bijapur, auteur du *Kitab-i nauras* 'Livre des neuf émotions'. La musique joue un rôle important dans la diffusion d'un art cosmopolite indien d'autant que les vocalistes peuvent chanter des compositions indépendamment de leur religion.

À côté de la musique et de la danse, la poésie est l'autre grand art de cour. Il ne manque pas de

sultans lettrés et Bahadur Shah II, le dernier Moghol, est lui-même un grand poète. La valorisation de la poésie tient en partie au fait que, comme à la cour de Versailles, il est important de savoir bien parler. Citer les poètes, être capable de composer et d'improviser, etc. participent d'un art de la conversation où tenir son rang consiste à manier la langue persane avec habileté. C'était déjà le cas chez les rois hindous : la quatrième section du *Mānasollāsa* 'Le Délice de l'esprit' (1131), attribué au roi Chalukya Someśvara est consacrée aux plaisirs de l'esprit et la cinquième aux plaisirs du corps. Cette quatrième section, dite *vinodaviṃśati* 'Vingt chapitres récréatifs', décrit donc les 'récréations' ou 'divertissements' royaux (*vinoda*). Plusieurs de ces récréations sont érudites et l'une d'entre elles est le *śāstravinoda* 'plaisir des traités'. Le texte raconte que le roi, après dîner, vient écouter dans la *sabhā* 'assemblée érudite', la cour en fait, un exposé sur les différents *śāśtra* menés par des poètes, des musiciens et des dialecticiens (*tārkika*). On y joue et le mot d'esprit versifié est très apprécié. À cet égard, avec les souverains musulmans, il y a une belle continuité, le persan puis l'ourdou jouant le rôle du sanskrit.
Cette continuité s'observe aussi dans l'art de gouverner. Beaucoup d'historiens (par exemple P. Hardy dans Gaborieau 1986) remarquent qu'au-delà des différences religieuses, **la gestion des sultans n'a pas en profondeur différé de celle des rājas**. S'il en est ainsi c'est que les sultans et les rājas partageaient, sans forcément le savoir, une même conception de la société hiérachisée.

Raffinement et cruauté.
À Lahore, Delhi ou Agra, **ces arts de cour raffinés sont subordonnés à l'éthos guerrier des dirigeants et à leur culture de gouvernement**. Les gens de plume, oulemas, a fortiori brahmanes, sont importants parce qu'ils réjouissent les souverains et qu'ils proclament leur gloire et leur pouvoir dans le monde. Mais ils sont soumis aux gens du sabre. La sensibilité artistique que montrent les princes et princesses musulmanes est seconde. C'est dans une même sensibilité que Mumtaz Mahal, célèbre par son mausolée, va écouter les voix des chanteurs et les cris des chrétiens que l'on torture. Le raffinement des mœurs s'accompagne donc d'une cruauté qui n'éclate pas seulement lors des guerres interrègnes : les beaux sentiments qu'on sert aux touristes ou aux Indiens nationalistes existent bien, mais sur un fond de cruauté innocente, où le père empoisonne le fils ou le frère, lui fait crever les yeux, etc. Les souverains moghols vivent constamment dans la crainte d'être empoisonnés, assassinés, etc. par leurs proches, d'être défaits et exécutés par leurs adversaires. On prétend que Akbar est mort empoisonné par son fils Selim et successeur sous le nom de Jahāngīr. Pour sûr, en 1602, il a fait assassiner Abu'l Fazl, l'auteur de l'*Akbarnama* 'Le Livre d'Akbar' : Abu'l Fazl était opposé à l'accession de Selim au trône. Son assassin n'était autre que le futur rāja d'Orccha : il envoya la tête de l'historien à Selim qui résidait à Allahabad ; en ce temps, ce n'était pas suffisant d'avoir Akbar pour ami. Il est aussi assuré qu'Aurangzeb a fait emprisonner son père Shāh Jahān avec Roshanara Begum, sa fille préférée, et a fait tuer ses frères. Être un grand Moghol, un prince de la famille impériale expose à tuer et à être tué, souvent avec cruauté. Certaines des exécutions sont des spectacles qu'il est plaisant de voir se prolonger.

Relation ou Voyage de l'Isle de Ceylan, dans les Indes Orientales
par Robert Knox, Amsterdam, 1693 (Part. 1, p. 57)
Ces exécutions étaient courantes et les souverains de toute religion les ordonnaient depuis l'antiquité (les *Lois de Manu*) jusqu'à 1947, à Bikaner. À l'époque où le livre est publié, Chhatrapati Sambhaji (1680-1689), le fils de Śivājī, fait exécuter de nombreux conspirateurs par des éléphants tandis que F. Bernier raconte comment Jahāngīr prenait plaisir à un tel spectacle.

La vie de cour est pleine d'intrigues politiques et amoureuses. François Bernier rapporte le penchant de Shāh Jahān pour sa fille, la belle Roshanara Begum. Ce n'était pas sans danger pour les amoureux de la belle :

> « On dit donc que cette princesse trouva moyen de faire entrer dans le sérail un jeune homme qui n'était pas de grande condition mais bien fait et de bonne mine. Elle ne put, parmi tant de jalouses et d'envieuses, conduire son affaire si secrètement qu'elle ne fut découverte. Shāh Jahān en fut bientôt averti et résolut de la surprendre, sous prétexte de l'aller visiter. La princesse, voyant inopinément arriver Shāh Jahān, n'eut le temps que de cacher le malheureux dans une de ces grandes chaudières de bain, ce qui ne put se faire que Shāh Jahān ne s'en doutât ; néanmoins, il ne la querella ni ne la menaça, il s'entretint même assez longtemps avec elle comme à l'ordinaire et enfin il lui dit qu'il la trouvait toute malpropre et toute négligée, qu'il fallait qu'elle se lavât et qu'elle prît le bain plus souvent, commanda fort sévèrement qu'on mît le feu à l'heure même sous la chaudière et ne voulut point partir de là que les eunuques ne lui eussent fait comprendre que le misérable était expédié »

Ces mœurs raffinées et cruelles, ainsi que les arts de cour qui leur sont associées ne disparaissent pas complètement avec les Britanniques, mais les princes guerriers sont domestiqués les uns après les autres tandis que les soldats s'engagent dans l'armée des Indes. L'éthos guerrier qui est à la base du comportement des sultans, des princes, etc. entre les 13e et 18e siècles disparaît et avec lui ce mode de vie.
Il ne faut pas surestimer **le confluent des océans** hindou et musulman (expression de Dārā Shukoh, le prétendant au trône éliminé par Aurangzeb). Cet art de vivre n'affecte pas les musulmans et les

hindous dans leur ensemble, mais quelques privilégiés des classes dirigeantes ; il ne concerne que les cours princières qui sont rarement hindoues. Ce sont ces cours, non les populations, qui se sont mises à l'école des arts. Il s'agit d'arts privés dont la très grande majorité est exclue comme les paysans du Languedoc au 17e siècle ne connaissent pas ce qui se fait à Versailles, comment on y vit et parle. La population peut avoir accès aux aspects les plus manifestes, les costumes, les monuments et la pompe de souverains au faste ostentatoire. Cela vaut dans une ville impériale ou princière : les paysans ne sont pas concernés. Même si Agra a quelque 800 000 habitants à l'époque de F. Bernier, les villageois vaquent à leurs occupations et ne peuvent se promener dans les jardins du Tāj Mahal qui leur sont fermés.

Art de vivre et stagnation technologique.
Le cadre chronologique de cet art de vivre correspond à la période comprise entre Louis IX (Saint Louis mort en 1270) et Louis XVI. Les sultans du Deccan vivent au temps de la Renaissance, Akbar est un contemporain d'Elisabeth d'Angleterre, Aurangzeb de Louis XIV. Bien que depuis la fin du 15e siècle, l'Occident soit présent avec les Portugais et puis d'autres nations, l'univers mental et l'outillage technologique des souverains et de leurs sujets indiens ne changent guère. Les ambassadeurs, marchands, voyageurs, missionnaires, artilleurs qui venus d'Europe par centaines se succèdent dans les pays indiens n'intéressent guère les souverains. Ceux-ci ignorent leurs technologies, même celles qui comme l'artillerie peuvent les renforcer : elle demeure une spécialité étrangère à Pānīpat (1526), où les artilleurs sont des Turcs, comme à Plassey (1757) où certains sont des Français. L'imprimerie demeure inconnue en Inde non européenne jusqu'à l'orée du 19e siècle et les techniques navales ne progressent pas : la maîtrise de la mer si importante pour le commerce et l'indépendance est laissée aux Européens. Si Shāh Jahān construit le Tāj Mahal et Louis XIV Versailles, en revanche il n'y a rien qui corresponde dans les pays indiens au *De humanis corpori fabrica* de Vésale (1543), au *Theatrum Orbis Terrarum* d'Abraham Ortelius (1570), au *Discours de la méthode* (1637), etc. **Aucun voyageur indien ne se rend en Occident à la rencontre des autres, pour les connaître ou en tirer quelque avantage**. La révolution scientifique passe inaperçue auprès des érudits indiens jusqu'au 19e siècle : pendant tous ces siècles, l'Inde n'invente guère et n'apprend pas. Toutes les disciplines de l'observation sont négligées : il faut attendre 1835 pour que, sous influence britannique, ait lieu la première dissection, la fin du 19e siècle pour réaliser des planches d'anatomie en retrait sur celles de Vésale. L'introduction des armes à feu (fin 15e-début 16e) et de l'artillerie a un effet certain mais limité sur l'architecture, alors qu'on sait combien l'architecture militaire et la poliorcétique ont changé entre le Château Gaillard (Normandie, 1197-98) et la forteresse de Salses construite par les Espagnols à l'extrême fin du 15e siècle ; peu de fortifications à bastions étoilés sont bâties ; le fort de Potagarh près de Ganjam en Orissa est une exception anglaise. Les ingénieurs indiens n'adaptent pas les défenses au développement de l'artillerie à boulets de fer et à vitesse élevée alors que N. Machiavel (*Dell'arte della guerra,* 1519-1520) remarque : « Il n'y a pas de murs si épais qu'un canon n'abatte en seulement quelques jours ». L'évolution des fortifications indigènes s'arrête au milieu du 17e siècle sur la base des techniques de l'Inde du nord musulmane : Français et Anglais n'ont aucun mal à s'emparer des forteresses. La forteresse de Daulatabad, forteresse par excellence, est construite sur un site naturel renforcé via des travaux séculaires réalisés selon des techniques transmises par des mercenaires turcs (Deloche 2002 et 2005), comme beaucoup de ce qui relève de l'artillerie. Malgré la venue de nombreux Européens rompus aux armes à feu après la fin de la guerre de Trente Ans (1648), tel Nicolao Manucci, les techniques de fabrication n'évoluent guère. Jean de Thévenot (1633-1667), bon observateur, note que en mêlant des métaux diversement fondus « il arrive pour l'ordinaire que leur canon ne vaut rien » (Thévenot 1684 : 126). Les savants, brahmanes ou musulmans, restent fidèles aux vieux savoirs et aux techniques éprouvées. Si Jai Sing II, souverain d'une principauté du Rajasthan, construit à Jaïpur un " observatoire ", c'est pour que le pandit Jaganath, son *guru*, puisse réaliser des cartes astrologiques afin de déterminer les moments les plus propices pour les grands événements (mariages, déplacements). Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) écrit des livres où il explique les causes de la Grande Rébellion de 1857 (*Essay on the Causes of Indian Revolt*), et les Britanniques tiennent compte de ses bonnes analyses ; parallèlement, il écrit aussi des livres où, en plein 19e siècle, il soutient la vision géocentrée de l'univers conformément aux

classiques de sa religion. En fait, ce monde indo-persan ne regarde que lui-même et le monde musulman où il atteint difficilement l'Empire Ottoman. Les exceptions ne sont qu'apparentes : l'introduction de l'astrolabe en Inde, un instrument hellénistique introduit par les musulmans suscite de l'intérêt auprès des brahmanes. Yukio Oshahi a étudié avec un grand soin le *Yantrarājādhikāra*, traité de Padmanābha (1423) sur l'astrolabe : il montre la collaboration entre savants musulmans et brahmanes. Mais, cette description de l'astrolabe associée à des calculs mathématiques ne débouche pas sur son utilisation pratique. Quand les Européens s'avisent de s'emparer de l'Inde à partir de 1740, ils jouissent d'une grande supériorité technique. Technologiquement et mentalement « **en Inde, le Moyen-Âge dure jusqu'à l'orée du XIXe siècle** » (Markovits). Même si beaucoup d'observateurs des 16e-18e siècles et d'historiens modernes ont noté que les artisans indiens sont prompts à imiter le design des tissus, à s'adapter aux goûts de leurs clients, etc., on reste là à la surface des choses. À l'issue d'une observation générale, Kumar & Raychaudhuri, auteurs de la *Cambridge Economic History of India* (2009 : 298) concluent : « La configuration de l'Inde du nord peut aider à expliquer qu'on n'ait pas utilisé le vent et l'eau comme sources d'énergie. Mais on ne peut guère résister à la conclusion que les besoins et intérêts de la société indienne étaient incapables de générer cet ensemble d'innovations interdépendantes, spontanées ou adoptées, qui constitue une percée technologique. »

Cela étant, jusqu'à la fin du 17e siècle, ni les uns ni les autres ne s'aperçoivent du « basculement du monde » au profit des Européens. Nous savons que la supériorité technique prépare l'hégémonie européenne, mais personne ne s'en aperçoit alors. Aurangzeb et d'autres souverains vivent dans leur monde et ignorent le monde. Quant aux Européens, ils sont surtout ébahis par les richesses de l'Inde impériale et ne voient pas le processus de mondialisation.

Les religions

À la recherche de la religion, à la recherche de l'hindouisme...
Les ouvrages sur « l'hindouisme » sont légion qui le présentent comme une des grandes religions de l'humanité, énumérant dieux innombrables, mythologie étrange et rites magiques. Or ce n'est que tout à fait récemment et incomplètement que l'idée de la religion entendue ici selon les critères communs en Occident a été reçue dans les pays indiens. De surcroît l'idée de l'hindouisme en tant que religion est aussi une idée d'Occidentaux : elle est inventée par les Britanniques en mal de nommer ce qu'ils voient autour d'eux au 19e siècle : comme ils disposaient de la notion englobante de *religion* pour désigner le christianisme, l'islam, etc., et appliquaient ce terme dans les domaines grec, romain, etc., ils l'appliquent comme naturellement aux Indes. Ayant besoin d'un °isme pour nommer la religion des autochtones qui n'étaient pas musulmans, chrétiens, sikhs, etc., ils inventent le terme *hinduism* [145]: d'abord **l'hindouisme est une religion en °isme des Indiens sous regard britannique**.
De fait, explique G. Tarabout, « il n'existe pas de terme véritablement équivalent à " religion" dans les langues indiennes : les Indiens anglophones qui recourent à ce mot peuvent l'utiliser aussi bien pour désigner les pratiques propres à une caste que pour parler de l'un ou l'autre des multiples mouvements théistes au sein de " l'hindouisme" lesquels peuvent ne pas se considérer eux-mêmes comme " hindous". C'est à juste titre que certains observateurs remarquent que le terme *religion* n'est pas nécessairement une catégorie adéquate pour décrire ce que les Indiens nomment hindouisme, notamment parce qu'on n'arrive pas à distinguer en Inde le religieux et le non-religieux.[146] D'autre part, le terme " hindouisme" s'applique à des pratiques et à des conceptions religieuses extrêmement diversifiées, et le sens qui lui est donné est plus ou moins englobant selon les contextes. Ainsi par exemple les castes de très bas statut ont été longtemps perçues par les castes supérieures comme étant situées en dehors de l'"hindouisme". De manière générale, la vision religieuse est profondément particularisée, directement liée à des rapports sociaux. »[147] Récemment, un intellectuel qui se veut le représentant des *dalits* 'opprimés' (nom récent des plus basses castes, les "intouchables") a expliqué « pourquoi je ne suis pas hindou », reprenant le titre d'un ouvrage célèbre de Gandhi *Why I am an Hindu.* (cf. p. XXXX). Cela explique en partie pourquoi les Occidentaux ont mis si longtemps à reconnaître les différentes religions indiennes. Ils connurent d'abord ce que les érudits brahmanes leur présentaient au 19e siècle, ce que ci-dessous nous appelons le brahmanisme. À l'orée du 19e siècle, ils ne distinguent pas encore entre ce brahmanisme et le bouddhisme : Schopenhauer (1788-1860), jusqu'à la fin de sa vie, confond les deux et il faut attendre 1879 pour que H. Jacobi réalise que le jaïnisme n'est pas une secte ou une hérésie du bouddhisme, mais une religion spécifique.
Par ailleurs, beaucoup des adeptes modernes de l'hindouisme insistent sur la relation forte qui lie religion et géographie : on ne devient pas hindou, on naît hindou parce qu'on naît indien. Dans cette affirmation, il y a le fait que l'hindouisme n'est pas une religion doctrinale. On ne peut se convertir à l'hindouisme parce que les doctrines, les croyances en tel ou tel Dieu, etc., sans être absentes, sont marginales. Cette dimension géographique où le sol indien est quasi sanctifié correspond à une conscience historique parfaitement absente des religions indiennes jusqu'à la fin du 18e siècle ; durant tout le 19e siècle, l'adéquation hindouisme / Inde ne vaut que pour une infime minorité. Il s'agit donc d'une lecture contemporaine d'un passé complètement réécrit. Par ailleurs, il faut répéter que les religions indiennes (dont les brahmanismes) s'étendent bien au-delà de " la terre indienne" : on a invoqué Viṣṇu en pays khmer, à Java, en Birmanie, etc. L'adéquation entre Inde et hindouisme est récente et ne tient pas le temps. Il n'y a pas à imaginer que les Khmers vishnouites du 11e siècle sont de moins bons vishnouites parce que non natifs de la péninsule indienne ou parce que promis au bouddhisme quelques siècles plus tard. L'appréciation nationale des religions indiennes est historiquement fausse. **Vis-à-vis de la région centrale, à savoir la plaine indo-gangétique, le pays khmer et le pays tamoul sont dans la même position d'avoir adopté une religion étrangère et de l'avoir adaptée à la culture régionale**. Les aléas de l'histoire font que le

Tamilnad a été intégré dans l'Union indienne tandis que le Cambodge, devenu bouddhiste entre temps, n'a pas été colonisé par les Britanniques et n'y a pas été intégré.
En revanche la religion contemporaine en Inde a, depuis la fin du 19e siècle, été peu à peu pénétrée par les valeurs du nationalisme politique. Ses tenants ont adopté les mots *hindu* et *hinduism* : je ne vois pas pourquoi, s'agissant d'un nom conventionnel, on devrait le refuser. Mais le mot est complexe dans son usage : il comprend la naissance de la " religion ", l'émergence incomplète de l'hindouisme en tant que religion partagée, la persistance de consciences religieuses différentes au sein de ce que *nous* appelons uniformément l'hindouisme, le développement d'un hindouisme essentiellement politique, **la relecture hindoue des formes religieuses du passé**,[148] etc. Ces phénomènes sont récents, inachevés et pas nécessairement en voie d'achèvement. Si la volonté de définir l'hindouisme est une activité légitime pour un historien des religions[149], c'est aussi l'activité des hindous eux-mêmes depuis le 19e siècle dans les milieux urbanisés et éduqués, et depuis peu dans les milieux populaires. Manifestement, définir l'hindouisme est lié à l'émergence de l'idée et de la réalité de l'Inde : une conscience indienne de l'hindouisme se développe ainsi que le sentiment d'appartenir à une même religion, à un même pays, à une même nation. Certains Indiens ont donc appris la religion au point que l'hindouisme est la religion de ceux qui veulent définir l'hindouisme, recherchent son identité, tentent désormais de l'opposer aux autres religions. Nombre d'ouvrages savants et surtout populaires (articles de revues, de journaux, opuscules religieux et politiques, etc.) veulent définir l'hindouisme ou utilisent son identité supposée. Et comme cette activité est à la fois historique et religieuse, elle est aujourd'hui très politique, pleine de passions et parfois de violence.

Même si *nous* pouvons reconnaître de l'hindouisme dans les religions anciennes, le nommer et affirmer son existence ancienne (c'est ce que fait D. Lorenzen dans *Who invented Hinduism ?* dans Lllewellyn 2005), demeure le fait qu'anciennement, avant le 18e siècle, personne ne perçoit ni ne nomme le tronc commun des diverses religions que nous nommons hindouisme. Certes ce ne sont pas les Britanniques qui inventent l'hindouisme ; mais ils inventent le mot avant que ne se développe la conscience d'une religion commune. L'hindouisme est une religion moderne et surtout contemporaine qui s'ignorant d'abord elle-même, notamment à cause de sa pluralité, prend conscience d'elle-même et crée quelque chose de nouveau.
Dès lors la question se pose de nommer les réalités religieuses des temps passés si, comme il nous ssemble légitime, nous réservons l'usage des mots *hindouisme* et *hindou* à l'époque moderne et contemporaine : même si le mot *hindouisme* est bien pratique, il se trouve qu'avant la seconde moitié du 19e siècle personne ne s'est jamais déclaré hindou ou hindouiste religieusement : on peut lire tout le *Yogasūtra* (1er s. ?), Śaṃkara (8e s.), Abhinavagupta (10e s.), Rāmānuja (12e s.), Vidyāraṇya (17e s.), etc., aucun d'entre eux ne parle de l'hindouisme ou n'a entendu parler de l'hindouisme. Si les termes grec *indikos* et arabe *al-Hind* ont emprunté le terme au vieux-perse *hinduś* et ont des emplois occidentaux, sur place le mot persan *Hindustân* adopté par les sultans musulmans désigne tout ce qui est attaché à la culture et la géographie des peuples non musulmans d'au-delà l'Indus. De toute façon, le mot est étranger. En sanskrit, il n'y a pas d'équivalent parce qu'il n'y a pas de référent. On emploie les mots *āstika* et *nāstika*, les *āstika* reconnaissant l'autorité du Veda, les autres non ; dès lors, il faudrait ranger dans le camp *nāstika*, outre les bouddhistes et les jainas[150], ceux que souvent on qualifie d'hindous et qui pourtant ne reconnaissent aucune autorité au Veda, ou seulement une autorité de principe, ancienne et dépassée. Il y a ceux qui simplement ignorent le Veda (comme les auteurs du *Yogasūtra*) et la masse de ceux qui n'en ont jamais entendu parler, voire qui sont athées. Les adversaires bouddhistes et jainas ignorent *l'hindouisme* : parlant des autres, ils emploient les mêmes mots déplaisants ou injurieux comme *pāṣaṇḍin, tīrthika* 'hérétiques'. Et chacun est l'hérétique des autres.
La traduction reçue par 'hérétique' est trop doctrinale ; elle suppose l'existence d'une orthodoxie, or ni celle-ci ni son idée n'ont jamais existé. Le mot est employé semble-t-il de manière neutre dans les édits d'Aśoka pour désigner les différentes écoles religieuses ; mais rapidement, *pāṣaṇḍa* est un des termes injurieux pour nommer les " autres ". L'*Arthaśāstra* II.4.23, III.20.16 fait obligation aux *pāṣaṇḍa* et *caṇḍāla* (les intouchables) d'habiter hors de la ville, près des lieux de crémation.
Après l'époque des Guptas, alors que le débat est au maximum de sa violence entre toutes les sectes ou écoles religieuses et philosophiques, Kumārila Bhaṭṭa (620-680) s'en prend à tous les courants

vedabāhya 'étrangers au Veda' : bouddhismes, jaïnismes, matérialismes, sāṃkhya, yoga, pāśupata, pāñcarātra, pratiquement à toutes les écoles de pensée du temps, sauf sa propre école (la Mīmāṃsā). Quelques siècles plus tard, Śaṃkara, le principal fondateur du Vedānta non-dualiste, procède de même. Ce n'est donc pas seulement le mot qui manque : l'inexistence de l'hindouisme ne résulte pas de l'emploi d'un autre mot. Si les mots manquent avant grosso modo la fin du 18e siècle c'est parce que **l'idée et la réalité des notions de religion et d'hindouisme manquent dans les consciences**. On arrive donc au paradoxe que dans le pays réputé le plus religieux du monde et qui, pour cette raison, suscite parfois répulsion ou attraction, on est à la recherche et de la religion et de l'hindouisme.

Sans donc parler l'hindouisme en général (réalité qui commence à être vécue au 19e siècle et plutôt une réalité du 20e), on peut distinguer :
a) les religions savantes :
- **le védisme ou religion du Veda** : c'est une religion savante qui ne concerne que le petit groupe des brahmanes et des rois, leurs clients. Le védisme date des deux millénaires AEC. Certains des rites royaux ont survécu quand la religion védique a disparu.
- le brahmanisme : autre forme, savante et très consciente, de " religion" définie par des brahmanes, pratiquée par les brahmanes (avant le début de l'ère chrétienne) et une partie des sociétés indiennes après que ceux-ci ont lentement abandonné la religion védique. Malgré cet abandon, la récitation du Veda (le *svādhyāya* 'récitation personnelle') se perpétue au sein du brahmanisme jusqu'à l'époque contemporaine.
Deux branches se rattachent à ce brahmanisme :
- **le brahmanisme royal** : des brahmanes demeurent au service des rois et développent autour d'eux les rites et les monuments d'une religion ostentatoire qui continue le védisme destiné aux rois. C'est dans ce brahmanisme royal que se développent le brahmanisme monumental et toute une littérature en sanskrit, puis au début du second millénaire dans les langues vernaculaires (poésie, théâtre, politique, fables, certaines littératures techniques).
- **le brahmanisme des renonçants** : l'intégration des valeurs du yoga par des brahmanes amène la naissance d'une nébuleuse sectaire animée par de grands théologiens, mystiques et écrivains. C'est eux qui sont à l'origine des textes de théologie philosophique qui, à juste titre, ont fait le renom de la pensée sanskrite, celle que le cadre trop souvent national de nos catégories nous fait nommer " pensée indienne" ancienne.
Du védisme et du brahmanisme, nous pouvons faire partiellement l'histoire car nous disposons des nombreux textes du brahmanisme des renonçants ; il s'agit essentiellement de textes de philosophie et de théologie. Malgré l'existence de textes normatifs, nous ignorons presque tout de la vie réelle de ces hommes, des lieux et des conditions de leur enseignement. Est-il juste d'extrapoler à partir des *āśram* ou ermitages de l'Inde moderne ? Pour le brahmanisme royal, beaucoup des grands temples, érigés souvent par les rois, ainsi qu'une vaste littérature en sanskrit, puis dans les langues vernaculaires savantes, sont des sources de première grandeur. Si une partie de la littérature du palais subsiste, malheureusement les palais eux-mêmes ont disparu presque totalement. Des voyageurs et marchands ont décrit la ville de Vijayanagar, ses palais influencés par l'architecture musulmane et dont subsistent les ruines (15e-16e s.) ; auparavant presque rien : il n'est même pas sûr que les empereurs Guptas aient disposé d'un palais fixe. De même les hommes de cette culture sont inconnus, sauf (mais très partiellement) au 17e et surtout au 18e siècle.
Le védisme et le brahmanisme n'ont jamais concerné qu'une faible minorité des populations.

b) **Les religions populaires** :
Nous ignorons presque tout des formes populaires des religions des époques anciennes (avant le 10e siècle après J.-C) qu'elles soient plus ou influencées par le brahmanisme ou les autres religions. Parce que dans nos pays, les rois, les paysans et les moines ont la même religion, nous imaginons que parce que le roi pratique le brahmanisme, celui-ci est nécessairement la religion de l'ensemble des sociétés considérées. Or dès que nous pouvons connaître les religions (pratiques, croyances, etc.) des peuples, on s'aperçoit qu'ils pratiquent d'autres religions et non une ou des formes de

" brahmanisme populaire". Malheureusement, nos connaissances ne remontent pas très loin. Les Occidentaux se sont intéressés à la Grande Tradition brahmanique[151] et ont d'abord ignoré les religions populaires, malgré quelques exceptions (l'abbé Dubois vit dans un milieu tamoul populaire). Si les historiens anglo-saxons classent les *rural traditions* au sein des religions indiennes, ils font constamment l'aller-retour entre les traditions savantes anciennes (les seules que l'on connaisse dans le passé) et l'observation contemporaine de nature anthropologique. Les subaltern studies "Études des subalternes", développées à partir des années 1970, se sont concentrées par nécessité sur la période moderne. Et ce n'est qu'à l'extrême fin du 19e siècle et au 20e siècle que les ethnologues, anthropologues, historiens, etc. découvrent

- a) que la religion pratiquée dans les grands temples ne concerne en ce temps que de très loin le védisme, le brahmanisme royal ou la religion des renonçants
- b) que les peuples divers pratiquent aussi d'autres religions : la mosaïque des castes recouvre une mosaïque des religions
- c) que la constitution d'une Inde unie tend dans le second 20e siècle à promouvoir un hindouisme national uniforme auquel résiste une grande partie des populations.

Il suffit d'ouvrir une monographie sur une caste précise, une tribu, etc., de fréquenter (même aujourd'hui) un segment défini de la population pour constater qu'on est bien loin des pratiques du brahmanisme savant. Les religions définies et séparées dont nous avons l'habitude ne tiennent pas en Inde. Être bouddhiste ne signifie pas que l'on a renoncé à toutes ses pratiques ancestrales, au culte des ancêtres, au chamanisme, etc. *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation* (1976, 1981) de M. Biardeau se révèle être l'anthropologie de la **vision brahmanique** (non védique même) des choses. Cette obnubilation tient au fait qu'on peut faire l'histoire des religions savantes (brahmanisme, bouddhisme, jaïnisme, islam) tandis qu'**il faut renoncer, faute de documentation, à faire l'histoire longue des religions populaires**. Il ne faut pas imaginer - facilité constante que s'accordent les auteurs - qu'à la forme savante et lettrée de la religion des brahmanes correspondrait une forme illettrée et inculte de la même religion : c'est là projeter la situation du christianisme européen. Sur la base de ce que l'on constate pour les 19e et 20e siècles et de ce qu'on suppose dans les siècles précédents grâce aux récits des voyageurs, on sait que pour une part les religions populaires empruntent aux religions savantes et que pour une (plus grande ?) part elles sont des religions autonomes, héritées et diverses. On sait que ces religions sont des pratiques régionales de caste et qu'elles diffèrent en fonction de l'immense variété des castes en Inde. En 1996, l'auteur de *Pourquoi je ne suis pas un hindou*[152] entend démontrer que la religion de ses pères (les *dalit*s qu'il connaît, en fait sa caste d'intouchable) consiste en des croyances et des pratiques qui n'ont rien d'hindoues. Si l'on ôte la part de provocation et de rhétorique du propos, la démonstration est convaincante. Un mot singulier (hindouisme, brahmanisme, etc.) est projeté inconsidérément sur les pratiques anciennes.

De manière générale, tant le brahmanisme savant que l'immense variété des religions populaires sont de vastes hétéropraxies. Qu'elle soit savante ou non, **la religion est d'abord une pratique de caste lâchement encadrée par une vaste hétérodoxie**. Ci-dessous, faute de documentation, on ne trouvera donc rien sur les religions populaires des temps anciens et même modernes ; en revanche, grâce aux études récentes, datant pour la plupart d'entre elles du 20e siècle, il est possible de connaître des pratiques populaires dans l'hindouisme, nom générique attribué pour nommer toutes les religions pratiquées dans l'Inde contemporaine à l'exception des autres religions constituées en °isme.

c) **les religions des 'tribus'**.

Là aussi nous ne sommes renseignés que sur les pratiques récentes. Si aujourd'hui, quelque 8% des habitants de l'Union indienne sont répertoriés comme étant " tribaux", il y a tout lieu de penser qu'auparavant ce pourcentage était égal, et même probablement supérieur. Certaines tribus ont été influencées par les religions instituées par ailleurs, d'autres ont plus ou moins résisté à la pression extérieure.

d) **les religions des nouveaux venus et envahisseurs**.

La péninsule a été constamment envahie dans l'Antiquité et les temps modernes. Dans l'Inde contemporaine, on a tendance à considérer que seuls les derniers venus sont des envahisseurs. Or les locuteurs du sanskrit ou d'autres langues indo-européennes sont autant des envahisseurs que les Perses, les Grecs, les Kouchans, les Huns, les Arabes, les Turcs, les Afghans, les Moghols et enfin les Européens. Avant eux il y eut les *ādivāsin* 'premiers habitants' c'est-à-dire les tribaux (dont beaucoup se sont hindouisés), arrivés dans des temps et des conditions inconnus. Certaines de ces " invasions" ont été lentes, d'autres rapides ; beaucoup furent brutales. Tous ces peuples ont diversement laissé une empreinte religieuse dans les pays. Arabes, Turcs et Afghans ont importé diverses variétés d'islam ; le mazdéisme, bien implanté dans l'Inde du nord-ouest est lié à la présence des Perses voisins. La culture religieuse des *ādivāsin* a eu un impact certain mais mal définissable sur les religions populaires et savantes. Une partie du vocabulaire religieux du brahmanisme est emprunté aux langues autochtones (par exemple *pūjā*, nom de la cérémonie centrale du brahmanisme et de l'hindouisme) : il est probable que l'emprunt ne se limite pas au nom. Aujourd'hui *pūjā* est le nom que donnent les moines et les dévots aux cérémonies du bouddhisme himalayen.

Toutes ces religions ont évolué, sur le plan des pratiques comme des doctrines, en partie sous l'influence des autres (concurrentes ou différentes), en partie en fonction de leur propre dynamisme ; il est quasiment impossible de distinguer. Des évolutions communes à plusieurs religions, ou écoles de ces religions, ont existé (par exemple ce qu'on a nommé tantrisme ; cf. infra P. XXX). Ce qu'au 19e siècle on nomme tantrisme, né peut-être à partir 5e siècle est une sensibilité qui colore plus ou moins *toutes* les écoles brahmanistes et bouddhistes. De même, la *bhakti* 'dévotion' est un courant général dont bien peu de formes religieuses sont exemptes. Parmi toutes ces religions indiennes, certaines ont disparu (les bouddhismes en Inde) il y a plus d'un millénaire pour renaître timidement aujourd'hui. D'autres sont restées vivantes dans des limites spatiales et humaines restreintes (le jaïnisme), ou semblent en voie de lente extinction (le judaïsme, le mazdéisme des Parsis). Beaucoup des sectes et écoles du brahmanisme savant et populaire ont disparu complètement ; parfois leurs textes ont partiellement survécu. Et puis d'autres écoles sont nées. À partir du 19e siècle, certains se déclarent hindous, mais il n'existe pas d'hindouisme savant même s'il y a des savants sur les formes anciennes du brahmanisme. C'est le temps où les brahmanes perdent le pouvoir intellectuel alors que le sanskrit est depuis longtemps une langue morte et où, lentement émerge la volonté d'une conscience religieuse unie, sinon uniforme : si les Britanniques inventent l'*hinduism* en reprenant un vieux mot persan, les hindous se sont chargés de remplir la notion avec une partie de l'héritage brahmanique et de faire vivre une nouvelle religion qu'ils inventent sous nos yeux. À toute époque semble-t-il, la tradition innove : le patrimoine est certes hérité, mais la nébuleuse des textes et des pratiques permet toujours à chaque époque des redécouvertes, des revivifications, des reconstructions, etc. si bien que la tradition est à la fois héritée et inventée. Par ailleurs ce singulier ("la tradition") essentialise dans le discours *une* tradition. L'historien constate que des pratiques et des croyances sont transmises et il nomme cela 'tradition'.
Par ailleurs, l'invention de l'Inde aux 19e et 20e siècles se fait par imitation : les intellectuels indiens prennent le modèle des *Scriptures* chrétiennes. Certes les musulmans faisaient déjà une distinction importante entre *ahl-i-kitāb* 'les gens du Livre' et les autres, dont tous les hindouistes faisaient partie ; il est possible que la multiplication des manuscrits dans le second millénaire provienne en partie de là. Mais c'est quand l'Inde s'invente que s'exacerbe la volonté d'avoir des textes écrits capables de rivaliser avec les *Scriptures* chrétiennes. Car les Occidentaux considèrent que la culture cultivée est la culture écrite et que le livre établit la preuve de la grandeur d'une civilisation. Une nation moderne doit donc disposer d'une littérature nationale écrite : les brahmanes et les Indiens, notamment les hindous nationalistes, veulent des livres. Dès lors la collaboration des brahmanes et des Occidentaux peut se développer. Quant aux Occidentaux, ils travaillent pour la dignité de leurs études, pour leur propre dignité, à réaliser des éditions critiques des textes en privilégiant toujours la tradition manuscrite. Quand Max Müller réalise l'édition du *Ṛgveda* entre 1850 et 1870, il consulte des manuscrits et ignore la tradition orale vivante. C'est ainsi qu'est rédigée « l'édition critique de l'héritage national de l'Inde ».[153]

J'ai employé dans cet ouvrage l'adjectif *hindou* en le limitant à l'hindouisme moderne et contemporain, le seul temps où ce mot a existé, et l'adjectif *hindouiste* quand il s'agit de différencier anciennement avec le bouddhisme. Je parle des *religions indiennes* pour noter toutes les religions pratiquées dans le subcontinent, indépendamment de leurs origines. Comme le christianisme, né au Moyen-Orient, est une religion *européenne*, il est aussi une religion *indienne*.

Toutes ces religions naissent sans faire disparaître les précédentes, en les intégrant, en les déformant et en recyclant une partie des formes anciennes (vocabulaire, doctrine, bâtiments religieux, etc.). L'hindouisme est un héritage sans cesse refaçonné en fonction des besoins nouveaux, comme un château d'aujourd'hui possède une vieille tour du 14e siècle, des fenêtres à meneaux du 16e siècle, une façade 18e et le confort moderne ; on y a joute des réfections modernes, plus ou moins fidèles, de structures anciennes. Des lambeaux de védisme subsistent dans le brahmanisme, dans le brahmanisme tantrisé et même dans l'hindouisme contemporain : aujourd'hui, on peut se rendre dans une " école védique" où de jeunes brahmanes entre 7 et 15 ans apprennent le Veda par cœur, dans ses différentes formes, sans jamais recourir au livre ou à l'écriture, comme le faisaient leurs ancêtres il y a mille, deux mille, peut-être trois mille ans. Simultanément, ces jeunes enfants vont aussi à l'école où ils apprennent les disciplines de notre temps et parfois vont au temple officier dans le cadre de l'hindouisme. Leur savoir traditionnel cohabite avec le savoir moderne et a sa place dans la religion contemporaine. « Je suis traditionnellement moderne » me déclare l'un de leurs maîtres. On voit ainsi que rien ne s'efface complètement et qu'aujourd'hui on vénère des traces. De surcroît, il n'y a ni événement ni date qui permettraient à coup sûr de marquer les étapes d'une évolution dont les indigènes n'ont guère conscience, quand ils ne la nient pas. Encore aujourd'hui, certains hindous affirment pratiquer la « religion védique ». La continuité alliée à la diversité est essentielle, mais simultanément cette continuité est évolutive : il est bien connu que la tradition n'existe qu'en se transformant. Il est possible et même probable que la religion védique (une religion savante) a eu un impact sur les religions pratiquées par les populations avec lesquelles les brahmanes étaient en contact. Les rites védiques étaient probablement publics et le sont demeurés. Dans l'*agnicayana* '[rituel] d'empilement de l'autel du feu' étudié par F. Staal et son équipe au Kérala en 1975, on a mis la population à l'écart pour conférer au rite une plus grande " authenticité". Le fait a été, à juste titre, critiqué. Quelques années plus tard, laissés à eux-mêmes, les habitants du village approchent de très près l'*agnicayana* que réalisent au Kérala les brahmanes tamouls et un Européen peut les filmer librement. Cela dit, cette conservation savante est d'un type différent de celle qu'on observe dans les peuples qui ont vécu à l'écart, par exemple dans les montagnes qui sont souvent des conservatoires d'archaïsmes. C'est le cas dans l'actuel Afghanistan où dans l'antiquité, le sud-est du pays actuel (les régions de Kābul, Jelalabad et Ghazni) est de langue indienne. Vers le 1er siècle, au mazdéisme s'ajoute le bouddhisme ; il est aussi certain que des cultes " védiques " sont pratiqués dans la région puisqu'ils ont subsisté, bien que modifiés, dans les montagnes du Kafiristan 'pays des infidèles' où les habitants qui refusaient l'islam se sont réfugiés quand le pays est devenu musulman. Finalement, c'est après 1896 et sa conversion forcée à l'islam que le Kafiristan devient le Nouristan (Nuristān 'Pays de la lumière'). Les habitants y parlaient une langue proche du védique et avaient conservé des rites anciens. À Kābul, avant la guerre soviétique, les boutiquiers vendent des statues dites " du Nouristan" ; certaines portent le chapeau conique caractéristique des Kouchans. G. Morgenstierne a beaucoup étudié la région entre 1923 et 1971 et a rapporté de nombreux témoignages de ces cultes antiques.[154]

Effigies d'ancêtres au Nuristan (Photo de G. Morgenstierne)

En tout cas, aujourd'hui et aussi loin que l'on peut remonter, **les Indes connaissent constamment un pluralisme religieux à grande échelle**. C'est une idée de l'hindouisme moderne, non corroborée par la science, qu'autrefois, toute la population aurait été hindoue. Cette proposition n'a pas de sens en fait. Ce pluralisme ne concerne pas les différents °ismes (l'hindouisme et le bouddhisme, ou l'hindouisme et l'islam, etc.). Il vaut pour les différentes écoles, sectes, communautés, castes, etc. qui sont les seules réalités. Les °ismes (le brahmanisme, le bouddhisme, le jaïnisme, etc.) sont des mots européens jetés sur des réalités multiformes, au mieux les noms de catégories classificatoires. La réalité est beaucoup plus diverse et mouvante.

Les religions védiques (entre c. 1500 et c. 500 AEC).

Cette expression contemporaine est fondée sur *Veda*, l'un des noms collectifs attribué aux textes d'une religion anonyme pratiquée sous des formes diverses jusque vers le début de l'ère chrétienne. Ces textes ont ensuite été transmis jusqu'à aujourd'hui avec une grande fidélité oralement et par écrit ; certains rites védiques, modifiés et réinterprétés, ont aussi survécu. Le cadre spatial de cette religion se déplace avec les populations que, par commodité, on nomme védiques, depuis l'est de l'Afghanistan, le Panjab, vers la vallée moyenne du Gange. Seuls les clans de langue védique (en fait un vernaculaire dont la langue du Veda est la forme sacrée) sont concernés par cette religion non prosélyte, plus particulièrement les chefs de clans. Nommés *rāja* (de *rājan*, apparenté au latin *rex* ou *rix* de Vercingétorix), on fait de ces chefs de clans des rois, en confondant l'étymologie et l'histoire.
Cette religion a un passé pré-indien (que nous n'examinons pas ici) et une histoire indienne complexe. Elle a évolué, été réorganisée constamment dès l'antiquité. Le védisme connaît aussi des courants divers, voire opposés : faute de place, ici on va les ignorer. Mais le lecteur devra se souvenir du fait que le védisme n'est pas un bloc et qu'aucune autorité n'a jamais été en charge ou en position pour fixer les doctrines, les rites, etc.

Le védisme des origines : le texte connu d'une religion inconnue.
À partir de 1500 AEC environ, des poètes de clans semi-nomades venus de l'ouest et au-delà d'Asie centrale composent des hymnes poétiques ou des pièces en prose cadencée, dans une langue que les linguistes européens du 19e siècle nomment « sanskrit védique » ; appréciant cette langue par rapport au latin et au grec ancien, ils disent qu'elle est archaïque, c'est-à-dire relevant d'un état d'évolution moins avancé que les langues classiques européennes apparentées. Ce sanskrit est aussi archaïque par rapport à un état de langue plus tardif, dit « sanskrit classique », la langue des textes philosophiques et littéraires du premier millénaire EC. Une vaste littérature en vers ou en prose, due à des brahmanes poètes, dont la composition s'étend sur un millénaire environ, de 1500 à 500 AEC, prend place alors que les clans dont ces poètes sont les prêtres vivent, suppose-t-on, dans l'est de l'Afghanistan, le Pakistan et le Panjab actuels : l'Indus (*síndhu*) et ses affluents sont cités. D'abord séparées, transmises dans des familles sacerdotales, les textes sont rassemblés finalement pour former diverses *saṃhitā* 'Collections'. La plus grande partie est composée avant l'introduction de l'écriture ; leur oralité originelle est subie puis valorisée quand, après 500 AEC, à la faveur des conquêtes achéménides, l'écriture se diffuse en Inde depuis la plaine de l'Indus. Une culture écrite se développe alors, sans doute autour du pôle royal du brahmanisme, tandis que les brahmanes chargés de la transmission des textes védiques demeurent attachés à l'oralité. Avec le temps, la transmission orale n'a été que doublée par l'écriture sans que celle-ci fasse disparaître celle-là. Bîrûnî écrit, vers 1030, écrit que les brahmanes

> « n'admettent pas qu'on puisse écrire le texte du Véda, de peur d'en perdre la mélodie. Ils refusent de se servir du roseau (*qalam*) dont le poids ferait, dans l'écriture, commettre des erreurs par excès ou par défaut. »

Il ajoute que

> « non loin de notre époque, Vasukra, l'un des plus grands Brahmanes du Kashmîr, fut mandaté pour entreprendre l'exégèse (*tafsîr*) du Véda et pour le faire transcrire. Il accepta la lourde charge que d'autres avaient refusée, par crainte de voir le texte sacré tomber dans l'oubli et s'effacer de la mémoire des hommes. »

Toujours les brahmanes ont manifesté leur attachement à l'oralité de la connaissance, ont philosophé sur la puissance des sons. Encore aujourd'hui, les érudits citent ce proverbe :

Pustakasthā hi yā vidyā parahaste ca yaddhanam
kāryakāle samutpanne na sā vidyā na taddhanam //
Car le savoir qui est dans un livre et l'argent dans la main d'autrui,
quand le temps vient de s'en servir, il n'y a ni savoir, ni argent.

Chacune des collections est nommée *veda* 'Savoir'. Les hymnes en vers forment alors la *Ṛksaṃhitā* 'Collection des vers' ou *Ṛgveda* 'Savoir en vers', ceux en prose la *Yajuḥsaṃhitā* 'Collection des

formules' ou *Yajurveda* 'Savoir des formules' ; ces vers chantés forment la *Sāmasaṃhitā* 'Collection des chants' ou *Sāmaveda* 'Savoir des chants'. Ce sont les textes d'une première religion védique largement inconnue, car disparue dès l'Antiquité. Leur examen minutieux a conduit à imaginer des conceptions religieuses et des cérémonies spécifiques. Louis Renou (1896-1966) pensait que le *brahmodya*, sorte de compétition de poètes et de poésies, attesté çà et là dans la poésie védique, avait pu occuper une place importante dans cette première forme de religion védique. Plusieurs fins sont en effet assignables à ces hymnes qui sont muets sur leur utilisation. Comme notre connaissance se limite à celle de ces anciennes poésies, belles mais volontairement ambiguës et obscures, nous ne savons rien de certain sur leur utilisation religieuse, si ce n'est qu'elle existait et que la composition et la récitation des hymnes y jouaient un rôle important. Cette religion comporte des spéculations sur la parole sacrée : **poètes et auditeurs ont la conviction qu'une certaine parole cadencée, aux sonorités recherchées, a pouvoir sur le monde et permet de contacter les dieux et les autres entités célestes**. Les vers (*ṛc* 'strophe') isolés ont été par la suite rassemblés en hymnes nommés *sūkta*, littéralement 'bien dit', sous forme de pièces de musique vocale censées recéler un pouvoir spécifique, parfois nommé *brahman*. Bien avant que *brahman* soit le nom du principe universel, le *brahman* védique est le nom de l'énergie particulière présente dans les hymnes bien dits, mise au service du renforcement des dieux et de la vie en général : « Pour toi, ô Indra, les hymnes de louange sont un renforcement » (*ṚS* 8.14.11). La parole minimum chargée au maximum est la *ṛc* 'strophe' dont un ensemble forme un *sūkta* et le rassemblement la *Ṛksaṃhitā* 'Collection des strophes'.

Bien plus tard, peut-être à l'époque de Śaṃkara (8e s. EC), l'ensemble *des Vedas* est devenu *le Veda* 'Savoir' ; parmi les nombreux noms de ces textes, celui-ci s'est imposé dans l'hindouisme contemporain. Mais dorénavant, le mot *Veda* désigne simultanément un ensemble de textes élargi et surtout des réalités non-textuelles.

Ces *sūkta* sont des offrandes de parole aux dieux dont on sollicite l'aide, la générosité et qu'on célèbre de manière intéressée. Leur récitation religieuse a pu être liée à des phénomènes de transe : les récitants sont nommés *vipra* 'trembleurs'. La langue des *sūkta*, très distancée par rapport à l'usage ordinaire, est allusive et elliptique : les mythes, les rites, toute une culture, sont les référents lointains d'une poésie où la multiplicité du vocabulaire employé permet d'entendre et de faire entendre plusieurs plans de l'univers, le monde des dieux, celui des forces, celui des hommes. L'ambiguïté permet un entrelacs de parole où la diversité des mondes permet les échanges entre les plans du monde. La *ṛc* 'strophe' quand elle devient une offrande de parole est *mantra*. Parole de force, le *mantra* donne pouvoir sur le monde. Les brahmanes ont conservé cette croyance dans toutes les spéculations ultérieures. Religieusement, c'est dans le son et la forme que réside le mystère sacré, plus que dans le sens doctrinal, théologique ou philosophique, « le fond ». Celui-ci relève du donné, n'est guère l'objet de discussion, voire d'intérêt. Comme le dit L. Renou « Il existe dans les grandes œuvres de l'Inde une harmonie profonde, puissante, entre l'expression et la chose exprimée ». C'est l'Ordre nommé *ṛtá* '(bien) ajusté' que le poète tente de conjoindre par sa parole bien ajustée.

Le Veda existe donc sous plusieurs formes :

- en tant que parole instantanée. C'est sur la puissance de cette parole sonore que réfléchissent les exégètes.

- en tant que parole rassemblée, mais silencieuse et virtuelle car conservée dans la mémoire des brahmanes. On a assimilé cette parole virtuelle à une parole transcendante et elle a fait l'objet de spéculations mythologiques puis philosophiques.

- en tant que parole linéaire transmise par ces brahmanes de génération en génération depuis la composition des hymnes jusqu'à aujourd'hui.

- en tant que texte manuscrit sur différents supports (écorces de bouleau, de palmier, papier). La datation absolue de la mise par écrit des textes védiques est impossible à établir. Les

plus anciens manuscrits disponibles aujourd'hui datent du 11e siècle (vers 1040, Népal). Depuis 2003, la *National Mission for Manuscripts* réalise le catalogage des manuscrits (certains sont visibles en ligne). L'École Française d'Extrême-Orient à Pondichéry, le Bhandarkar Institute à Pune, ainsi que de nombreux bibliothèques et musées indiens en possèdent et en exposent. La Bibliothèque Nationale de France en possède une collection.

Voici un hymne typique du Veda qui se fait prière et imploration et où l'on attend richesse et protection. Il est adressé à Agni, feu et dieu du feu (cf. lat. *ignis*), notamment le feu sacrificiel où sont versées les oblations.

«Mène-nous, Agni, à la richesse par le bon chemin
mène-nous, Dieu qui connais toutes les voies!
épargne-nous la faute qui égare!
Nous voulons te chanter de multiple façon.

Fais-nous franchir encore, Agni
les mauvais pas, grâce aux faveurs qui sont les tiennes ;
sois une forteresse haute, puissante, large
pour nous et nos enfants ; apporte aux nôtres salut et justice!

Toi, Agni, épargne-nous les maladies :
qu'elles s'attaquent aux peuples privés de ton secours!
Que la terre nous soit encore un bon passage,
grâce à toi et à tous les immortels, ô dieu adorable!

Protège-nous toujours, Agni, avec tes gardes infatigables
et maintenant, alors qu tu brûles sur le siège aimé
que la crainte, ô dieu très jeune,
ne trouve ton chantre aujourd'hui ni demain.

Ne nous abandonne pas, Agni, au méchant,
au destructeur, au menteur, ni à l'infortune!
Ne nous livre pas au démon dont les dents mordent
ni au démon sans dent, ni à celui qui blesse, ô dieu fort!

Pour apaiser ce dieu, nous avons dit des énigmes ;
moi le fils de Māna, j'en ai dit pour Agni, le fort!
Puissions-nous gagner, grâce aux mille voyants,
la joie d'être entouré de riches donateurs. »

Ṛksaṃhitā I.189 (trad. L. Renou)

Le ritualisme védique[155].
Cette première religion védique disparaît dans des conditions inconnues. Vers le 8e siècle AEC (entre les 10e et 7e siècles dit-on sans la moindre preuve absolue), sont rédigés des textes génériquement nommés *Brāhmaṇa*. Ils exposent longuement, bien que partiellement, la manière de réaliser des rites sacrificiels et spéculent sur leurs raisons d'être. Ces textes varient dans le détail en fonction de la diversité de leur milieu d'origine, de leurs temps et espaces différents. Mais ils se ressemblent et peuvent être considérés comme formant un ensemble, sinon un bloc. Les *Brāhmaṇa* disent dans une prose sévère, loin de la poésie des hymnes, l'univers mental de certains brahmanes de l'époque. Les hymnes récités ou chantés sont la matière première sonore d'une manière de théâtre rituel. Jusqu'à aujourd'hui, on a utilisé les hymnes pour des cérémonies où ils n'étaient pas originellement prévus. Les nombreuses religions créées ou organisées par les brahmanes n'ayant

jamais été encadrées par des institutions de type ecclésial, avec le temps, il a toujours été possible d'y intégrer les hymnes védiques avec d'autres textes. La dominante non doctrinale des hymnes et le fait que rapidement leur langue est devenue largement incompréhensible aux récitants et aux brahmanes dans leur ensemble facilitaient les choses. C'est le cas de l'hindouisme contemporain où l'on récite quelques textes du Veda.

Ces rites sont largement sacrificiels : « D'une manière ou d'une autre, il s'agit toujours de détruire en la fragmentant ou en l'écrasant une substance, et cette destruction est expressément assimilée à une mise à mort » (Malamoud). Cette " mise à mort " fait réfléchir les brahmanes qui essayent d'en limiter la portée car ils craignent la vengeance des parents de la victime. Les substances sacrificielles sont végétales ou animales ; la plus prestigieuse est le *soma*, l'ambroisie céleste. Toutes ces substances sont cuites (sauf le lait et le *soma* réputés être naturellement 'cuits') avant d'être offertes dans le feu qui se charge de faire monter ces offrandes jusqu'au ciel où elles nourrissent les dieux. Ces offrandes sont accompagnées de récitations du Veda conçues comme des offrandes de parole.

Le ritualisme védique survit sans interruption jusqu'à nos jours, même si après 500 AEC, d'autres formes de rite, de religion et de spiritualité, partiellement d'origine non brahmanique, le concurrencent puis, au début de l'ère chrétienne, le marginalisent complètement. À partir du début de l'ère chrétienne, de loin en loin, quelque roi réalise un rite védique comme l'*aśvamedha* 'sacrifice du cheval' voulant proclamer son attachement aux normes anciennes ou son hostilité aux autres fois. Aujourd'hui, les rites védiques solennels organisés en Inde, notamment au Kérala, sont des pratiques principalement archéologiques, parfois politiques. Vécus par les participants dans une conscience moderne, subtilement ou grossièrement modifiés depuis trois millénaires, intégrés dans la religion moderne et partiellement en voie de folklorisation, ils demeurent pourtant des sources d'information capitale ainsi que le montre l'*agnicayana* 'rite d'empilement de l'autel du feu' réalisé en 1975 à Panjal (Kérala) ; celui-ci a donné lieu au livre *Agni*, rédigé par toute une équipe emmenée par F. Staal.

Le rite constitue dans toutes les religions des brahmanes une dimension essentielle : la réflexion sur les formes du rite est souvent plus importante et plus intéressante que la réflexion théologique ou doctrinale. Le ritualisme védique est plus une orthopraxie qu'une orthodoxie. Ces textes longs et difficiles sont difficiles d'accès. Nos *Paroles de Brahmanes* (2010) et les recueils d'articles plus approfondis de Ch. Malamoud, notamment *Cuire le monde* (1989) constituent des portes d'entrée dans l'univers des *Brāhmaṇa* et dans le brahmanisme ancien, un univers où l'étrangeté le dispute à la beauté et à une réflexion d'une grande ingéniosité. La description contemporaine des rites védiques tend à les fixer, à les constituer comme des cérémonies figées ; l'examen des textes montre que dans l'Antiquité les *yajña* védiques évoluent ; les textes intègrent même une réflexion pour justifier le changement. On y mentionne que dans un *autrefois* non daté on pratiquait *ainsi* tandis que dans un *maintenant* tout aussi non daté on procède *autrement*. On a conscience que des rites ont disparu ou ont été transformés. L'ouvrage de S. Lévi, la *Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (1898), propose une description très instituée des rites védiques.

Quand il s'agit de désigner ces cérémonies védiques anciennes, les auteurs contemporains hésitent généralement entre 'rites', 'rituels' et 'sacrifices'. Beaucoup des rites védiques sont sacrificiels, mais d'autres ne le sont pas ou le sont de manière métaphorique. L'hésitation est légitime parce qu'il n'y a pas de mots pour désigner originellement et exclusivement ces cérémonies. L'étude du vocabulaire conduit à montrer que « le sens de 'sacrifier' est toujours un aboutissement » (Haudry). Toutes les racines verbales désignant le rite ont un sens premier ('offrir', 'verser', 'faire', etc.) non religieux et non rituel : elles ont été spécialisées dans un second temps quand il est devenu nécessaire de nommer de nouvelles pratiques. Souvent, leur sens premier a été écarté : *HU-* signifiait 'verser' et *YAJ-* 'offrir' ; à la fin de la période védique ces deux racines ne s'emploient plus que dans le sens religieux : *HU-* c'est 'verser une oblation', *YAJ-* c'est 'offrir en sacrifice, sacrifier', etc. L'important est de constater que le rite védique précède le vocabulaire du rite.

Les rites supposent un monde de vérité largement localisé dans les mots du Veda qui, conçu comme permanent et éternel, transcende toute manifestation, y compris les Deva 'dieux', etc. À cette vérité ordonnée dont la récitation donne une actualité partielle et éphémère, correspond une réalité sujette au changement et donc au désordre. Celui-ci a toujours tendance à s'étendre. Entre ces deux plans,

le rite : il a pour fonction d'imprimer régulièrement la vérité dans le monde réel. Il est une interface entre vérité et réalité. Comme la réalité est naturellement sujette à varier, il faut répéter constamment les rites. Leur réalisation, devoir personnel des brahmanes, a des motivations cosmiques. Face aux tendances entropiques du monde manifesté, il faut réintroduire régulièrement de l'ordre. C'est dans ce sens qu'un rite n'est pas fait, mais 'tendu' (racine TAN-), et cette tension nouvelle vise à retendre le tissu mondain qui avec le temps se relâche et se plisse. La métaphore du tissu (avec celle du char) est l'une des principales qu'utilisent les poètes védiques. S'il en est ainsi, c'est que l'ordre, nommé *ṛtam* '(bien) articulé', est dynamique et total ; il intègre l'ordre et le désordre (*nirṛti*) : **la religion rituelle du Veda est religion de totalité, non religion de vérité qui exclurait l'erreur, le faux, le désordre**. Il s'agit moins d'éliminer le faux que de lui donner sa place, d'arranger l'ensemble des éléments de l'univers pour que tous concourent à son expansion et à sa rétraction continues.

Le rite est aussi l'occasion d'un échange entre ces plans : les dieux échangent de la vérité légère contre de la lourde réalité. Les uns et les autres donnent ce qu'ils ont ou ce qu'ils sont à ceux qui en manquent, et reçoivent ce faisant ce qui leur fait défaut. À cet égard, le rite védique fonctionne comme la formule latine bien connue *do ut des* 'Je donne pour que tu donnes', sur un mode peu déterminé : dans *dehi me dadāmi te* « Donne-moi, je te donne » (*Taittirīyasaṃhitā* I.8.4.1), la séquence est inversée et le rapport non précisé.

Ces rites ont des dimensions sociales et économiques fortes. Payés et vécus par un couple de brahmanes ou par le roi et ses reines, il sont longs à préparer et à réaliser, et coûtent d'autant qu'ils nécessitent une large participation d'officiants (au moins 17) qui pendant des années ont appris par cœur les larges sections de textes qu'ils récitent pendant les rites ; la minutie rituelle suppose que l'on ait répété tout cela. La mise en œuvre du rite n'est pas sans évoquer une pièce de théâtre où chaque acteur connaît son texte, les gestes qui lui sont associés, etc. Par ailleurs, les artisans du village (charpentiers, potiers, etc.) sont associés à la préparation du rite lequel requiert la présence de spécialistes divers. L'organisation des rites et la récitation des textes sont aussi à l'origine de savoirs techniques devenus pour certains des disciplines à part entière : c'est le cas de la grammaire. Les spéculations védiques sur les nombres, le besoin d'arpenter le terrain sacrificiel sont à l'origine de la mathématique et de la géométrie.[156]

Le brahmane ou le roi, avec leurs épouses, qui payent le rite et qui en sont partiellement les bénéficiaires ont personnellement à suivre un programme rituel fixe lequel dépend de leur statut et de leur âge. Les rites sont donc à la fois nombreux et variés car adaptés à la personne ; à la mesure métaphorique du sacrifiant, ils sont aussi à sa mesure réaliste, la taille du sacrifiant étant l'unité de mesure de tous les objets et de l'aire sacrificielle. Parmi ses constituants, il y a la *śraddhā* 'confiance' (litt. « Place le cœur (dans) », un terme apparenté au latin *credo*). Il est évidemment nécessaire d'avoir confiance en le rite, long, coûteux et dangereux, que l'on entreprend : on remet sa vie, voire son destin, dans les mains d'officiants dont on peut craindre l'incompétence ou la malice. La confiance est aussi un ingrédient intérieur au rite lui-même. Cette confiance est active et le sacrifiant doit avoir confiance en la confiance.

Tandis que l'on compose les collections rituelles et que l'on élabore leur interprétation, un autre Veda est organisé. Il est attribué à un poète, un 'voyant', Atharvan, dont le nom personnel sert à désigner une collection védique spécifique : l'*Atharvaveda*. Cette collection d'hymnes, en général un peu plus récents que les hymnes du *Ṛgveda* est remarquable par sa perspective. Alors que les hymnes du *Ṛgveda* parlent des dieux, parlent aux dieux, que les collections du *Yajurveda* parlent de la manière de réaliser des rites pour les dieux, l'*Atharvaveda* est humain, plein des passions humaines que l'on reconnaît bien : on veut du mal à son ennemi, on désire une femme, on est prêt à tuer son amant, on craint les maladies, etc. L'*Atharvaveda* montre aussi un fort sentiment de la nature ainsi que des émotions violentes. Des rites sont organisés à partir de ces désirs très humains : ils visent à guérir, à tuer, à aimer et à se faire aimer, à concevoir, etc. L'*Atharvaveda* est très concerné par le roi et le royaume ; le prêtre personnel du roi, le *purohita*, est souvent un Atharvavedin qui par sa magie (et sa contremagie) sait protéger le royaume contre les forces malignes qui jamais ne cessent de s'activer. L'*Atharveda* considère donc la terre des hommes. Ce souci se perpétue, autour du roi, quand le védisme disparaît.

Une religion qui s'interroge.
La religion du Veda fut principalement un art de dire une parole sacrée et une réflexion sur la parole divine. Les spéculations poétiques sur la parole et la voix (*Vā́c*, lié au latin *vox*) n'ont pas été arrêtées par le développement du ritualisme védique. Faute de poésie, on a développé une réflexion sur les paroles : comment distinguer la parole divine de la parole humaine ? La parole divine est-elle celle qu'échangent les dieux ? Est-ce celle qu'ils adressent aux hommes ? Est-elle celle que les hommes entendent ? Les mots que se partagent les dieux et les hommes se réfèrent-ils aux mêmes objets ? **Les dieux védiques suscitent plus la crainte que l'amour. La religion védique est principalement centrifuge :** on cherche à maintenir les dieux à la distance respectable, étant entendu que ces puissances ne sont pas bonnes en soi. Les dieux ont une face noire, terrible, inauspicieuse pour le moins. Si on les célèbre, c'est qu'on les craint ; on essaye d'orienter leur face noire vers les ennemis. Un dieu peut envoyer une maladie et être une maladie. En fonction de ce que le mot *dieu* suscite dans nos esprits, la traduction étymologique de *deva* 'lumineux, céleste, [habitant] du ciel clair', moins aisée que *dieu*, est plus exacte ; les devas n'ont aucune transcendance : ils sont les habitants du ciel, sont plus puissants que les hommes, mais sont, comme eux, des entités. Au début du premier millénaire EC, les herméneutes du Veda (les *mīmāṃsaka*) se sont penchés sur la nature des dieux védiques. De manière non systématique, le Veda lui-même pose des questions. Qu'est-ce qu'un dieu (védique) ? Existent-ils vraiment ? s'interrogent les herméneutes qui élaborent toute une théorie, certes particulière à leur école, selon laquelle les dieux coïncident avec leur nom. On peut même se poser la question de savoir si les dieux connaissent en vérité le nom qu'ils sont. Si Indra est tel quand il s'adresse aux hommes ou quand les hommes l'entendent ainsi s'adresser à eux, son nom vrai est autre. La communication entre les dieux et les hommes semble provoquer une déformation des noms en sorte que l'on ne peut s'adresser aux dieux qu'en usant de leur nom torse : Indra, le dieu principal de la *Ṛksaṃhitā*, statistiquement le plus prononcé dans les hymnes, est le nom faux, peut-être faussé par le dieu pour qu'il conserve son intimité. Il s'ensuit que l'ensemble du culte divin est ordonné par rapport aux noms faux des dieux. *Agním īle puróhitam* 'Agni, je (le) vénère, le préposé... » Ce tout début du premier hymne, du premier vers, de la première collection védique, tout chargé du poids des prémisses, cette première parole dont on dit qu'elle est originelle commence par le nom du premier des dieux, Agní. Mais ce nom est torse : ce qu'on appelle Agní et ce qu'on vénère comme tel sont des noms faux. Il est possible que le vrai nom soit connu et tabou. La question est alors de savoir si, en répétant les noms Agni, Indra, etc., les hommes atteignent vraiment au cœur du dieu. Les dieux védiques sont donc énigmatiques. À côté de dieux que l'on célèbre et que l'on prie en espérant quelque avantage en retour, il y a ceux, parfois les mêmes, aux contours indécis sur lesquels on s'interroge et qui sont ultimement plus des questions que des réponses.

Les polémiques sur la localisation de la composition du Veda.
La Bible est centrée sur l'histoire de l'homme, du peuple d'Israël et de leur relation à Dieu. Le Veda ne s'occupe pas des hommes dans le temps et l'espace. C'est incidemment que de rares éléments d'histoire, difficilement interprétables, sont disséminés dans cette littérature très volumineuse, de la taille d'une bibliothèque. La mise en perspective historique des textes védiques est l'approche des Européens au 19e siècle ; elle a beaucoup choqué les Indiens. La méthode scientifique appliquée au Veda et certaines des conclusions de la science (lesquelles ont changé avec le temps) s'apparente à celle dont la Bible est l'objet à la même époque, à cela près que les éléments historiques sont très nombreux dans la Bible, qui est l'histoire de Dieu dans l'actualité des hommes. Or par définition, la science est profanatrice et ignore la dimension sacrée prêtée par les dévots à leurs livres saints. Des historiens nationalistes et des religieux hindous du 20e siècle ont beaucoup critiqué cette approche historique et continuent à le faire. D'autres critiquent non le principe de l'approche historique, mais les conclusions des historiens occidentaux.
À l'intérieur de la violence subie aux 19e et 20e siècles par l'émergence en Inde de la modernité sous sa forme britannique puis sous sa forme nationale, la transformation d'un texte considéré comme révélé et éternel en un document soumis à la critique est vécu comme une profanation. Les

brahmanes prenaient le Veda comme un texte unique et absolu. Or, la science incarnée par des savants européens, américains et indiens affirme que le Veda est un ensemble de textes localisés dans le temps et l'espace, que l'Avesta iranien est son frère, que sa langue est une forme archaïque d'une langue dite indo-européenne, etc. La relativisation du Veda (et d'autres textes religieux) a été douloureuse. Les historiens indiens liés à l'hindouisme veulent avant tout l'autochtonie du Veda ; ils veulent par principe que le Veda ait toujours été connu en Inde et n'ait pas été composé à l'extérieur, en tout ou en partie, par des envahisseurs « Āryas » ou « Āryens ». La thèse de l'autochtonie indienne du Veda s'inscrit dans un débat plus large sur l'existence des migrations indo-aryennes. Beaucoup d'historiens indiens critiquent cette thèse en remarquant qu'elle n'est étayée par aucune documentation archéologique (ce qui est exact). Cette hypothèse de l'autochtonie, même étudiée scientifiquement, demeure pourtant peu probable. Certains historiens examinent scientifiquement cette hypothèse parmi les autres. D'autres historiens, plus hindous qu'historiens, adoptent par principe l'hypothèse de l'autochtonie et critiquent tous les faits ou les hypothèses qui contredisent leur croyance. Mais que vaut scientifiquement leur sincérité ? Leur fort sentiment « ne garantit pour la connaissance rien que lui-même, tout comme la croyance forte ne prouve que sa force, non la vérité de ce que l'on croit » (Nietstzche). Ces historiens sont souvent hindous ou Indiens ; on trouve aussi des indophiles français, américains, pour répercuter - avec conviction - les thèses du nationalisme hindou ; c'est le cas de M. Danino avec *L'Inde et l'invasion de nulle part*.

Le védisme et l'appréciation de la vie.

La plus grande et la plus ancienne part du Veda participe d'une forte appréciation de la vie. Le Veda dit oui au monde tel qu'il est. Il connaît et apprécie les joies humaines. Rédigés principalement d'un point de vue masculin, les textes védiques valorisent les femmes, leur beauté et leurs charmes : elles permettent aussi la descendance, une des principales sources d'immortalité (avec la renommée) dans un temps où le principe de l'immortalité de l'âme est inconnu**. Les rituels védiques conduits et pensés par les brahmanes relèvent de la religion de l'homme en société**. Ils sont voués à la reproduction et même à l'accroissement de l'univers et donc des hommes qui y vivent. Ceux-ci recherchent des richesses, une descendance, la renommée et l'abondance alimentaire ainsi que la protection contre les multiples éléments de la nature qui s'avèrent dangereux (les maladies, les morsures des serpents, la disette, etc.) et contre la maladie, la vieillesse et la mort, les « grands crocodiles de l'océan du temps » (*Mahābhārata*). Comme le dit W. Doniger (1981 : 229), dans le *Ṛgveda*, « nulle part on ne peut avoir le moindre soupçon du désir de renoncer au monde matériel au profit d'une quête spirituelle ; la religion est la servante de la vie terrestre. On invoque les dieux pour les choses qu'ils donnent à leurs adorateurs. » On aime la vie qui essaime et se déploie, le combat qui prépare des lendemains accrus. Plus que les lieux clos, on aime l'espace ouvert et toujours agrandi. La terre est l'*āvápanī jánānām* 'celle qui jette les hommes à la volée' (*Atharvaveda* XII.1.61) et le même *Atharvaveda*, dans son Hymne à la Terre (XII.1), met en valeur la dispersion expansive des établissements humains. On recherche la victoire dans les combats et la guerre est sentie comme une entreprise normale pour les dieux comme pour les hommes. Le combat, c'est aussi la joute oratoire où s'affrontent les poètes des équipes rivales lors des *pṛ́tanā*. On aime faire sentir aux autres leur défaite sans pour autant qu'ils disparaissent parce qu'on a besoin d'eux en tant qu'ennemis : en effet, s'ils sont les voisins auxquels on se mesure, c'est à eux que, via divers rituels magiques, on envoie les maladies et les autres calamités qui font partie de l'ordre du monde. Le mal, on le déplace chez l'ennemi ; sinon, où irait-il se loger ? On recherche moins l'immortalité temporelle qu'un moyen d'échapper à la mortalité précoce : *mó ṣú varuṇa mṛnmáyaṃ gṛhám* « Ne me fais pas aller dans la maison d'argile, Varuṇa, pas déjà » (VII.89.1) où la maison d'argile est l'urne funéraire où l'on rassemble les os et les cendres du défunt, ou bien une figuration métaphorique de l'autre monde, ou encore la « maison-terre » où le défunt est « enterré ». On aime la vie donc dans l'univers dangereux et excitant qui s'ouvre à la carrière et au dynamisme conquérant des hommes.

Cette carrière se déploie dans un espace ouvert. Contre lui, il y a les lieux et tout ce qui est singulier, se pose et s'oppose. Ce que les spéculations retiennent d'abord du territoire, du lieu, du nom, c'est leur dangereuse capacité d'enfermement, leur capacité de singulariser l'objet contre le monde qui les entoure, contre les autres objets. C'est bien cela que combattent les dieux védiques et

les doctrinaires qui les vénèrent. La Révélation védique en acte, c'est-à-dire les rites, redoute les objets qui sont là, séparés les uns des autres, eux dont la propension est toujours d'affirmer leur individualité. L'activité rituelle vise alors à limiter cette singularité pour assurer la relation entre les mots et les choses, la relation entre les choses ou entre les hommes ; et même établie, une relation est fragile car toujours sous la menace de la singularité de l'objet. Or, et c'est là l'essentiel pour ces textes, le singulier n'a pas de sens. Les textes védiques participent d'une affirmation de la vie laquelle naît d'une relation entre les entités et non de l'affirmation du singulier. Celui-ci est ce qui est simplement nécessaire pour accéder à une pluralité féconde. Certes il ne peut exister de relation qu'entre des entités positivement existantes, mais tout le rituel védique et la spéculation qui l'accompagne visent à renforcer les relations au détriment des objets reliés. Alors que le singulier renforce la substance. L'univers védique, fondamentalement dynamique, est un monde de forces plus que de choses, un monde d'actes liants. C'est aussi de cette manière que l'on peut comprendre l'emploi récurrent de la racine *TAN-* 'tendre, tisser' pour noter l'activité sacrificielle : le tissage du sacrifice vise à renforcer les liens entre les entités, à combler la béance qui toujours s'ouvre entre leurs existences. Le site ne doit donc pas devenir le lieu d'un objet ni son territoire où s'affirmeraient par trop des limites ; si les limites sont nécessaires, elles ne doivent pas devenir des barrières que dès lors il faudrait rompre. Les lieux doivent être des lieux d'articulation : c'est ainsi qu'est conçu le *ṛta*, l'ordre védique, un espace de bonne articulation entre les choses, entre les entités. Celles-ci inévitablement ont une place, mais cette place ne doit pas devenir leur place et leur conférer une identité ; ce qui importe c'est justement le déplacement. Dans ce sens, le désordre, si finalement il est senti comme une relation inadéquate, est causé par la prééminence de l'objet singulier qui s'oppose par sa pesanteur et sa présence à une relation fluide. C'est précisément ce que pratiquent les ennemis des Deva, les Asuras : ils n'aiment pas les médiations, ils dirigent leur activité vers eux-mêmes et non vers les autres, ils s'enferment dans des lieux fixes et fortifiés. Et les choses, d'elles-mêmes, par leur nature, par leur lourdeur, semblent être vouées à une singularité dangereuse car source d'isolement et c'est cet isolement que les Dieux dans leurs combats, les hommes dans leurs rituels se donnent pour but de rompre. En affirmant le primat de la relation sur le relié, les rites védiques et les hommes qui les réalisent veulent donner un sens aux choses, un sens dynamique qui naît de la relation fructueuse qu'ils établissent entre elles. Craignant les lieux envahissants où séjournent les lourds objets stériles, ils cultivent les chemins de la relation féconde.

L'héritage védique.

Quand le védisme disparaît à la fin du 1er millénaire AEC, ce sont les grands rites védiques qui disparaissent et avec eux une certaine conception des dieux et de la religion en général. En revanche, en plus de la récitation du Veda, l'attitude favorable à la vie se maintient dans une partie de ce qu'on nomme le brahmanisme, dans les rites domestiques. Par ailleurs, dans l'histoire religieuse des pays indiens, certaines attitudes d'origine védique se continuent malgré la disparition du védisme. Ce sont :

- la sensibilité au son : son de parole ou son de musique, il est l'objet de toutes les attentions. La récitation ou cantillation du Veda, puis des autres textes religieux (y compris musulmans) s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui en tant que rite de parole jamais concurrencé par l'écrit. Les brahmanes ont beaucoup étudié toutes les disciplines liées au son ; la *śikṣā* désigne la phonétique et signifie 'enseignement' en un temps où savoir le Veda c'est savoir dire le Veda : il n'y a guère d'étude doctrinale. Le religieux dans les pays indiens passe par la voix et ce qui est dit doctrinalement est souvent moins important que la musique vocale.[157]

- l'importance accordée au rite. Les rites védiques ne font pas dans la pompe et les ors ; les cérémonies sont simples dans leurs apparences bien qu'extraordinairement complexes dans le détail de l'interprétation. C'est ce plan de l'interprétation qui, par la suite, a tendance à se simplifier. En revanche, le ritualisme, avec des hauts (le tantrisme hyperritualiste) et des bas (la *bhakti* 'dévotion), s'est maintenu et parfois développé par la suite.

- la composition de mythes pour dire l'essentiel. S'il n'y a pas de mot pour désigner le mythe ou la religion, c'est moins en raison de leur absence que de leur omniprésence. Les mythes védiques ne sont pas clairement racontés ; ils pénètrent les hymnes ainsi que leurs interprétations, les

Brāhmaṇa. Loin d'être de belles histoires, ils sont par excellence une manière de signifier l'essentiel. Des mythes védiques comme le barattage de la mer de lait, constamment réactualisés, traversent toutes les formes de religion d'origine indienne (y compris le bouddhisme) jusqu'à aujourd'hui.

- la langue sanskrite. La composition des textes védiques s'étend sur plus de mille ans (environ entre 1500 et 500 AEC) ; la langue des hymnes relève d'une poésie frénétique tandis que celle, plus récente, des interprétations est une prose sèche. Il y a donc bien des variantes selon les époques et les genres, et aussi selon les lieux. On nomme 'sanskrit védique' cette langue anonyme qui fait l'objet d'études très remarquables de la part de ses locuteurs. La grammaire de Pāṇini dite *Aṣṭādhyāyī* 'Les Huit Leçons' (4e siècle AEC) exprime cette conscience linguistique. Mais, langue de prêtres et de poètes, le sanskrit parlé par les seuls brahmanes aurait disparu si les rois Kouchans n'avaient pas décidé d'en faire leur langue impériale. Au début de l'ère chrétienne, le sanskrit, sous une forme modernisée, devient la langue des intellectuels et celle de toute une culture qui se répand dans toutes les Indes et au-delà.

- le texte du Veda : bien que les sensibilités religieuses des brahmanes évoluent, certains d'entre eux continuent à réciter le texte d'une religion qu'ils ne pratiquent pas. La récitation et son apprentissage sont inégrés dans le mode de vie brahmanique. Mais avec l'hindouisme contemporain, ce texte désormais écrit et diffusé partout change de statut. Surtout le mot Veda cesse de désigner exclusivement le texte en question pour s'appliquer à une Connaissance aux contours imprécis et qu'on suppose éternelle. Le Veda est une connaissance principielle tandis qu'on s'intéresse exclusivement à quelques-unes de ses phrases avantageusement traduites et interprétées. Le Veda est seulement un signe de l'orthodoxie indienne. Plus que jamais, ce que dit Renou dans *Le Destin du Veda dans l'Inde* s'avère juste : « même dans les domaines les plus orthodoxes, il arrive que la révérence au Veda soit un simple « coup de chapeau », donné à une idole dont on entend ne plus s'encombrer par la suite.[158]

Le brahmanisme du premier millénaire.

Les deux pôles du brahmanisme.
Jusqu'au début du premier millénaire EC, le "Veda" s'est accru par l'intégration de nombreux petits textes souvent nommés *vedānta* 'fin du Veda', *rahasya* 'secret' ou *upaniṣad* 'corrélation', ce dernier terme ayant fini par s'imposer tardivement, après Śaṃkara (8e s.). Cette augmentation visait à " védiser " de nouvelles fois et pratiques en faisant en sorte qu'elles disposent du prestige et de l'autorité du Veda. Alors que les textes védiques originels témoignent d'une solide valorisation de la vie sous tous ses aspects et que le *oui* au monde est l'attitude dominante, avant le début de l'ère chrétienne, cette attitude positive est lentement concurrencée chez certains brahmanes par un ensemble de pratiques et d'idéologies nouvelles liées à l'émergence du yoga, des pratiques et des idéologies associées. Ce grand courant venu du Magadha donne naissance à deux religions instituées, le jaïnisme et le bouddhisme, ainsi qu'à un vaste faisceau d'écoles brahmanistes. Les Upaniṣads védiques (9 opuscules) témoignent de la faible et lente émergence des valeurs du renoncement au sein du védisme tardif et du brahmanisme (les mots *mukti* ou *mokṣa* 'libération' y demeurent inconnus) ; c'est surtout les Upaniṣads ultérieures, datant du premier millénaire, dites Upaniṣads du renoncement ou Upaniṣads du yoga où le renoncement au monde est exposé comme une fin en soi.
Ce qui fait le point commun de toutes ces religions, idéologies, etc. c'est leur *non* au monde. Leurs adeptes recherchent le *nirvāṇa* 'extinction', la *mukti* ou le *mokṣa* 'délivrance', l'*apavarga* 'libération, émancipation'. Ce dont ils veulent se libérer, c'est du monde assimilé à la souffrance. Que ce soit dans le bouddhisme puis, plus tard, dans les philosophies brahmanistes (*Yoga-Sūtra*), tous admettent que *sarvaṃ duḥkham* 'tout est douleur', 'tout est souffrance' ou mieux 'tout est vanité', 'tout est insatisfaisant' ; le 'tout' n'est rien d'autre que l'ensemble des activités mondaines et le monde lui-même perçus en état de yoga. Dès lors, selon des chemins différents, ces ascètes tournent le dos au monde et regardent vers un hors-monde spirituel. Ils partagent une espérance commune : être et ne pas exister, sortir du *saṃsāra* i.e. de la vie qui se continue à travers de multiples naissances. Tous recherchent un suicide du corps pour l'éternité, afin d'accéder à l'esprit. Ce *non* au monde est bien représenté par Gautama, le futur Bouddha : dans la légende dorée où la conscience collective se le représente, il se coupe les cheveux, donne ses bijoux et vêtements, quitte la maison de son père et son destin de futur roi, abandonne sa femme et son fils, et s'en va méditer pour résoudre le problème du *duḥkha*.
On devine que ces adeptes du *non*, quel qu'ait été leur nombre, ne forment qu'une minorité. Les paysans, les marchands, etc. peuvent les tenir en grande estime, imaginer qu'un jour peut-être, dans une autre vie assurément, ce sera leur tour d'être moine ou renonçant. En attendant, ils travaillent dans et pour le monde. Les tenants du *oui* au monde ne disparaissent donc pas malgré l'émergence d'une spiritualité dont la base est la contemption du monde. D'ailleurs, les uns et les autres sont en dépendance réciproque. Les moines bouddhistes sont des *bhikṣu* i.e. des mendiants : ils doivent tous les jours aller mendier leur nourriture ; c'est ainsi que les tenants du *non* mendient chez les tenants du *oui*, lesquels acquièrent des mérites en donnant. Il n'y a pas de moines sans laïcs. Les rois soutiennent les fondations monastiques. Les ouvrages de médecine, sont largement favorables à la vie et font tout pour la prolonger (l'āyurveda est 'savoir de la longévité') ; ils valorisent aussi les ascètes aux noms variables (*yogin, āpta*, etc.) et leurs pratiques.
Le brahmanisme est justement la religion où coexistent clairement ces deux dimensions. D'un côté, il y a ceux qui vont vers la *pravṛtti* 'affirmation, activité' (le camp du *oui* au monde) et de l'autre ceux qui pratiquent la *nivṛtti* 'négation, renoncement' (le camp du *non* au monde). Le camp du *oui* est largement l'héritier du védisme royal ancien. D'ailleurs certains rites royaux d'origine védique comme la consécration royale (*rājasūya*) continuent à être pratiqués (dans des conditions dont on ignore tout); même le sacrifice du cheval (*aśvamedha*) est réalisé de loin en loin. Autour du roi, dans les cours royales, tout un milieu urbanisé et policé développe des arts de la vie dont beaucoup sont

éphémères (danse, musique, etc.), ou ont mal traversé le temps (peintures, tissus, etc.). N'ont survécu que certains temples royaux ainsi qu'une foisonnante littérature.
Cette division entre *pravṛtti* 'acquiescement' et *nivṛtti* 'renoncement' ne relève pas de catégories modernes ; ces mots sont employés à l'époque. De même, parle-t-on (en faisant la théorie) du *gārhapatya* et du *sāṃnyāsa*, c'est-à-dire des statuts de 'maître de maison' et de 'renonçant'. À l'époque, les uns et les autres sont conscients de cette tension qui anime le brahmanisme ; bien que doctrinalement opposés, les deux mondes ne s'ignorent pas et ne luttent pas : chacun a le choix de rallier l'un ou l'autre camp, et il faut choisir. Il y a aussi des ponts idéologiques entre les deux pôles. Le *Yoga-Sūtra* (début du 1er millénaire) ne connaît que le *yoga* sans retour : l'ascète entreprend un voyage qui se termine par l'arrêt du mental et l'isolement de la monade spirituelle tandis que meurt le corps. En revanche, quelque mille ans plus tard, un autre ouvrage de Yoga, le *Yājñavalkya*, valorise un voyage aller-retour : l'ascète connaît l'état de yoga puis revient dans le monde, en disposant notamment de pouvoirs (que nous nommons magiques) ; il a renoncé au monde dans le monde, voire pour le monde.
Il y a donc entre les deux attitudes, des passages, des positions idéologiques moyennes qui empruntent à l'un et l'autre camps ; on sait que certains ont successivement adopté les deux attitudes, satisfaisant d'abord aux obligations mondaines avant d'adopter le statut de renonçant. Dans un ouvrage bouddhique, le roi Milinda convie le moine Nāgasena pour une discussion philosophique et religieuse à l'issue de laquelle le roi se fait moine ; de même, devenu vieux, le roi Daśaratha renonce au trône pour son fils Rāma. Ces comportements ne sont pas que des fictions littéraires. Même aujourd'hui « Il arrive en Inde de croiser sur la route quelque ascète hirsute et ceint d'un simple pagne dont on murmure qu'il était autrefois juge, inspecteur de police, professeur d'université ou ingénieur. Comme l'homme possède de belles manières et s'exprime dans l'anglais le plus châtié, on n'hésite pas à le croire et on fait bien. Dans l'Inde hindoue moderne, embrasser la carrière monastique, le moment de la retraite venu, demeure en effet un modèle de vie insurpassable » (Clémentin-Ojha).
L'opposition entre les deux idéologies passe parfois à l'intérieur d'un bâtiment. Soit à considérer les grottes d'Ajaṇṭā ; elles sont creusées pour qu'y vivent des moines bouddhistes. On connaît leur mode de vie austère, on sait que pour vivre là, ils ont dû renoncer à leur vie mondaine, pratiquer la pauvreté, la continence, etc. ; ils sont *bhikṣu* 'mendiants'. Même si la règle a pu être assouplie avec le temps et que des manquements personnels ont pu exister, le mode de vie ascétique des moines comprend une forme d'ascèse spirituelle apparentée au yoga. Cela étant, les grottes d'Ajaṇṭā, en partie des monastères, en partie des sanctuaires (exclusivement ?) pour ces moines, sont creusées, sculptées et peintes grâce aux donations de riches commanditaires (rois, ministres, et probablement des *upasāka* 'dévots laïcs'). Si ces peintures racontent bien la vie du Bouddha, particulièrement ses vies antérieures, elles apparaissent d'abord comme un hymne à la vie, à la beauté et à la diversité du monde ; illustrer les vies antérieures permet de représenter la bigarrure sociale (le futur Bouddha avait été prince, pariah, etc.) et animale (il avait été singe, lièvre, oiseau, etc.). On y sculpte et peint de belles femmes, des *mithuna* 'couples d'amour'. Ce qui demeure de la statuaire qui accompagne ces peintures va dans le même sens car ne se limite pas au Bouddha et aux *bodhisattva* ; même la décoration des colonnes va dans le sens de l'opulence et de la variété. En bref, à Ajaṇṭā vivent des moines qui renoncent au monde, mais dont le cadre de vie est, en partie, un hymne à la vie et à la beauté du monde. Les grottes sont creusées et peintes en deux épisodes (2e et 1er siècles AEC, puis 5e et 6e siècles EC). Cette dualité d'inspiration ne s'observe pas qu'à Ajaṇṭā qui a été bien conservé. Idéologiquement, les brahmanes considèrent que la position de renonçant suppose de se désengager de l'activité économique : l'économie appartient au siècle. En revanche, ce renoncement ne suppose pas l'exigence de la pauvreté ; il n'y a, à ma connaissance, jamais eu de vœu de pauvreté dans le monde brahmanique

Le brahmanisme mondain.

Du *yajña* à la *pūjā*.

Le brahmanisme mondain est en continuité d'inspiration avec le védisme ancien. Il concerne donc les rois associés à certains brahmanes. Sa partie spectaculaire (la construction de temples à partir de

500 EC environ, les cérémonies royales qui s'y déroulent, etc.) ont certainement eu un impact sur les populations. Une partie de la mythologie qui est à l'origine des temples a diffusé dans le corps social. Le passage du védisme tardif au brahmanisme des temples s'effectue pendant environ un millénaire (entre 500 AEC et 500 EC). Dans un premier temps, les cérémonies védiques (les *yajña*) ont dû coexister avec de nouvelles cérémonies finalement nommées *pūjā* 'adoration'. Comme le mot *yajña* avait une réputation védique, donc positive, il est possible que certaines "pūjā" de fait aient été nommées *yajña*. Avant que la *pūjā* ne soit institutionnalisée, définie, etc., il y a tout un temps de quasi-*pūjā*, de cérémonies mal connues. Il est par exemple possible que la *pūjā* que l'on connaît ait emprunté une partie de son vocabulaire aux rites védiques de révérence envers les invités. Il est plus probable que le rituel d'adoration soit une sanskritisation et une brahmanisation de cultes extra-brahmaniques, peut-être populaires ou empruntés aux religions des autochtones. Le fait que le terme *pūjā* soit un emprunt du sanskrit aux langues autochtones va dans la seconde direction. La Grammaire de Pāṇini (4e s. AEC) connaît le mot *pūjā* sans que le terme désigne un culte : tel suffixe est à employer *pūjāyām* 'dans un sens laudatif'. C'est après Pāṇini que la cérémonie d'hommage au dieu a été nommée *pūjā*, terme qui a éclipsé ensuite tous les autres.

Pendant que les brahmanes transmettent et récitent le Veda, réalisent de loin en loin des *yajña* pour et par eux-mêmes, ou plus rarement pour les rois, le reste de la société n'est que marginalement associé au rite. Les artisans (charpentiers, potiers, bijoutiers, etc.) réalisent certains des objets nécessaires à la cérémonie et l'on imagine aussi que, comme aujourd'hui, ils viennent assister comme spectateurs à des rites qui n'ont rien de secret pour la plupart et sont exécutés en plein air au sein de la communauté villageoise. Mais, associées ou non aux rites védiques, les populations ont nécessairement leur propre religion dont on ignore tout quand se développent bouddhisme, jaïnisme et cultes dévots non védiques. Ces derniers sont attestés depuis le deuxième siècle AEC. On sait qu'une partie de l'élite politique fait exécuter, aux 2e et 1er siècles AEC des rites spécifiques, différents des rites védiques, en l'honneur du dieu Vāsudeva, ultérieurement identifié à Viṣṇu. Un ambassadeur portant un nom grec, Heliodoros, fait ériger à Besnagar un *garuḍa-dhvaja*, i.e. une colonne en l'honneur de Vāsudeva.[159] L'inscription de Hāṭhibāḍā/Ghosuṇḍī montre que le culte de ce temps pouvait comporter une *pūjā*. Mais rien ne nous est parvenu sur la nature exacte de cette *pūjā* ni sur le rôle exact de l'image. On ne sait pas si l'érection de la colonne est la réplique en pierre d'une pratique populaire, ou correspond à une influence hellénistique ou iranienne, ou s'il s'agit d'une invention. On voit seulement qu'à cette époque coexistent des rites védiques et un culte dévot, tous deux aristocratiques, le second pouvant être à l'origine de la *pūjā*. À la même époque peut-être, le *Mahābhārata*, avec notamment la *Bhagavadgītā* (1er s. EC[160]), puis le *Rāmāyaṇa* sanskrit, offrent une image élaborée de cette dévotion où le terme *yajña* perd sa spécificité védique pour noter, entre autres la religion de dévotion. Le prestige du mot *yajña* fera longtemps de lui un concurrent de *pūjā*. Dans la *Bhagavadgītā* l'emploi métaphorique de *yajña* réactive le vieux sens de la racine YAJ- 'offrir'. C'est aussi le cas dans le *Harivaṃśa* 'La lignée de Hari', œuvre souvent considérée comme un complément du *Mahābhārata*. On y voit par exemple Viṣṇu instituer le culte de la déesse Nidrā 'Sommeil'. Il s'adresse à elle dans ces mots « Tu recevras une *pūjā* comprenant des sacrifices d'animaux ».[161] Comme le note A. Couture, « Surgissant à cause de la menace terrible que constitue la réapparition de Kālanemi 'Jante de la roue du Temps', en Kaṃsa[162], Nidrā est une femme noire (*kṛṣṇā, kālī*), associée au *saṃsāra* et à la *māyā*, hideuse, et aimant l'ivresse, prête à mener bataille pour Viṣṇu. Cette déesse forestière est une nouvelle venue (...) et c'est Indra qui l'adoptera pour sœur. Celui-ci lui octroie un lieu de culte (*sthāna*) dans les Monts Vindhya, des montagnes où habitent toutes sortes de tribus aborigènes, puis des milliers d'autres sanctuaires, y compris dans l'Āryāvarta (...) Il s'agit donc d'une femme au statut ambigu, accomplissant tout ce que Viṣṇu, le dieu pur, ne pourrait décemment accomplir ».

L'intérêt du récit du *Harivaṃśa* est de faire entendre une version littéraire, brahmanique, de la manière dont sont pensés les nouveaux cultes ; nous voyons comment des dieux non védiques, populaires, peut-être tribaux, sont intégrés au panthéon existant. Surtout, on voit que **la religion de dévotion, la *bhakti*, ne concerne pas que les seuls dieux bons, mais tous les dieux quels qu'ils soient**. C'est une attitude générale dont certains dieux védiques (Viṣṇu), populaires (Kṛṣṇa, Rāma) voire tribaux (Nidrā), pas nécessairement bons, sont l'objet à travers des rites inconnus du Veda. Un

autre épisode du *Mahābhārata*, le Nārāyaṇīyaparvan[163] valorise un rite non sanglant, sans violence, et cet aspect s'imposera ultérieurement dans la *pūjā* brahmanisée. En tout cas, quelle que soit l'origine (populaire? brahmanique et non védique ? aristocratique ?), on ne connaît la *pūjā* ancienne qu'à travers les textes de l'érudition sanskrite.
Si l'on dresse la liste des nouveautés des cinq premiers siècles du premier millénaire attestées dans la littérature[164], elle s'établit ainsi :
a) **les dieux sont sentis comme proches et approchables**.
b) **les dieux peuvent prendre une forme humaine et vivre parmi les hommes** : ils sont localisés et ont des affinités pour certains lieux. Āyodhya est lié à Rāma, Kṛṣṇa à Mathurā et Dvāraka, etc.
c) **les dieux, quoique ambigus de nature, peuvent être aimables et aimants** ; on peut s'adresser à eux et en retour ils s'adressent personnellement à leurs dévots.
d) leur culte peut s'organiser dans des *sthāna*, des lieux de culte, qui sont à l'origine des temples.
e) la vénération est exprimée par un vocabulaire nouveau (la racine PŪJ-, notamment la *pūjā*) ou renouvelé (YAJ-, *yajña*).
f) les offrandes sont adressées directement aux dieux, sans le vecteur nécessaire qu'était le feu dans les rites védiques.

L'économie générale d'un rite védique et celle de la *pūjā*, indépendamment du vocabulaire, sont très différentes. Alors que le rite védique sert principalement à fabriquer du monde ordonné, **la *pūjā* vise principalement à honorer un dieu en établissant une relation personnelle avec lui**. Religieusement, une *pūjā* consiste en un rite d'adoration d'un dieu présent sous forme d'une idole (statue, image, etc.), d'une forme aniconique, ou d'un objet. Le dieu est présent dans la forme matérielle, soit naturellement, soit le plus souvent parce qu'on l'a introduit selon des rites définis.
Il y a deux dimensions dans la réalisation d'une *pūjā* :
- une dimension rituelle : la *pūjā* comprend toujours un enchaînement de gestes et d'offrandes associés à des paroles déterminées. On peut donc la considérer comme un rite.
- une dimension dévote : la foi, l'adoration relèvent d'une expérience et d'une émotion intérieures où le " cœur " est principal.
C'est manifestement cette seconde dimension qui domine dans le début du premier millénaire (sauf dans les pratiques tantrisées ; cf. infra p. XXXX). Il est courant et assez juste d'opposer le ritualisme du védisme sacrificiel à l'émotivité du culte dévotionnel. Alors que les dieux védiques participent au *yajña* védique sans en être les destinataires, les dieux vénérés dans une *pūjā* sont les destinataires principaux, voire exclusifs, du culte. Entre le *yajña* et la *pūjā*, on passe d'une religion centrifuge à une religion centripète où le dévot cherche à se rapprocher de Dieu.
C'est ce rapprochement avec un Dieu accessible par la foi et le cœur que l'on nomme *bhakti*. Le mot signifie originellement 'séparation' car le dévot ne peut adorer que ce qui est extérieur à soi ; pratiquement *bhakti* signifie 'participation' et désigne ce que nous nommons la 'dévotion' ; les *bhakta* sont les dévots. La dimension de *bhakti*, plus ou moins intense, est présente dans toutes les religions indiennes post-védiques (jaïnismes, bouddhismes et même islam). La *Bhagavadgītā* (entre 200 AEC et 400 EC) dit la splendeur insupportable de Kṛṣṇa (Krishna) devant laquelle s'effondre le guerrier Arjuna. Le Dieu suprême demeure au cœur de tous les êtres, s'offre à la vénération de tous, peut arracher chacun au cycle des incarnations successives. Dieu suprême qui demeure un dieu de la transcendance beaucoup plus que de l'immanence, Kṛṣṇa est accessible à tous et entend les cœurs purs. On retrouve ces traits dans toutes les pratiques dévotes ultérieures. Cette ferveur aimante ne se limite pas aux érudits. À la même époque, les hymnes des dévots tamouls (les Alvar vishnouites, les Nayanmar śivaïtes) procèdent de la même religion du cœur aimant.

Transcendance et localisation des dieux : « Comment a-t-il pu revêtir un corps humain ? »[165]
Dans la forme ritualiste de la religion védique, les dieux sont là, mais ils sont secondaires. Les *yajña*, dans toute leur variété, font des dieux des éléments importants, mais non ultimes. À certains égards, le rite, le mythe, les voyants des rites (les *ṛṣi*), le Veda, sont plus importants que les dieux. De plus les dieux védiques sont des entités célestes parmi d'autres, comme les hommes sont des entités terrestres ; **il n'y a pas de transcendance divine**. C'est précisément ce qui change dans le

brahmanisme : même si l'on conserve le même vocabulaire (*deva* se traduit toujours par dieu), les dieux du brahmanisme ont une nature transcendante. Dieu est, il est le sens, mais il n'a pas de sens. À cet égard, ce brahmanisme est une religion où l'on prie et honore Dieu comme peuvent le faire un chrétien ou un musulman. De nombreux textes disent la nature essive d'un Dieu (Śiva, Viṣṇu) dont l'être propre est impensable.

Simultanément les dieux de ce brahmanisme se localisent. Parce que le Dieu unique, infini, transcendant et sans forme est capable de prendre des formes multiples, d'acquérir un corps, d'occuper un espace défini, Śiva et Viṣṇu conjoignent à leur transcendance des formes sensibles. Dès lors, ils peuvent habiter un lieu, acquérir un corps, avoir une histoire et il devient possible de raconter l'histoire du Dieu qui, périodiquement, s'incarne, prend telle ou telle forme. Sans jamais perdre sa nature essive principielle, le Dieu est présent sous des formes multiples. Les dix *avatāra* 'descentes' de Viṣṇu s'incarnant régulièrement pour clore l'ancien monde (en général par une guerre générale) et en initier un autre qui soit ordonné, sont les incarnations les plus connues et surtout les plus représentées. Au plan temporel, l'histoire de la présence divine donne naissance à des récits, les *Purāṇa* et les épopées que sont le *Mahābhārata* (histoire de Kṛṣṇa) ou le *Rāmāyaṇa* (histoire de Rāma). C'est ce que nous nommons la mythologie qui, en l'occurrence, porte bien mal son nom grec ('paroles mensongères') puisque ici il s'agit de paroles de vérité. Spatialement, la localisation des dieux se traduit par le temple, habitation terrestre du Dieu où il réside généralement sous une forme iconique. Avec le temps, le temple lui-même a été conçu comme le corps du dieu ; des exposés savants analysent l'édifice comme s'il était un corps : les équivalences sont systématisées, chaque partie du temple ayant le nom d'une partie du corps. C'est ainsi que l'idole de la cella est le *jīva* 'l'âme vivante' de corps divin. Cette assimilation n'est pas sentie et vécue comme une métaphore organiciste ; c'est une vérité religieuse. Par ailleurs, elle est pan-indienne : les *stūpa* bouddhiques, d'abord simples tumulus funéraires, suivent la même évolution dans leur signification.

La possibilité que le Dieu a d'être manifesté sous des formes diverses et d'être une entité unique sans forme a rendu possible à la fois l'idolâtrie et la mystique. Les rois, le peuple, ont certainement été sensibles à cette localisation. Un roi pouvait nourrir à l'égard d'un Dieu habitant le temple de sa capitale et la protégeant contre l'ennemi, la disette, la maladie, etc. une dévotion particulière. C'est ainsi que des dieux dynastiques ont habité les temples de la dévotion royale. Quant aux musulmans puis aux Occidentaux aux 18e et 19e siècles, ils ont perçu et dénoncé l'idolâtrie bien réelle des populations. Au 19e siècle, des intellectuels indiens, conscients de cette idolâtrie, ont tenté de la corriger, de l'atténuer, de l'expliquer diversement.

Si les premiers temples ont disparu, les plus anciens exemplaires qui subsistent (les grottes des collines de Barabar au Bihar creusées au 3e siècle AEC) laissent penser qu'ils consistaient en de simples huttes en bois, branchages et chaume. C'est à leur imitation que les temples en dur ont été élaborés. D'abord creusés dans la roche comme dans l'île d'Elephanta, puis excavés comme à Ellora (l'immense temple monolithe de Kailaśanātha) ou à Mahabalipuram (les *ratha*), finalement ils sont construits en pierre (le Temple du rivage à Mahābalipuram). Cette évolution, diversifiée selon les régions, se comprend notamment en fonction du fait que le culte védique est presque entièrement aniconique et se passe d'édifices permanents. Le vocabulaire éclaire les origines de cette situation : commencer un *yajña* se dit "dételer", le terminer "réatteler", souvenirs des temps nomades : le temps du *yajña* était celui d'une pause (qui pouvait durer plusieurs mois ou années) ; trois millénaires plus tard, la situation n'a pas changé : à l'issue d'un *yajña* védique, toute la structure en bois montée pour l'occasion est brûlée. Les participants quittent les lieux et ne se retournent pas : un *yajña* n'est pas appelé à devenir un lieu de mémoire, de commémoration ni un lieu de culte.

Le passage à la localisation et à la représentation des dieux a interrogé les brahmanes qui ont dû justifier védiquement le fait que les dieux habitent à demeure des lieux et qu'on bâtit des maisons divines. Ils ont sollicité quelques phrases du Veda dans ce sens. La *Vāstusūtra-Upaniṣad* (11e siècle ?, mais le texte est peut-être un faux) interprète dans ce sens le vers énigmatique du *Ṛgveda* VI.47.18. *rūpaṃ-rūpaṃ pratirūpo babhūva tad asya rūpam praticakṣaṇāya* « Il fut la forme originale, forme après forme ; c'est sa forme qu'il faut voir. » L'absolu transcendant prend forme et c'est ce transcendant qu'il faut voir dans chaque forme manifestée.

Le brahmanisme de cour.
Nous connaissons mieux la théorie de la royauté que sa pratique. Des textes comme l'*Arthaśāstra* de Kauṭilya, le chapitre VII du *Code de Manu*, le *Digha Nikāya* bouddhique etc. font la théorie de la royauté tandis que les épopées racontent des histoires où l'on aurait tort de penser qu'elles montrent les rois à l'œuvre. Car il n'y a rien de réaliste. Les considérations des brahmanes sont intéressantes sur les plans idéologique et normatif, mais leur souci n'est pas de décrire et aucun exemple concret ne vient à l'appui de leurs dires. C'est marginalement que nous pouvons voir l'importance du milieu brahmanique dans lequel les princes sont élevés et éduqués. Le roi a d'abord une relation forte, permanente et personnelle avec celui qui, nommé *purohita* 'placé en avant' (souvent rendu, sans justification, par 'chapelain') représente l'aspect spirituel du pouvoir royal, le roi en étant largement dépourvu (cela vaut dans l'Inde continentale, on discute pour le pays khmer). Par ailleurs, il emploie des brahmanes comme ministres, pour le culte public, etc. Et enfin il y a la cour qui comprend la famille royale, les dignitaires et tous les hommes d'épée. Le programme d'éducation des princes fournit une idée des activités royales. D'un des rares ouvrages qui s'apparente au genre romanesque, l'*Histoire des dix princes* de Daṇḍin, voici le passage décrivant l'éducation des dix futurs héros du récit.

> « Sous la direction de maîtres confirmés, ces enfants apprirent les différentes écritures et parlèrent les langues du pays. Ils acquirent une connaissance approfondie du Veda et des sciences auxiliaires. Poésie, théâtre, récits en prose, épopées, contes ou romans, livres des origines n'avaient pas de secret pour eux. Leur instruction s'étendait aussi aux traités techniques de *dharma*, de grammaire, d'astronomie, de logique et de philosophie. Ils possédaient à fond les manuels de politique royale, ceux de Kauṭilya, de Kāmandaki, d'autres encore. Ils touchaient la *vīṇā* à la perfection et jouaient pareillement de tous les instruments, ils cultivaient la poétique aussi bien que la musique. Ils étaient initiés aux arcanes de la magie, aux mystères des gemmes, des simples et des formules incantatoires. Ils excellaient à monter éléphants et chevaux et maniaient avec dextérité toutes sortes d'armes. Ils étaient passés maîtres en tous les arts qui requièrent la ruse, qu'il s'agît du vol, de jeux de dés ou

Il s'agit d'un roman et ces enfants parfaits reçoivent une éducation parfaite. On se doute que tous les rois de l'époque ne sont pas aussi accomplis. Il est étonnant de constater que les dix jeunes princes, dont les aventures amoureuses sont le cœur d'un récit fait de coups de foudre, d'enlèvements, etc., ne reçoivent aucune éducation en matière d'amour. Si le *Kāmasūtra* n'est pas fondamentalement destiné au prince, mais plutôt au citadin éduqué, une littérature d'amour existait et il est certain que les princes et les rois n'étaient pas ignorants à cet égard. L'existence de rois lettrés est assurée. Le roi Bhoja (c. 1010-1053) est un roi guerrier qui s'illustre à maintes reprises sur le champ de bataille et est tué par une flèche tandis qu'il défend Dhar, sa capitale. Par ailleurs, il est l'auteur de quelque 84 ouvrages consacrés à des domaines très différents (un traité de yoga, des ouvrages de poésie, de iatrochimie, d'architecture, de religion, etc.). Il a fait construire dans Bhojpur (Madhya Pradesh) un temple (inachevé) avec une magnifique coupole. Si les rois n'étaient pas tous des Bhoja, cette alliance des savoirs brahmaniques sanskrits et des travaux guerriers est bien la marque de ce temps. Le roi Bhoja a laissé le souvenir mythifié d'un roi poète et de nombreux poèmes s'en font l'écho. Dans le poème qui suit, Sarasvatī est la déesse de la parole, de la poésie, etc. Le texte repose sur des jeux de mots difficiles à rendre : Dhar est le nom du pays et évoque la racine *DHṚ*- 'soutenir', à l'origine du mot *dharma* : on comprend que, grâce à Bhoja, au pays de Dhar le *dharma* est bien soutenu.

adya dhārā sadādhārā sadālambā sarasvatī /

> d'autres encore. » (*Histoire des dix princes*, trad. M.-C. Porcher, p. 76).

paṇḍitāḥ maṇḍitāḥ sarve bhojarāje bhuvaṃ gate //

Aujourd'hui le pays de Dhar a un soutien pour toujours
et pour toujours Sarasvatī est soutenue.
Tous les érudits se trouvent parés [d'un bijou]
quand le roi Bhoja vient sur la terre.

Les plaisirs de la belle parole sont particulièrement appréciés à la cour où l'esprit de répartie est très estimé. Et puis l'on récite des poèmes : que ce soit en en sanskrit, en persan puis en ourdou, dans les langues vernaculaires, des centaines de milliers de vers ont été composés. En sanskrit, sont particulièrement réputés les courts poèmes de Bhartṛhari (peut-être 5e siècle) et d'Amaru (peut-être 7e siècle) dont il existe encore aujourd'hui plusieurs milliers de manuscrits. Il faut être un bon traducteur et même un poète pour rendre la beauté fine et allusive de poèmes difficiles parce que pleins des conventions littéraires et de conventions de l'amour que nous ignorons.
Des *Centuries* de Bhartṛhari (Śṛṅgāra 31) :

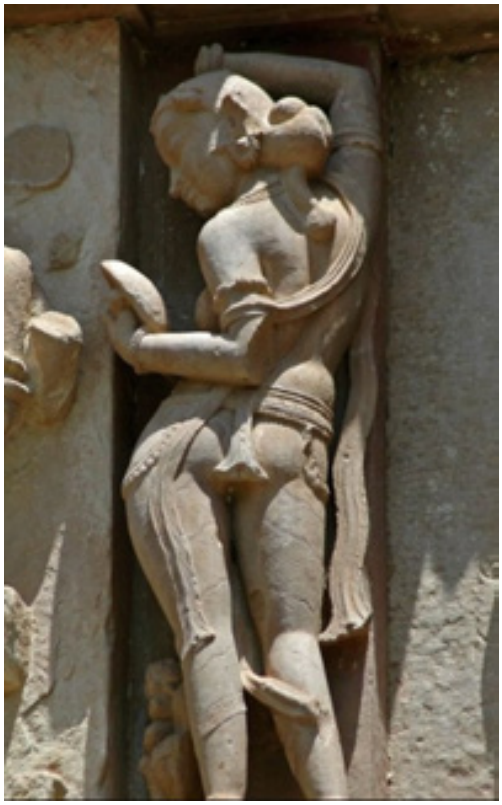
āvāsaḥ kriyatāṃ gāṅge pāpahāriṇi vāriṇi
stanamadhye taruṇyā vā manohāriṇi hāriṇi

« Il faut se reposer dans les eaux du Gange qui lavent des souillures du péché
ou sur les seins ravissants et ornés de colliers de perle d'une jeune femme »

Dans un traité tardif (de 1131 peut-être) à vocation encyclopédique, le *Mānasollāsa* 'Le Délice de l'esprit', attribué au roi Chalukya Someśvara on enseigne le métier de roi : comment devenir roi, le demeurer, vivre en roi. Les sections IV et V sont consacrées aux plaisirs royaux : plaisirs de l'esprit et plaisirs du corps. La quatrième section comprend *vinodaviṃśati* 'Vingt chapitres récréatifs' où sont décrits les 'récréations' ou 'divertissements' royaux (*vinoda*). Plusieurs de ces récréations sont érudites. L'une d'entre elles est le *śāstravinoda* 'plaisir des traités'. Le texte raconte que le roi, après dîner, vient écouter dans la *sabhā* 'assemblée (érudite)', la cour en fait, un exposé sur les différents *śāśtra* menés par des poètes, des musiciens et des dialecticiens (*tārkika*). Le débat peut opposer les érudits de la cour, des invités ou des hommes qui lancent un défi public. Dans tous les cas, le roi, devant la cour, organise le débat et est appelé à trancher entre les concurrents. À côté des monastères et des lieux d'enseignement comme les universités bouddhiques de Nālandā, les cours princières furent l'autre lieu des débats parce que le roi était la source légitime des largesses inhérentes aux débats : le gagnant n'en retirait pas que de l'honneur. Dans les fables et les récits apparentés, notamment le *Pañcatantra*, le motif des brahmanes pauvres cherchant fortune, est récurrent. Et « quelle valeur a la science, si l'on n'acquiert pas la fortune en allant en pays étranger et en gagnant la faveur des rois ? » s'interrogent des brahmanes en route vers la cour royale. (*Pañcatantra* V, 4. Traduction Lancereau). Science ou plutôt savoir il y a, y compris dans les disciplines qui aujourd'hui sont dites scientifiques : astronomie, mathématique (Morice-Singh 1997, Plofker 2008), médecine (Angot 2011), grammaire (Filliozat 1975).[166] L'āyurveda, une des médecines pratiquées anciennement dans les pays indiens, a beaucoup évolué depuis ses premiers traités : les plus intéressants sont, comme souvent, les plus anciens à savoir la *Caraka-Saṃhitā* 'Collection de Caraka' (Angot 2011) et la *Suśruta-Saṃhitā* 'Collection de Suśruta'. Tous ces ouvrages lorsqu'ils sont volumineux débordent largement le cadre d'une discipline : le *Vessantara-Jātaka* est un des *Jātaka* bouddhiques et aussi un petite épopée qui contient un catalogue de botanique ; la *Caraka-Saṃhitā*, grand traité de médecine, fait un exposé détaillé de dialectique, etc. Il n'y a pas qu'une littérature sérieuse ; il y a aussi, même en sanskrit, une grande littérature satirique et comique, peu connue parce que le sanskrit est associé en Occident à l'esprit de sérieux. Dans les *Jātaka* et les fables animalières du *Pañcatantra*, le rôle du brahmane est joué par l'âne, réputé la plus bête des bêtes. Hier, sur le genre *vyaṅgya* 'satirique', on se moquait des brahmanes, de leur prétention et de leurs insuffisances ; aujourd'hui, ce sont la corruption des politiciens, l'apathie culturelle des nouveaux riches, l'avidité des médias pour le spectaculaire et le sensationnel qui sont moqués dans les livres et les films.
La guerre glorieuse, l'amour et les plaisirs intellectuels sont les trois principales activités royales. L'érotisme, souvent plein de retenue, parfois affiché, se comprend à l'intérieur de la religion royale et mondaine. Le désir amoureux est célébré dans la littérature sanskrite - à tort souvent réduite à sa composante ascétique. Positivement, on fait du désir le signe (positif) de l'humanité :

« Le visage est tout ridé
le chef tout blanchi
les membres décatis.
Seul, le désir est jeune. »
(Bhartṛhari, c. 5e s., *Vairāgyaśataka*, 7)

C'est cette bonne santé alliée à l'amour de la vie que proclament les statues des temples. À côté des statues des dieux, très composées en fonction des divers attributs qui permettent de reconnaître telle manifestation du dieu, dans des attitudes souvent hiératiques, il y a celles des hommes et des femmes en train de savourer le monde. À Khajuraho, à Konarāk et dans bien d'autres lieux de l'époque pré-islamique, cet amour de la vie, quelle qu'en soit la justification érudite des brahmanes, s'affiche avec tranquillité.



Surasundarī 'Divine beauté'
Jeune femme contemplant son visage dans un miroir
Khajuraho, temple de Viśvanatha, construit en 1002 par le roi Dhanga

La tradition du maître de maison.
À côté du roi et de sa cour, les communautés brahmaniques, sans renoncer au monde, vivent selon un mode de vie ascétique. M. Biardeau, dans *L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation*, a montré comment dans les premiers siècles de l'ère, les brahmanes confrontés au nouveau prestige des yogin, etc. avaient adopté les valeurs du renoncement en les socialisant. C'est ainsi que lentement ils sont devenus végétariens. Alors que le Veda n'est absolument pas végétarien (Yājñavalkya, un des héros du *Śatapatha-Brāhmaṇa* déclare : « J'aime les vaches, quand elles son bien cuites ! »), les brahmanes, certainement pour ne pas perdre leur prestige et leur statut de source de connaissance légitime, adoptent l'*ahimsā* 'non violence' comme règle de conduite. La chronologie est incertaine, mais l'évolution est sûre :

- *Veda* (vers 1000 AEC) : indifférent à la consommation de viande.
- *Caraka-Saṃhitā*, traité de médecine à destination des cours royales, début du 1er millénaire : toute viande, y compris la plus exotique (python, crocodile, vache, etc.) est comestible.
- *Lois de Manu*, traité de *dharma* à valeur normative, début du 1er millénaire : « Ce n'est pas un défaut que de consommer de la viande, de boire du vin ou d'avoir une activité sexuelle : c'est là l'activité normale des créatures ; mais s'en abstenir procure de grands résultats (*MDhŚ* V.56).
- jaïnisme, religion de renonçants : *ahiṃsā paramo dharmaḥ* « la non-violence est le devoir suprême ».

Ce sont les valeurs des renonçants qu'adoptent les brahmanes au point qu'aujourd'hui le végétarisme est un marqueur fondamental de leur identité.
Simultanément, les brahmanes inventent des catégories de pensée qui vont avoir un impact profond sur toutes les sociétés indiennes, y compris aujourd'hui.

a) l'idée du *dharma*, ordre socio-cosmique général articulé en de multiples *svadharma* '*dharma* personnel', le seul qu'on est habilité à suivre.
b) la théorie des *varṇa* (classes socio-cosmiques) ; voir p. XXXX.
c) la théorie des *puruṣārtha* 'buts de l'homme' : ce sont quatre aspirations légitimes auxquelles chacun peut aspirer. Trois d'entre elles sont mondaines (le *dharma* 'ordre du monde', l'*artha* 'économie, intérêt', le *kāma* 'amour'). Ces trois *puruṣārtha* sont à l'origine de trois ouvrages majeurs : le *Mānavadharmaśāstra* alias Le *Code de Manu*, l'*Arthaśāstra* de Kauṭilya et le *Kāmasutra* de Vātsyāyana ; les trois ont été remaniés et sont à peu près contemporains. Le quatrième *puruṣārtha* est non-mondain : il s'agit du *mokṣa* 'désir de libération' dont il est question infra.
d) la théorie des *āśrama* 'stades de vie' ou 'âges de la vie'. Ce sont 1. le *brahmacarya* 'vie d'étudiant brahmanique' (alliant le célibat, la continence et les études) ; 2. le *gārhapatya* 'vie de maître de maison' (alliant la vie maritale et la pratique des rites) ; 3. le *vānaprasthya* 'vie d'ascète forestier' (ayant satisfait ses obligations mondaines, ayant vu le fils de son fils, le maître de maison quitte sa maison et vit en marge de la société) ; 4. le *sāṃnyāsa* 'vie de renonçant' (l'homme quitte le monde - femme, enfants, etc., renonce au foyer domestique[167] et à la cuisson des aliments, vit en solitaire, ne porte plus de vêtements tissés). L'homme doit passer par les quatre ou choisir l'un des quatre *āśrama* qui déterminent un mode de vie spécifique. Cette théorie, absente des Veda, ne vaut que pour les hommes ; elle est exposée dans les traités brahmanistes, par exemple le *Code de Manu* (VI.87), reprise et discutée ensuite dans tous les textes religieux. Elle imprègne toute la pensée brahmaniste ancienne et moderne, et le monde hindou contemporain[168]. Le terme entre dans la définition contemporaine hindoue de l'hindouisme, le *varṇāśramadharma* 'religion des classes sociales et des stades de vie'.
e) la théorie des *yuga* 'ères'. Les quatre *yuga* dont l'ensemble forme un *kalpa* se succèdent, au rythme de plusieurs millions d'années, en se dégradant. Chacun d'entre eux est séparé du suivant par une crise apocalyptique : le *Mahābhārata* et la *Bhagavadgītā* racontent le passage du *tretayuga* au *kaliyuga* contemporain. La fin d'un *kalpa* est marquée par une crise de plus grande ampleur. Le *kaliyuga* où nous sommes, le pire *yuga* de tous, précède donc le premier *yuga* du *kalpa* suivant, un temps encore très éloigné où le *dharma* qui repose aujourd'hui sur un pied sera pleinement rétabli sur ses quatre pieds. Tout cela a donné lieu à des élaborations numériques complexes : une date couramment citée est 3102 av. J.-C. ; elle correspond au début de notre *kaliyuga* qui se terminera dans un futur à la date disputée, généralement situé à l'échelle de 100 000 ans. Il ne manque pas de maîtres indiens contemporains pour souhaiter la prochaine apocalypse, synonyme de retour d'une sorte d'âge d'or.[169]

Le caractère théorique de ces conceptions est certain. Par exemple, le *vānaprastya* n'est guère attesté en pratique. Mais la force de ces idéologies a été telle qu'elle a diffusé, à des dates diverses, dans et hors le milieu des brahmanes. Le *Code de Manu* (composition terminée vers le début du premier millénaire) jouit, au sein d'une littérature considérable en volume, du statut de texte de référence. La théorie des *yuga* est surtout exposée dans les *Purāṇa*, les 'Antiques', des textes encyclopédiques qui racontent les incarnations divines et la religion des brahmanes de ce premier millénaire. C'est surtout quand les textes sanskrits sont traduits en anglais (à partir de l'extrême fin du 18e siècle) que leur lecture devient possible pour une minorité d'anglophones, puis à la fin du 19e et au 20e siècles à tous les lecteurs quand ces textes sont traduits dans les langues vernaculaires indiennes : cela participe de la "nationalisation du brahmanisme" qui date du courant du 19e siècle et que relate excellement V. Dalmia (1997). Alors que Max Müller, son premier éditeur, qualifie le *Ṛgveda* de *Sacred Hymns of the Brâhmans* encore en 1890 (titre de la seconde éd.), aujourd'hui un tel titre, pourtant justifié scientifiquement, serait impossible, car le Veda est dorénavant censé être le texte sacré de tous les hindous, pas seulement des brahmanes.

À l'intérieur de ces théories, l'histoire à échelle humaine est théoriquement absente, même si le temps s'écoule cycliquement. Pourtant certains éléments ont une valeur historique : le fait de vivre dans le *kaliyuga*, un temps au *dharma* dégradé, permet de justifier que l'on ne respecte plus les commandements du Veda, révélation valable pour le temps antérieur qui était de qualité supérieure. Cela permet d'inventer et de justifier le nouveau.

Le brahmanisme du renoncement au monde.

Si le Veda ignore totalement le monde du yoga, l'ascétisme n'y est pas une pratique inconnue. C'est un courant minoritaire, mais bien attesté. Quelques hymnes védiques vont dans ce sens. Un hymne de la *Ṛksaṃhitā* célèbre ainsi l'ascète chevelu qui chevauche le vent. L'opposition entre la religion qui affirme la vie, cherche à l'entretenir, et les pratiques religieuses ascétiques est bien marquée dans un passage de l'*Aitareyabrāhmaṇa*. Un roi n'a pas de fils malgré ses cent épouses. Il demande à l'un des brahmanes qui vivent chez lui, dans son 'palais', ce que l'on gagne avec un fils. Le brahmane lui répond par une dizaine de strophes dont voici certaines :

« Il conduit sa dette en lui et il trouve la non-mort
celui qui voit le visage d'un fils vivant né (de lui).
Il y a les jouissances dans la terre, dans le feu,
Et dans les eaux parmi les êtres vivants : supérieure est celle du père dans son fils.
Toujours par le fils les pères on traversé l'épaisse ténèbre
La personne naît de la personne : le fils est (la nef) bien chargée de nourriture pour la traversée.
À quoi bon la crasse ? La peau d'antilope ? Les cheveux longs ? l'ascèse ardente ?
Désirez un fils, les brahmanes : c'est sans conteste (ce que dit) le monde.
Il n'y a pas de monde pour celui qui n'a pas de fils : tous les animaux le savent.
C'est pourquoi le fils monte la mère et la sœur.
Voilà le chemin large, estimable, que parcourent ceux qui ont un fils
Bêtes et oiseaux le voient : c'est pourquoi ils s'accouplent même avec (leur) mère. »[170]

Au moment où ce texte est composé, le yoga est encore inconnu. Mais on voit déjà que les sociétés des brahmanes védiques côtoient des renonçants.

Hirsutes et tondus.

Le portrait antique de l'ascète traverse tous les temps et demeure actuel : crasseux, assis sur une peau d'antilope, hirsute, pratiquant le *tapas* 'ardeur ascétique', parfois nu, toujours poilu, souvent sale, etc. Le texte du Veda montre un brahmane en train de juger négativement ce type d'ascète qu'aujourd'hui on nomme *sādhu*. C'est que la découverte du *yoga* par les brahmanes pendant les six derniers siècles AEC débouche vers le début du millénaire sur la constitution d'une autre variété d'ascètes, plus policés et moins en rupture avec le siècle. Ces *saṃnyāsin* 'renonçants' vishnouites, śivaïtes, etc sont proches des moines bouddhistes et jainas qui les précèdent. Tous vivent parfois les uns à côté des autres et partagent le même genre de vie (ainsi à Ellora où voisinent les grottes des bouddhistes, des jainas et des brahmanistes). La gestion du système pileux est un des signes forts par lesquels les uns et les autres manifestent leur degré de renoncement ou de participation au monde. Le rasage correspond au refus du monde social. En effet, en société, la manière dont on est coiffé est un des signes du statut social. Les divers moments de la vie sont marqués par une manière de porter les poils de tête (cheveux, barbe et moustache pour les hommes). Cela vaut aussi pour les femmes dont le traitement de la chevelure est très révélateur des divers moments de leur vie de fille et de femme. Dès lors, être tondu signifie la sortie de la société. Cela rappelle évidemment nos moines et, à l'inverse, la gestion du poil viril pendant le Second Empire et la IIIe République, une époque où les soldats devaient légalement arborer une moustache tandis que les subalternes (cochers, garçons de café, serviteurs, etc.) étaient légalement interdits de moustache : il faut en 1907 une grève pour que les garçons de café puissent être légalement moustachus... En plus d'être tondus, les moines (éventuellement les nonnes) renoncent à leurs vêtements mondains ; certains vont nus et rasés (les jainas *digambara*), souvent ils portent un vêtement tissé : le tissu rappelle le tissu social auquel ils n'ont pas complètement renoncé. C'est ainsi que sont sculptés ou peints le Bouddha ou Śaṃkara. Les *yogin* sont des tondus qui renoncent en général à la sociabilité pour

accéder à l'humanité spirituelle. Les *sādhu* hirsutes vont plus loin puisqu'ils renoncent même à leur humanité : ils refusent le vêtement tissé, refusent de se couper les cheveux et les ongles, etc. Cela peut conduire à des formes extrêmes où ils imitent au quotidien le comportement des animaux, vivent dans les lieux sordides... Là aussi, entre les hirsutes et les tondus, il y a des passerelles : dans le jaïnisme, les deux principales sectes, *digambara* 'vêtus d'espace' (i.e. nus) et *śvetāmbara* 'vêtus de blanc' poussent plus ou moins loin le renoncement. Mais ils demeurent tondus et ne renoncent pas à leur humanité.
Ces deux attitudes sont en rapport avec le statut social d'origine. Śaṃkara est un ex-brahmane : pour sortir de son statut, il a réalisé une cérémonie spécifique ; dorénavant, il ne porte plus le cordon brahmanique sur l'épaule, mais il l'arbore au sommet de son bâton ; il a quitté un statut, mais il en a acquis un autre, celui de renonçant que confère un rite spécifique, de même que d'autres rites avaient affirmé sa brahmanitude. Les tondus ont renoncé à tout, mais pas au renoncement. En revanche, les hirsutes sont en général des non-brahmanes ; ils ont renoncé à tout, y compris au renoncement et à leur humanité. Aujourd'hui si certains de ces *sādhu* '[hommes de] bien' recherchent la photographie et l'argent des touristes, d'autres mènent authentiquement une vie d'ascète. Le long de la Narmadā, fleuve qui coule vers l'ouest, la direction du renoncement, ils marchent inlassablement ou s'installent quelque temps à l'abri d'un parapluie/parasol. Si certains ont parfois adopté ce mode de vie alors qu'ils étaient jeunes, d'autres sont des renonçants âgés, qui au terme de leur vie, ont renoncé à leur famille, à leur caste, etc.[171]

Les philosophies du renoncement.
Le renoncement a donné lieu à de multiples interrogations. Est-ce que tout le monde est apte quel que soit son statut ? Les hommes et les femmes ? Les hommes seulement ? À tout âge ? Ayant satisfait ou non aux obligations mondaines ? Faut-il être seul ? En groupe ? Faut-il suivre une règle ou non ? Laquelle ? Peut-on renoncer en ville ou doit-on vivre dans la forêt solitaire ? Jusqu'à quel point doit-on continuer ou non les devoirs statutaires (tel que la récitation du Veda) ?
Au *qui ?* s'ajoute le *comment ?* : pendant plus d'un millénaire, les uns et les autres, principalement les tondus, inventent des chemins spirituels censés mener lentement, ou graduellement, ou vite et brusquement, , etc. à la libération. La manière dont les uns et les autres conçoivent la libération puis la liberté spirituelle donne lieu à une multiplicité d'écoles. Chacune d'entre elles est organisée autour d'une œuvre, d'un maître fondateur et d'un maître vivant. Le *Yoga-Sūtra*, une œuvre anonyme datant du début du premier millénaire, est le premier traité brahmaniste de ce type et son autorité s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui (Angot 2012). Śaṃkara et surtout ses épigones (les tenants très divers de l'Advaitavedānta 'Vedānta non dualiste') en sont l'exemple le plus connu (Angot 2007 et 2009) car, sous une forme édulcorée, le Vedānta non dualiste est devenu à la fin du 19e siècle la philosophie de référence du courant national. Nous ne savons rien de Śaṃkara ; toute sa vie personnelle est inconnue, y compris son nom (Śaṃkara est un nom donné a posteriori) et jamais, dans les trois mille pages de son œuvre, il ne dit (ni ne pense) 'Je'... Dans la douzaine d'ouvrages qui lui sont attribuables (plus de 400 selon l'hindouisme contemporain...), émerge particulièrement le début de son commentaire au *Brahmasūtra* (voir L. Renou, *Prolégomènes au Vedānta*) où Śaṃkara fait l'exposé de sa philosophie du renoncement. L'œuvre, écrite dans un sanskrit parfaitement maîtrisé, constitue un des sommets de la littérature mystique, philosophique et littéraire. Il a commenté aussi les anciennes Upaniṣads dites 'védiques' parce que rattachées au Veda et qui ont le statut de révélation (Angot 2007).
Śaṃkara décrit dans l'*Upadeśasahasrī* 'Les mille enseignements' les conditions de son enseignement ainsi que l'identité des disciples, à savoir quelques renonçants brahmanes (ex-brahmanes donc) avec lesquels il discute personnellement. Il s'adresse à quelques dizaines de disciples, très triés, uniquement des brahmanes renonçants connaissant le sanskrit, le Veda, etc. Tous vivent rassemblés dans un lieu et partagent la même vie austère. Rien de comparable avec un maître indien contemporain qui, grâce aux media, parle à des millions d'inconnus. *Les Mille Enseignements* montrent que le *Qui ?* de Śaṃkara est extraordinairement réduit. Si le *brahman* 'l'absolu' dont il parle est universel, l'accès au *brahman* est en pratique très limité par des conditions qui relèvent de l'origine sociale (il faut avoir été brahmane, parler le sanskrit, réciter le Veda, etc. ; toutes les

femmes sont exclues), de la spiritualité (accès à certains plans de conscience), de l'état physique (pas d'infirmité ou de défauts physiques), de la famille (pas de défaut dans la famille sur plusieurs générations), etc. Le Veda a, selon Śaṃkara, le monopole de la révélation du *brahman* et de la non-dualité : dans le monde, rien ne nous permet de soupçonner cette non-dualité. Dès lors, seuls ceux qui peuvent avoir pleinement accès au Veda peuvent expérimenter cette non-dualité.
Après Śaṃkara, peut-être de son vivant, une 'lignée' ou 'secte' (*saṃpradāya*) s'organise ; différentes lignées de moines se créent, centrées autour de monastères (Śṛṅgeri, etc.). Dès l'origine, avec Padmapāda, les disciples s'éloignent sur des points essentiels de l'enseignement du maître. Vers l'an 1000, les œuvres de Śaṃkara sont connues dans le (petit) monde brahmanique et font l'objet de commentaires. Avec le temps, les commentaires et surcommentaires se multiplient. Chargés d'éclairer le texte de Śaṃkara, l'éclairage fait disparaître l'éclairé. Plus tard, mille ans après Śaṃkara, on imagine sa vie, multiplie les biographies. C'est un homme de légende dont on dresse le portrait aujourd'hui. On lui prête des œuvres par centaines, on le fait être le fondateur de monastères, etc. Lui qui obstinément regardait le soleil et refusait de considérer ce que le soleil éclaire, devient un réformateur religieux ; lui qui pratiquait le renoncement au monde, pierre de touche de son enseignement, devient un homme impliqué dans le monde, etc. À la fin du 19e siècle, le Vedānta des successeurs de Śaṃkara devient la philosophie de référence du mouvement national et aujourd'hui le Vedānta est philosophiquement une bouillie fade servie à tout propos.
À la fin du millénaire et au début du second millénaire, des érudits jainas élaborent plusieurs listes de ces écoles philosophiques ; ils nomment ces écoles *darśana* 'vue' et affirment qu'elles sont six (le *ṣāḍdarśana*). En fait ce classement est établi alors que quatre de ces écoles (Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā, Vaiśeṣika) ont déjà disparu, ou ne sont plus que des références lointaines, et que les deux autres (Nyāya et Vedānta) n'ont plus de points communs avec l'enseignement de Vātsyāyana (auteur du *Nyāya-Bhāṣya*, vers le 5e siècle) et de Śaṃkara (8e siècle). Le mot *darśana* n'a jamais été employé au sein de ces écoles quand elles étaient vivantes, et jamais non plus leurs adeptes ont pensé qu'il y en avait six! Malheureusement, ce classement a été adopté par les maîtres indiens aux 19e et 20e siècle et chacun disserte aujourd'hui sur eux. Le *ṣāḍdarśana* considéré comme *Six Systems of Indian Philosophy* (titre d'un ouvrage de Max Müller, 1900) hante les manuels consacrés à l'hindouisme : pourtant c'est un fait qui appartient à l'hindouisme contemporain et n'a aucune réalité ancienne. Par ailleurs, la Mīmāṃsā, école d'exégèse du Veda, n'a pas souscrit au *sarvaṃ duḥkham* 'Tout est douleur' venu du monde du Yoga. De plus la Mīmāṃsā théorise sur le Veda rituel à une époque où il a disparu !

Le brahmanisme des renonçants et l'art du débat.
Ce que P. Hadot a montré à propos des philosophes grecs peut s'appliquer à tous ces ascètes. Le discours de Śaṃkara, philosophique si l'on veut bien prendre le mot dans un sens large, n'a pas de validité en lui-même. Il n'a de valeur que comme contrepartie discursive d'un mode vie philosophique qui est en rupture avec le monde. Tous ces philosophes ne parlent pas et n'enseignent pas ; s'ils parlent, leur parole est un moment d'une vie. Le discours philosophique est un art d'éteindre la parole, y compris la parole intérieure ; il s'agit de s'établir au plan spirituel où l'esprit se connaît immédiatement, sans aucun media, et même sans objet de pensée. Tous recherchent obstinément *yato vāco nivartante aprāpya* 'ce dont les mots s'écartent sans l'atteindre' (*Taittirīya-Upaniṣad* II.4). Alors que les penseurs du Veda pensent un ultime linguistique, tous les philosophes du renoncement vivent pour éteindre en eux la parole et la vie. L'ultime qu'ils conçoivent est silencieux, non linguistique, non discursif. Leur hostilité au féminin, à la femme, se comprend à partir de l'idée que la femme est par excellence le moyen pour que passe la vie honnie (le *saṃsāra*).
Mais avant d'accéder au silence spirituel, il faut parler. On rencontre là un fait de culture qui traverse tout le monde de la pensée. **Ces philosophes sont moins des penseurs que des diseurs**. Ce qu'ils disent, ils le disent lors de débats intérieurs à l'école, ou entre les écoles. La discussion a alors un tour dramatique car chacune des écoles délègue un champion pour un débat dont l'issue pour le vainqueur comme pour le vaincu a des conséquences importantes (Angot 2009 : « L'art du débat », p. 68-128).

Cet aspect dialectique de la vie intellectuelle a donné lieu à l'élaboration de manuels de dialectique. Dans le monde des brahmanes, le *Nyāyasūtra* (vers le 2e siècle EC) est le manuel le plus connu ; avec le temps, les commentateurs sont passés de la dialectique à la logique propositionnelle (vers les 6e-7e siècles), selon une évolution constatée aussi en Grèce quelques siècles auparavant. La dialectique pénètre toutes les disciplines, pas seulement celles qui sont de nature philosophique. Un traité de médecine comme la *Caraka-Saṃhitā* (début du 1er millénaire EC) contient un manuel de dialectique destiné aux futurs médecins : ceux-ci sont appelés à discuter de leurs compétences devant le roi, le malade par excellence (et aussi le payeur par excellence). Le débat est un combat qui, contrairement à un combat de boxe, se termine inéluctablement par la défaite de l'un, la victoire de l'autre. On n'envisage aucune autre issue et le match nul n'est pas prévu. Les textes sectaires revendiquent toujours la victoire finale pour leur champion ou pour leur cause. Et surtout le caractère éristique du débat ne fait aucun doute. Il faut se battre et vaincre. Même si l'établissement d'une vérité philosophique, spirituelle, etc. n'est pas ignoré, on n'imagine pas que son établissement puisse se passer d'une confrontation victorieuse. Car, et c'est essentiel, c'est la victoire qui est probante. **Ce n'est pas la vérité qui établit, mais la victoire, le *balīyastva* 'la plus grande force' d'un homme, d'une doctrine ou d'une thèse**. On n'envisage pas que la vérité puisse se confondre avec les mots. Dès lors que les adversaires ne sont pas capables de se départager sur le plan dialectique, on fait appel à la magie et au merveilleux. L'œuvre philosophique d'Udayana (env. 1050-1100), dialecticien par ailleurs auteur d'une théodicée classique, le *Nyāyakumumānjali* 'Hommage des fleurs de la logique' est doublée par une biographie dorée contée dans le *Bhāviṣyapurāṇapariśiṣṭa* 'Supplément au Purāṇa du futur' qui fait le récit d'un débat public opposant Udayana à un dialecticien bouddhiste. Ce débat comprend des éléments merveilleux, notamment quand il s'agit de déterminer le vainqueur. Après un débat où l'un et l'autre montrent avec une adresse égale qu'ils savent utiliser les fleurs de la rhétorique et de la dialectique, le bouddhiste demande qu'on procède à une sorte d'ordalie pour désigner le vainqueur, puisque vainqueur il doit y avoir ; Udayana accepte. Ils font d'abord appel à un *śālagrāma*, la pierre de Viṣṇu : à l'énonciation de la thèse du bouddhiste le *śālagrama* se transorme en eau, mais l'eau redevient *śālagrāma* quand Udayana énonce à son tour ses propres thèses : rien n'est acquis. Udayana propose alors que chacun prenne place au sommet d'un *tāla*, une variété de palmier, et se jette au sol en clamant sa propre thèse. Il demande en outre que les thèses du vainqueur survivant soient adoptées par le roi, qu'on persécute les adhérents des thèses du vaincu et que l'on détruise ses thèses en jetant à l'eau les traités qui les soutiennent. Tout le monde accepte. Le bouddhiste se précipite de l'arbre en criant *Vedā aprāmaṇam* « Les Veda ne font pas autorité » et Udayana en criant *Vedāḥ pramāṇam* « Les Veda font autorité ». Bien sûr, le récit faisant l'apologie d'Udayana, la chute du bouddhiste est mortelle (de fait, il n'avait pas proclamé sa vérité, mais la fausseté de la thèse adverse), Udayana est vainqueur et les portes du temple de Jagannātha, jusque-là fermées à cause de la présence des bouddhistes, s'ouvrent toutes seules. L'histoire montre bien que la dialectique et même l'exposé des doctrines sont soumis à une vérité supérieure, ici de nature religieuse et magique. Par ailleurs, on mesure combien les conséquences de la défaite sont dramatiques pour le vaincu et surtout pour son camp. Historiquement, on sait que certaines sectes philosophico-religieuses ont ainsi été bannies du royaume et on disparu. Le goût pour le débat ne s'est jamais éteint chez les brahmanes. Pour ceux qui survivent, la dialectique demeure une gourmandise de l'esprit.

Ce brahmanisme du renoncement au monde a donné naissance à l'essentiel de la littérature sanskrite philosophique. C'est elle qu'au 19e siècle, les derniers brahmanes ont présenté sous un biais religieux aux Occidentaux. Plus tard, ces derniers ont découvert les autres aspects de la culture sanskrite, celle qui favorable à la vie, était centrée sur l'éthos guerrier des rois.

La brahmanisation des cultes régionaux et populaires.

Un des moyens grâce auxquels le brahmanisme a pu se développer partout où les communautés de brahmanes s'installaient tient au fait que les religions locales, celles des dirigeants ou celles du peuples, n'étaient jamais combattues de front. Elles étaient absorbées, assimilées, dans l'univers religieux brahmanique. Que Viṣṇu, Śiva, etc. puissent prendre des formes diverses permettait d'interpréter tel dieu local comme un *avatāra* ou une forme du Dieu absolu. C'est ainsi que Kṛṣṇa, le

dieu berger et polisson de Mathurā a été interprété comme Viṣṇu, que Rāma a lui aussi acquis une stature divine qu'il ne possède pas dans la plus grande part du *Rāmāyāṇa* sanskrit de Vālmīki (elle est présente dans les *Rāmāyaṇa* en langues vernaculaires). La multiplication des épithètes divines reflète linguistiquement cette pluralité de la personne divine dans les *Mille Noms de Viṣṇu* (un extrait du *Mahābhārata*), les *Mille Noms de Śiva*, les *Mille Noms de la Déesse*. Dieu est "Celui auquel d'âge en âge on a donné mille noms". Cela vaut aussi pour les déesses dont le culte s'est développé avec la tantrisation du brahmanisme. À Mysore on vénère Cāmuṇḍī 'Peau chauve', à Madurai c'est Mīnākṣī 'À l'œil de poisson' et l'une et l'autre ont été interprétées comme des formes de la Déesse. De même la déesse Yellamma est vénérée dans certaines régions seulement (principalement en Inde du sud : Karnataka, Tamilnad, Andhra-Pradesh et Maharashtra) sous différents noms : Gundamma, Holiyamma, Jagadambika, Jogamma, Mahankali, Mysamma, Pochamma, Renukamata, Renuka Devi, Somalamma et Yellu aai, etc. Tous ces dieux et déesses, sans perdre leur fonctions régionales à l'usage du peuple, ont par ailleurs été inclus dans les panthéons de Śiva ou de Viṣṇu. Le brahmanisme, au contraire du christianisme ou de l'islam, est inclusif, non exclusif.
Dans certaines formes de bouddhisme, notamment dans le bouddhisme himalayen, on a procédé autrement, mais dans une perspective semblable. Au Bhoutan, les Bouddhas ont soumis les divinités locales sans les détruire. Dans un *lhakhang* (temple du bouddhisme himalayen), il y a donc un lieu de culte ouvert à tous où sont vénérés le Bouddha et ses émanations (Padmasaṃbhava alias Guru Rimpoche, etc.) et un autre lieu de culte, fermé à la population, où est vénérée la divinité locale, en générale terrible, dont il faut s'attirer les bonnes grâces, notamment quand on est un chef de guerre. C'est Padmasaṃbhava qui, venu du Bengale (c. 8e siècle), a le premier, selon la légende dorée, inauguré cette méthode de soumission, les divinités locales, toutes néfastes, se muant en divinités protectrices si on les propitie.

L'évolution du brahmanisme : le tantrisme.

Tantrisme et Occident.

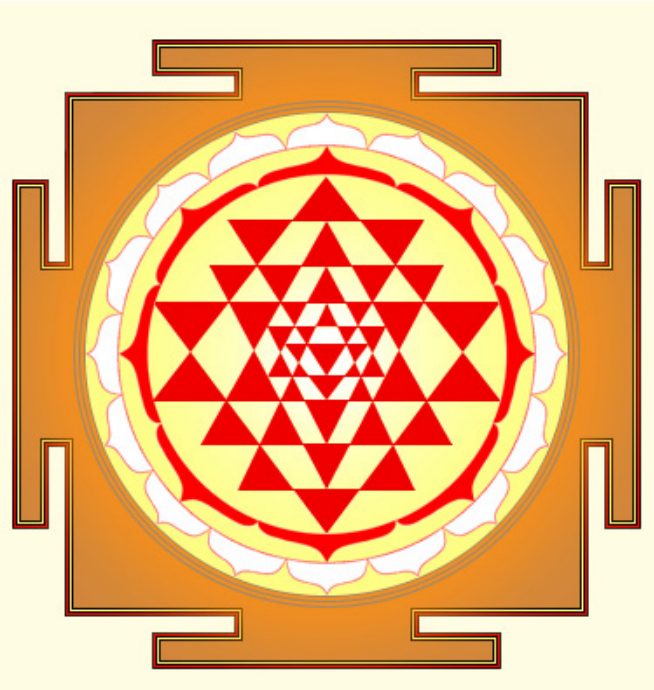
L'histoire du tantrisme est d'abord une histoire d'Occidentaux qui regardent l'Asie du Sud au 18e et surtout aux 19e et 20e siècles. Ils inventent *India*, *hinduism*, *religion*, toutes notions et réalités inconnues anciennement dans ces pays (aucun mot sanskrit n'existe dont ils seraient la traduction). Ces termes européens sont alors adoptés par les habitants qui leur donnent un contenu, une valeur ajoutée, et les font vivre jusqu'à aujourd'hui où ils embrasent les cœurs. Les Européens découvrent aussi, plus tardivement, *tantrism*. Et de cela, les Indiens ne veulent pas. Sauf les quelques spécialistes indiens rompus à la terminologie scientifique occidentale ou les rédacteurs d'ouvrages destinés aux Occidentaux en quête d'érotisme exotique, les Indiens ne reconnaissent pas l'existence du tantrisme. Le mot vit surtout des jours heureux en Occident dans les milieux du yoga inventif. Les études, publications et traductions du magistrat britannique John Woodroffe (1865-1936 ; nom de plume : Arthur Avalon) font connaître en Occident des textes jusqu'alors inconnus, associés à des pratiques d'abord condamnées unanimement par les Occidentaux puis par les intellectuels indiens soucieux de bienpensance. Dès l'origine, il y a une sorte de manipulation : le *Mahānirvāṇatantra*, souvent cité car traduit dès 1913 par A. Avalon a été composé à la fin du 19e siècle par des brahmanes désireux d'offrir une vision respectable du tantrisme. Bien avant Avalon, l'abbé Dubois qui vit près de Mysore au début du 19e siècle et s'efforce (vainement) de convertir les Indiens au christianisme se fait le rapporteur de pratiques tantriques :

> « Parmi les abominables mystères usités dans l'Inde, il en est un qui n'y est que trop connu ; c'est celui auquel on donne le nom de *sakty-poudja* ; *sakty* signifie force ou *puissance*. La cérémonie a lieu la nuit, avec plus ou moins de secret. Les moins odieuses de ces orgies sont celles où l'on se contente de boire et de manger avec excès de tout ce qui est défendu par les usages du pays, et où les hommes et les femmes, réunis pêle-mêle, violent ouvertement et sans honte les règles les plus sacrées de la décence et de la pudeur. »

Dubois a vu ou entendu parler de quelque chose dont il retient seulement l'aspect transgressif. Il n'a pas idée que c'est du "tantrisme", pas plus que les gens qui réalisent ces "abominables mystères". Tout cela est manifestement dans la religion générale de ces gens. À la fin du 18e siècle, celle-ci intègre donc un certains nombre de pratiques, d'idéologies, etc., qui sont inconnues des textes du

brahmanisme évoqué ci-dessus. Cette nouvelle couleur apportée au brahmanisme est générale dans le second millénaire et il n'y a pas vraiment lieu de la distinguer. Elle affecte pareillement le brahmanisme, le bouddhisme indien tardif et le jaïnisme. **Le tantrisme est un terme occidental pour nommer la religion résultant de l'évolution du brahmanisme après le 5e siècle**.
Au sein de ce tantrisme qui fait corps avec les religions nommées brahmanisme, bouddhisme et jaïnisme, il y a des sectes, des traditions, des lignées qui vivent la même évolution (elles relèvent donc de ce tantrisme général), mais se distinguent par l'affirmation consciente de pratiques, d'idéologies spécifiques, rarement senties comme déviantes. C'est ainsi qu'Abhinavagupta, un mystique cachemirien des 10e-11e siècles, aussi philosophe, écrivain, poète, spécialiste de danse et de musique, se sent bien *à l'intérieur* des religions de son temps ; il les nomme śivaïsme, vishouisme selon le nom de la divinité ultime. Il crée autour de lui une école spécifique, le Trika, laquelle se maintient jusqu'au 20e siècle dont le dernier représentant est Lakshmanjoo (1907-1991). Abhinavagupta, un des derniers grands penseurs innovants d'expression sanskrite, n'oppose son école qu'aux autres écoles tantriques de son temps.

Le tantrisme général en tant qu'évolution du brahmanisme.
De ce tantrisme général, retenons les traits suivants :
a) la polarisation de la divinité : qu'elles soient dualistes (le Śaivasiddhānta) ou monistes (le Trika d'Abhinavagupta), les lignées tantriques, (dès lors tout le brahmanisme) considère Dieu sous deux pôles : l'un masculin et transcendant, le second féminin et immanent ; la partie active du dieu, parfois nommée *śakti* 'puissance', est féminine. Il y a comme un retournement des valeurs védiques du masculin et du féminin. Les écoles divergent quant aux relations entre ces deux pôles. Le śrīvaiṣṇava '[religion de] Śrī et Viṣṇu' insiste plutôt sur l'émotion d'amour entre Śrī et Viṣṇu ; d'autres lignées appuient sur l'activisme de la Śakti face au transcendant inerte. Toutes les combinaisons sont essayées. La confusion entre sexe et genre sur laquelle s'interroge le grammairien Patañjali au 2e s. AEC est affirmée avec force dans les traités d'architecture du début du second millénaire : tout est, comme à l'époque védique, mais avec de nouvelles valeurs, susceptible d'avoir un genre. C'est ainsi que les pierres et les briques des temples, voire les temples eux-mêmes, se voient pourvues d'un genre. Si les marques de leur genre diffèrent selon les textes, les briques sont dites masculines, féminines ou neutres. Le genre des pierres détermine partiellement le choix du matériau pour la confection de l'idole.[172] Les temples construits après le 9e siècle dérivent des textes d'architecture (*Manasāra, Mayamata*) rédigés par des auteurs de religion tantrisée. Mais il faut attendre les derniers temps de la créativité brahmanique pour que des temples d'architecture tantrique soient construits. C'est le cas de l'extraordinaire temple Nava Kailaśa à Kalna (Bengale Occidental) construit en 1809
b) la (re)valorisation des rites. Le ritualisme védique s'était peu à peu - pas complètement - éteint. Par ailleurs, la religion d'amour (la *bhakti*) développée notamment autour des dieux Rāma et Kṛṣṇa insistait sur la dimension immédiate de la relation avec Dieu et limitait la part du rite. En revanche, toutes les lignées tantriques, à des degrés divers, restaurent le ritualisme. Des rituels d'une grande sophistication intellectuelle sont mis au point car ces gens sont des " hyperritualistes " (Sanderson). Les rites comprennent toujours une *pūjā* d'identification, le dévot s'identifiant au Dieu qu'il honore : *Śivo'ham* « Je suis Śiva » est l'expérience ultime quand elle est verbalisée.
c) les lignées tantriques inventent des techniques nouvelles qui permettent au dévot d'accéder à cette expérience de *samāveśa* 'irruption [de Dieu dans le dévot]' comme la confection de *maṇḍala* (des figures géométriques), le recours à des *mantra* (mots ou formules très diversement employés).



Le *śrī yantra*, un des *maṇḍala* les plus fameux.

L'immense variété des *mantra*, la profondeur des analyses auxquelles ils donnent lieu, notamment de la part d'Abhinavagupta, forment un domaine d'exploration qui intéresse beaucoup les spécialistes, notamment les linguistes.
Ces trois éléments se trouvent dans le culte tantrique général qui lentement, à partir du 5e siècle EC, gagne toutes les lignées religieuses et traverse les siècles : quand aujourd'hui on est dans le temple de Minākṣī à Madurai (Tamilnad), on peut assister au transport nocturne de Śiva dans les appartements de Mīnākṣī où la déesse et le dieu passent leur nuit d'amour à régénérer le monde ; ce transport donne lieu à des rites spécifiques, dont des *pūjā*, où l'on récite des *mantra* ; les plafonds des allées couvertes du temple sont recouverts de *maṇḍala* et certains *maṇḍala* sont sculptés à même le sol. De même, près de Śrīraṅgam (Tamilnad), des dizaines de brahmanes réalisent pour des clients des rituels sur les *maṇḍala* qu'ils dessinent à même le sol avec des poudres colorées, des fleurs, etc. ; c'est l'occasion de dire ou de penser un *mantra*, etc. Tout cela est parfaitement intégré à la religion générale et se confond entièrement avec elle. À cet égard, pour le dernier millénaire, le mot tantrisme est inutile car redondant. En revanche, avant l'époque d'Abhinavagupta (vers 1000 EC), il y a des écoles ou des sectes plus ou moins tantrisées, d'autres qui ne le sont pas du tout. Par exemple je ne vois pas que Śaṃkara (8e siècle) ait incorporé le moindre élément tantrique dans sa philosophie : pas de *mantra*, pas de *maṇḍala*, pas de textes autres que les *Upaniṣad* et la *Bhagavadgītā*, pas même de Dieu ni donc de polarisation de la divinité ; pourtant on peut supposer qu'il connaît certaines écoles (il cite les Pāśupata). Quant aux épigones lointains de Śaṃkara, au 14e ou au 18e siècles, ils l'interprètent dans le cadre des conceptions générales de leur temps lesquelles, nécessairement, sont tantriques. Tous les maîtres de l'hindouisme des 19e, 20e et 21e siècles le sont aussi.

Au sein du tantrisme général qui est la forme évoluée du brahmanisme, certaines pratiques sont senties comme relevant d'une forme spécifique de religion. C'est celle-ci qu'éventuellement on peut nommer tantrique parce qu'elle ne se confond pas avec la religion générale. Ce tantrisme est généralement privé et on ne l'affiche pas. Jayaratha (13e siècle) commente l'œuvre d'Abhinavagupta (10e siècle) et il imagine qu'il est

« Tantrique intérieurement, śivaïte extérieurement et védique dans le monde /
Tel est le fruit du cocotier, il garde en lui-même l'essentiel »

Vrai ou non pour Abhinavagupta, ce trait est caractéristique de cette forme de religion où le dévot fait coexister en lui des textes et des doctrines qui sont mutuellement contradictoires : tandis qu'une partie de lui-même adhère publiquement à une doctrine et la met en pratique, son cœur et une partie de son esprit sont ailleurs. Cela tient à un fait d'histoire : les brahmanes n'ont jamais renoncé à leurs traditions intellectuelles et spirituelles et ont procédé par accumulation. Ce tantrisme secret est un trait d'une religion composite car avec le temps, les brahmanes sont devenus des êtres spirituellement mosaïques.[173]

- **Beaucoup de ces lignées sont initiatiques** ; en plus d'une connaissance générale accessible à tous, en droit pas seulement aux brahmanes, il y a une connaissance que le disciple acquiert progressivement après qu'il a été choisi par un *guru*, un maître initié. Le mot *guru*, sous sa forme francisée gourou, a malheureusement acquis une connotation péjorative en français suite aux agissements souvent irresponsables ou incompréhensibles de maîtres indiens dans la seconde moitié du 20e siècle notamment aux États-Unis. Si l'on oublie ces connotations, le *guru* est le maître qui par une série de *dīkṣā* 'initiations' mène le disciple par degrés à la plus haute connaissance.

- L'aspect physiquement vécu des religions et philosophies sanskrites a déjà été souligné. La religion ne consiste pas à croire en tel ou tel Dieu, la philosophie n'est pas le fait de professer telle doctrine dualiste ou non dualiste : la religion est un fait de vie. Toutes ces doctrines auxquelles les Occidentaux accordent beaucoup d'importance en fonction de ce qu'ils considèrent comme la religion, ne sont que des mots si elles ne sont pas vécues au quotidien. La philosophie et la religion, les deux ensemble, procèdent toujours d'un art de vivre. Certaines lignées tantriques insistent sur cet aspect, notamment par des rites et des pratiques qui ont comme finalité d'**incorporer la religion : il s'agit de vivre Dieu**. Cela est rendu possible théologiquement quand dans certaines philosophies (celle d'Abhinavagupta notamment) le processus de création est censé être continu et se situer à *l'intérieur* de Dieu. Dieu traverse toutes choses qui sont « comme des perles sur le fil que Je suis » disait déjà la *Bhagavad-Gītā*.[174]

- **Certaines lignées tantriques sont transgressives**. La transgression recherchée est d'abord intérieure : on ne recherche pas un scandale public, mais un scandale en soi. Il faut que les participants accomplissent des rites transgressifs, **scandaleux à leurs yeux**. Les autres ne sont pas appelés à en connaître et leur opinion ne compte pas, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas à avoir une opinion sur ce qu'ils doivent ignorer. Le rite vise à défaire l'homme social, pour que se révèle l'être originel. L'aspect transgressif de ces cérémonies suppose que par ailleurs, quotidiennement, les participants respectent et apprécient les normes. Ces pratiques ne peuvent donc être celles que régulièrement adoptent les adeptes, même secrètement. Il faut qu'ils croient simultanément en la valeur de ces normes et en la puissance de leur transgression. Une transgression quotidienne ou régulière perdrait son caractère transgressif et n'atteindrait pas son but : l'acte rituel, quel qu'il soit, doit demeurer transgressif et scandaleux aux yeux de l'adepte. Certains héros tantriques ont pourtant une conduite publique scandaleuse. C'est le cas du lama Drukpa Kinley au Bhoutan ; transgressif en son temps, il est désormais vénéré dans tout le pays, particulièrement dans son temple, le Chimi Lhakhang (près de Punakha) et a perdu son caractère transgressif : des phallus sont peints sur les maisons, à côté d'autres symboles (dragons, tigres, etc.) et les épiceries du pays vendent des phallus de bois au même titre que les légumes et la lessive.

À cet égard, on comprend que les rituels 'tantriques' contemporains ne peuvent qu'être différents : importer ces rituels en Occident se heurte au fait que les normes y sont autres : boire du vin en mangeant de la viande n'a rien de transgressif, au contraire. Rien n'interdit à une femme menstruante d'avoir une pratique sexuelle, sauf sa décision personnelle ou les penchants de son partenaire. L'aspect transgressif et scandaleux de certaines pratiques tantriques entraîne leur caractère privé. Mais parallèlement, le tantrisme général comprend des rites publics, y compris royaux, ou privés qui n'ont rien de scandaleux.

- Très minoritairement, certains rites sont sexuels. Des pratiques sexuelles à visée salvifique existent avant le tantrisme et en dehors de lui. La religion générale, via la polarisation sexuelle de la divinité a encouragé théoriquement ces pratiques. Par ailleurs, au lieu d'imaginer, à la manière de Śaṃkara, l'absolu (*brahman*) comme étant *śānta* 'apaisé', Abhinavagupta et ses collègues conçoivent un absolu vibrant lequel, confondu avec la vie, crée constamment sans jamais s'épuiser. Alors que les yogin et

les ascètes anciens tâchent d'apaiser leur mental jusqu'à son quasi-arrêt voire son arrêt complet (le *samādhi* du *Yoga-Sūtra* ou du bouddhisme originel), les tantriques cherchent à entrer en phase avec la vibration primordiale qui les traverse et avec eux toute la création. Le rite vise à partager avec Dieu ce moment de création. Il est privé et secret : le couple faisait venir une *bhogyā* 'celle qui est à jouir', souvent une *devadasī* 'servante des dieux', une femme qui est la propriété du dieu et le sert dans le temple. Le rite comprend la consécration des trois partenaires, de longues méditations sur des *maṇḍala*, des récitations de *mantra* védiques et tantriques. L'épouse (la *svastrī* 'sa propre épouse') est vénérée par le mari comme *śakti* (selon que le culte est vishnouite, śivaïte ou bouddhique, elle porte des noms différents). Puis le mari et la *bhogyā*, aidés par la *svastrī*, pratiquent une posture sexuelle très lente.
Le rite culmine lorsque lui s'étant assimilé à Śiva et elle à Śakti, les deux s'unissent tandis que lors de l'éjaculation se produit un mélange du blanc et du rouge. Cette culmination réalise l'union des deux principes mâle et femelle. Si le *śukra* 'blanc' désigne évidemment le sperme, le *rajas* désigne le sang rouge, celui des règles de la femme. On voit qu'en l'occurrence l'union sexuelle ne vise pas la procréation (ce qui serait védique) ni la recherche du plaisir (ce qui serait un but mondain, "kāmasūtrique"), mais une expérience spirituelle dont le caractère intense est acquis notamment par la lenteur du rite et la transgression systématique qui l'accompagne. En effet, le rite doit transgresser au maximum les conceptions brahmaniques, lesquelles constituent la norme :

- pendant ces rituels on mange des mets interdits (viandes, etc.), on boit de l'alcool (boisson interdite aux brahmanes)
- on a une pratique sexuelle pendant la période impure de la femme : une femme *rajasvalā* 'dans le sang' est, comme dans de nombreuses civilisations, impure. Elle est *malavadvāsā* 'porteuse d'un tissu souillé'. Ainsi la *Taittirīya-Saṃhitā* (TS II.5.1.4-5), texte du *Veda*, normatif à cet égard, explique : « Aussi ne faut-il pas parler avec une femme au tissu souillé, ni s'asseoir avec elle, ni manger sa nourriture ». Le *Dharmasūtra* de Gautama (XXIII.34) range parmi les iniquités les pratiques sexuelles avec une femme menstruante et ordonne une pénitence qui dure trois jours. Or c'est précisément avec une telle femme qu'ici l'homme doit s'unir :

Car le [sperme] blanc est Lune
et le [sang] rouge est Soleil
C'est l'union de ces deux
qu'aspire à l'intérieur de soi
le yogin véritable !

Dans cette traduction de la *Śiva-Saṃhitā* (IV.84) il faut tenir compte du fait que *candra* 'lune' est un mot et un être typiquement masculins en sanskrit. "Le" lune n'est pas lié à la féminité comme en Occident. On voit que dans ce rituel tantrique, le féminin est associé au soleil, le masculin à *le* lune.
Les aspects hindouistes du tantrisme ont fait en 2010 l'objet d'une synthèse de A. Padoux, *Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues.*

Les textes du tantrisme.
Au 14e siècle, Kullūka commente le *Code de Manu* et sous le verset II.1, il déclare « la Révélation est de deux sortes, védique et tantrique ». Il n'explique pas s'il s'agit de Révélation textuelle, ni sur la liste et les noms des textes qui relèvent de l'une et de l'autre. Mais, cette phrase témoigne d'une conscience qui se perpétue jusqu'à nos jours. D'autres classements existent. Abhinavagupta (c. 950-1020) a une conception hiérarchique de la révélation ; il place les textes de sa secte au sommet, les autres textes śivaïtes non dualistes au dessous, etc. ; le Veda est le plus bas degré de la Révélation. Ce classement a des aspects fonctionnels : lorsque dans un texte rituel, il s'avère qu'il y a une lacune qui rend impossible l'exécution du rite, on va chercher dans les textes du niveau inférieur l'information qui manque ; si ceux-ci s'avèrent aussi défectueux, on passe à ceux du niveau encore inférieur, etc.
La tantrisation du brahmanisme a donné lieu à une littérature considérable en volume qui, depuis le milieu du premier millénaire n'a fait que s'accroître. Les premiers textes découverts à la fin du 19e siècle se nommaient *tantra* 'traité' et c'est à partir de ce nom, tout à fait banal et en rien spécifique à cette littérature, que l'on a inventé le *tantrisme*. Dans le tantrisme philosophique non dualiste se

détache Abhinavagupta (et ses disciples commentateurs) : Abhinavagupta a rédigé notamment le *Tantrāloka* 'La lumière sur les Tantras', une sorte d'encyclopédie où l'auteur veut expliquer les textes de sa révélation et pratiquement procède à un exposé systématique, mais difficile d'accès. Quant aux textes révélés, surtout religieusement śivaïtes, ils se nomment souvent *Tantra* 'Traité' dans le Cachemire, *Āgama* 'Tradition' dans le sud : ainsi en est-il du *Rauravāgama* édité et traduit en français. L'*Ajitāgama*, riche en indications iconographiques, est traduit en anglais. Parmi d'autres opuscules importants, le *Śiva-Sūtra* et son commentaire (de l'école d'Abhinavagupta) exposent une cosmogonie phonématique source de nombreux rites intéressants. Un autre texte important édité et traduit est le *Vijñānabhairava*. Toute cette littérature n'est pas entièrement répertoriée ; les textes édités, étudiés et traduits sont une minorité et ils sont en ce qui concerne le tantrisme philosophique d'une difficulté particulière parce que fondés sur l'emploi systématique d'un double langage et de la paronomase. Beaucoup de ces traités sont d'une ampleur exceptionnelle : c'est le cas de la *Somaśambhupaddhati* qu'a traduite H. Bruner (en quatre gros volumes!). Toute cette littérature est principalement rédigée en sanskrit entre les 9e et 12e siècles. Ultérieurement, elle est parfois traduite dans les langues vernaculaires, notamment en tamoul. **La plupart des rites exécutés aujourd'hui procèdent de ces textes**. Comme cette littérature dite tantrique se confond pour sa plus grande part avec le brahmanisme commun ultérieur au 9e siècle, les exposés généraux de la religion de ce temps sont des traités tantriques : l'*Agni-Purāṇa* est à cet égard un remarquable ouvrage général qui comprend plusieurs condensés des savoirs brahmanistes de la fin du premier millénaire, après lesquels peu de chose a été intellectuellement ajouté.

À côté du tantrisme śivaïte, le tantrisme vishnouite, moins étudié[175] et tout aussi secret, comprend des ouvrages, souvent nommés *Saṃhitā* 'Collection' dont la composition s'étend du 8e au 14e siècles. Le tantrisme vishnouite, présent dans le pays tamoul, s'est particulièrement épanoui au Bengale. D'abord bouddhique quand règne la dynastie Pāla, ce tantrisme s'illustre en plus des œuvres théoriques, par des chants, les *charyā* dont on a retrouvé fortuitement une collection en 1907. Les poètes et les mystiques recherchent ce qu'ils nomment le *sahaja* 'inné, spontané' qu'ils trouvent, via l'aide d'un maître, dans la lumière de la conscience innée du moi profond. Puis au 12e siècle, la dynastie Pāla est remplacée par celle vishnouite des Sena. Dès lors, ce tantrisme devient religieusement vishnouite sans que ne changent les techniques visant à sublimer l'énergie séminale comme moyen de réaliser le *sahaja*. De grands poètes et mystiques - notamment Jayadeva l'auteur du *Gītagovinda* - se succèdent. La présence des sûfîs musulmans, un certain mélange des croyances aboutit à la naissance du chant bâul au début du 17e siècle. Tout un répertoire est alors constitué - il comprend quelque 800 chants[176] dont les poèmes sont de la main de noms illustres. Encore aujourd'hui, tous les ans, on célèbre en janvier l'anniversaire de la naissance de Jayadeva, à Kenduli, près de Śāntiniketan (Orissa) ; on y entend de nouveaux chants composés par de nouveaux poètes. Quant aux manuscrits du *Gītagovinda*, souvent illustrés, ils sont visibles dans le Musée d'État de l'Orissa à Bhubaneneshwar.[177] Sinon, les Bâuls (peut-être du sanskrit *vātula* 'vent') parcourent les routes du Bengale, à pied, en train, en bateau, en mendiant pour survivre. En 2005, leur chant, qui a influencé R. Tagore, a été classé par l'Unesco au patrimoine immatériel de l'humanité. Des études récentes permettent de connaître ces hommes qui intègrent de manière non doctrinale des techniques et des pensées venues des trois ensembles de religions indiennes tantrisées, le bouddhisme, l'hindouisme et l'islam.[178]

Les traités d'architecture (la *vāstuvidyā* 'science des lieux') et les traités d'iconographie (les *śilpaśāstra*) sont tous d'inspiration tantrique soit qu'ils sont intégrés dans des ouvrages généraux (l'*Agni-Purāṇa*) soit qu'ils sont l'objet de traités exclusifs tel le *Mayamata*. Il s'ensuit que tous les temples construits dans le second millénaire sont d'inspiration tantrique. Il reste que, à ma connaissance, le seul temple d'architecture tantrique, est ccelui de Kalna (Bengale Occidental).

Le tantrisme revisité, américanisé, s'est implanté en Occident, souvent en mettant en avant sa composante sexuelle. Cela n'appartient guère à l'histoire de l'Inde et relève de celle de l'Occident où les spiritualités traditionnelles sont parfois abandonnées au profit d'une religion à la carte. L'ouvrage de A. Padoux (2010) comprend un bon chapitre sur les " tantrisants d'Occident ".

Principautés et communautés hindouistes pendant la domination politique musulmane (12e-18e siècles)

Durant toute la période (12e-18e siècles) où les pays indiens du nord, puis du sud, sont politiquement dominés par des aristocraties guerrières musulmanes, le monde hindou continue à manifester à sa manière une belle vitalité. Des royaumes hindouistes se maintiennent, indépendants ou tributaires. Surtout des cultures régionales d'expression non sanskrite se développent, souvent associées à des sectes religieuses. Tout cela permet au monde hindouiste de se préserver et de continuer son essor.

1. Le maintien des principautés hindouistes.

Dans le sud, la présence politique non musulmane demeure, passé le temps des razzia, jusqu'en 1565 avec l'empire de Vijayanagar puis à travers de petits royaumes prospères, car l'histoire des royaumes hindous du sud de la péninsule ne s'arrête pas en 1565[179]. Au Kérala, le Venad à l'extrémité de la péninsule et d'autres états régionaux sont les tributaires des Pandya du Tamilnad, puis des *nāyaka* 'ducs' de Madurai ; en fait ils sont indépendants et leur évolution est faiblement influencée par les événements de la lointaine plaine indo-gangétique. Dans le pays tamoul, les *nāyaka* d'abord représentants de l'empereur, puis dépendants des sultans de Bijapur, s'émancipent : les nāyaks puis les rois marathes de Tanjore, les nāyaks de Madurai (1559-1736), de Gengi, de Nellore, forment de petites principautés batailleuses. Au nord de la péninsule, des royaumes hindouistes tributaires subsistent en liberté surveillée au sein ou aux marges des sultanats puis de l'empire moghol comme au Népal. Les rājas de l'Orissa sont parmi les rares à prendre l'offensive contre les nouveaux venus musulmans. Narasiṃhavarman (1239-64), par ailleurs le bâtisseur du temple du soleil à Konarak, attaque en 1243 le nouveau sultan du Bengale. Ce n'est qu'en 1361 que Firoz Shah, sultan de Delhi, s'empare de l'Orissa : le rāja Bhanudeva est battu, puis réinstallé à condition de payer un tribut au sultan. Cette pratique de collaboration s'observe de manière générale. C'est par exemple le cas du Dhundar (autour de Jaïpur, Rājasthan), le royaume du clan rajput des Kachwala. En 1562, menacé par ses puissants riverains, Raja Bharmal (1548-1573) le souverain de ce royaume jusque-là obscur fait alliance avec Akbar, le tout jeune empereur au pouvoir encore fragile et à l'empire restreint. L'alliance est scellée par le mariage d'Akbar avec la fille de Bharmal[180]; cette union, jugée scandaleuse[181], s'avère féconde : c'est d'elle que naît Selim, seul fils d'Akbar et son successeur sous le nom de Jāhangīr. Désormais la fortune du Dhundar est assurée. Les successeurs de Bharmal, rois hindous, guerroient pour le Moghol, dirigent ses armées, administrent les provinces de l'ouest et embellissent Amber, leur capitale. L'apogée est atteint avec le règne de Jai Singh II (1699-1742) : bon diplomate, lettré, astronome - il construit plusieurs observatoires[182] - il abandonne Amber, devenue trop étroite, et fonde Jaïpur 'La ville de la victoire' en 1727. Ultérieurement, dans cette région disputée, Jaïpur est envahie plusieurs fois au 18e siècle et Jagat Singh signe en 1818 un traité où, continuant la politique de collaboration avec les puissants, il se place sous la protection britannique : les souverains ne vont pas se départir de leur fidélité aux Britanniques (par exemple lors de la révolte de 1857).[183]

Même au sein de royaumes gouvernés par des rājas, le prestige des sultans puis des empereurs moghols imprime sa marque. C'est vrai à Vijayanagar à l'époque des sultans de Delhi ou de leurs successeurs ; ça l'est d'autant plus à l'époque moghole : les usages de la cour moghole deviennent un modèle pour toutes les principautés, tandis que les règles de l'administration moghole sont partout adoptées ou imitées. Cela ne cesse pas quand le pouvoir moghol entre en déliquescence après Aurangzeb. Concernant l'architecture, même les temples hindous nouvellement construits dans le nord (sans parler de l'architecture civile des palais et des forteresses) intègrent beaucoup de l'architecture musulmane : dans le petit royaume d'Orccha, dont les souverains sont tributaires des Moghols, le temple de Lakshmi Narayan construit en 1622 est un bon exemple d'une architecture hindoue influencée par les conceptions musulmanes même si les fresques, bien conservées, sont d'une facture et d'une inspiration hindoues.[184]

Les rājas, soumis aux sultans et aux Moghols, doivent nécessairement passer des compromis avec le pouvoir même si, de tout temps, les princes locaux, hindous ou musulmans, essayent d'échapper à la tutelle du royaume dominant. Et beaucoup réussissent et créent de nouveaux sultanats. Si en Inde on retient aujourd'hui l'épisode de Śivājī, c'est que sa révolte, banale en fait, a une importance politique au 20e siècle en fonction du développement du nationalisme hindou en mal de héros guerriers. Entre 1200 et 1800, la pratique politique des sultans et des rājas oscille entre collaboration avec le pouvoir central fort et révolte contre le pouvoir central affaibli ; c'est elle qui se perpétue lorsque le pouvoir devient britannique.
Les compromis n'empêchent pas les rājas de rester fidèles à certaines de leurs traditions guerrières : le sacrifice de l'épouse (la satī)[185], celui des femmes du harem après la mort de leurs époux afin de ne pas tomber aux mains de l'ennemi vainqueur[186], celui collectif de tous les survivants (hommes, femmes et même enfants) est bien attesté et tout cela ne vaut pas seulement quand l'ennemi est musulman : en 1670 toutes les femmes du harem royal de Tanjore se suicident à la nouvelle que le roi et son fils sont morts dans la bataille dont le vainqueur est hindou.[187]
Ces souverains ont marqué la péninsule par leurs monuments de pierre et de marbre. Ceux-ci signalent incidemment que, malgré la récurrence des guerres, des maladies épidémiques et de quelques disettes, les Indes demeurent florissantes durant toute la période. Les richesses accumulées (par l'impôt, la confiscation des biens et le pillage des vaincus) servent dorénavant à la construction de monuments le plus souvent musulmans. C'est ainsi que le Tâj Mahal est un extraordinaire concentré des richesses de l'empire de Shāh Jahān au 17e siècle. Le pendant de cette situation est que, à partir du 13e siècle, les monuments non musulmans (hindous, jainas, etc.) ne bénéficient pas pour leur construction, leur entretien, leur embellissement du même volume de ressources, même si ici et là des souverains soutiennent la construction de tous les monuments religieux.[188] La raréfaction des moyens d'origine royale fait que les communautés religieuses sont, plus qu'auparavant, responsables des programmes de construction. La situation est en fait très variable selon les époques et les communautés. On ne construit jamais autant de monuments jaina que dans la période du 10e-16e dans l'Inde nord-ouest (Gujarāt et Rajasthan notamment) alors que la communauté jaina, minuscule, ne bénéficie plus de la protection des rois comme c'était le cas au début du millénaire dans le sud : la vitalité de la communauté jaina s'exprime dans un élan bâtisseur responsable des temples du Mont Abu, du complexe de Śatruñjaya -plus de mille temples- : cela donne l'idée de la générosité de la communauté.[189] C'est un riche marchand jaina, Dharna Sah, qui prend l'initiative de construire le temple d'Adinatha à Ranakpur (Rajasthan) et en assure le financement.
Il en va de même dans le monde hindou quand les patronages royaux viennent à se raréfier. Dans le sud, certaines communautés, par exemple au Tamilnad, souvent bien soutenues par les rājas, continuent à bâtir après 1565: elles développent des villes-temples. C'est le cas du temple de (Viṣṇu) Raṅganāthasvāmi sur l'île de Śrīraṅgam : élevé entre les 14e-18e siècles, c'est une ville-temple immense organisée à l'intérieur de sept enceintes surmontées de gigantesques portes monumentales (les *gopura*[190]) autour d'un petit sanctuaire datant du 10e siècle. C'est là qu'enseigne Rāmānuja. Après le pillage des armées de Malik Kafur (1311), le temple est reconstruit à l'époque de Vijayanagar grâce à l'empereur puis à la générosité des communautés et des souverains (les Nāyakas de Tanjore). La tendance au gigantisme des constructions, arrêtée dans le nord, s'accroît dans le Tamilnad. Le Kérala, reste largement isolé des événements et ses rājas régionaux, tout autant bellicistes, se maintiennent jusqu'à la colonisation.

2. **Le foisonnement sectaire**.
La créativité hindoue s'exprime aussi dans la vie intérieure des communautés religieuses, notamment par la création en continu de nouveaux et nombreux mouvements socio-religieux, animés par des personnages dont, aujourd'hui, on retient la dimension religieuse.[191] Celle-ci est évidemment la principale source d'inspiration de leur action. L'existence de sectes religieuses est inhérente au brahmanisme et à son héritier contemporain que nous nommons hindouisme : cette multiplicité ne résulte pas d'un émiettement comparable à celui que l'on observe dans le bouddhisme ou le jaïnisme, originellement uniques et devenus multiples avec le temps. L'hindouisme est toujours pluriel tandis que la tendance à l'émiettement existe simultanément. Avec

le temps, les interprétations contradictoires des mêmes textes ressassés servent à justifier des pratiques nouvelles, incarnées par un saint qui prétend restaurer le sens originel d'un texte, l'incarne d'une manière particulière et de fait crée une nouvelle école ; celle-ci peut devenir une nouvelle secte et former une nouvelle communauté. On connaît ces mouvements parce que certains ont subsisté jusqu'à aujourd'hui ; d'autres ont disparu qui ont laissé de la littérature. La diversité a toujours été de mise. Le charisme d'un saint attirant la foule et des érudits fait naître la communauté, laquelle s'organise, crée un *maṭha* 'monastère' souvent près d'un temple déjà connu. Bientôt le mythe s'empare du fondateur : on lui attribue des miracles, une vie ésotérique, une histoire. Si la mémoire collective est ravivée par un nouveau saint, la 'secte' ou 'lignée' (*saṃpradāya*) se perpétue en se renouvelant. Ce dont le Bouddha historique est l'objet durant le temps bouddhique de l'Inde se reproduit à plus petite échelle pour les fondateurs des nouveaux *saṃpradāya* ; c'est ainsi que Śaṃkara (8e siècle), pourtant parfaitement absent de son oeuvre (au point où il ne dit jamais son nom ni ne dit "je"), se voit doté pendant le second millénaire d'une vie légendaire, devient un réformateur de l'hindouisme, un faiseur de miracles, un fondateur de monastères ; lui que le monde n'intéressait pas et qui le voyait à peine, devient un théologien conquérant, un Napoléon de la pensée. Sa vie légendaire est consignée dans des opuscules tardifs, multiples et contradictoires, le plus connu étant le *Śaṃkaradigvijaya* 'La conquête des orients par Śaṃkara' (14e siècle) de Mādhava où il triomphe de tous ses ennemis à la manière d'un roi conquérant un empire universel. On lui prête des œuvres à foison : alors que la critique scientifique n'en retient qu'une douzaine, la tradition indienne en comptabilise plus de 400 : Śaṃkara n'a pas cessé d'écrire jusqu'au 20e siècle! Cet élan hagiographique est le signe de la multiplicité des sectes védantiques : les quatre *maṭha*, fondés dit-on par Śaṃkara et ses disciples directs, ceux fondés par ses concurrents successifs Rāmānuja (peut-être 1077-1157), Madhva (peut-être 1238-1317), Vallabha (1479-1531), sans compter les lieux où se sont faits leur histoire sont chacun associés à un communauté particulière qui a ses textes, ses rites, son organisation. La communauté s'organise autour du saint, de ses successeurs (les *śaṃkarācārya* chez les disciples de Śaṃkara), des textes qu'il a légués que l'on va ensuite commenter.

Le foisonnement sectaire a multiplié les hagiographies des saints fondateurs : « **Le saint est fait du regard des autres**. [...] C'est une reconnaissance venue de l'extérieur qui fait une hagiographie. Un saint ne l'est jamais pour un seul disciple, mais pour une collectivité qui projette ses rêves ou ses fantasmes dans les récits hagiographiques que les auteurs-narrateurs transmettent. La communauté se substituant à l'auteur lui suggère ses désirs et apparaît comme le véritable auteur collectif du récit hagiographique, le rédacteur ne faisant que se conformer à une demande.»[192] De plus en plus volumineuses, précises et merveilleuses, depuis le 15e siècle, elles sont un genre littéraire spécifique. Leurs variantes, fonction des tendances religieuses ou philosophiques du temps, sont multipliées. Les fidèles considèrent ces récits comme historiques et ces mythes sont aujourd'hui véhiculés par toutes sortes de média (peintures murales, BD, films, TV, etc.) tandis que les textes sont toujours récités ou interprétés dans les temples, racontés à la maison. Les dates de Rāmānuja, dont il est question ci-dessous, sont un bon exemple de mythisation : la tradition de Rāmānuja le fait vivre 120 ans entre 1017 et 1137, un nombre d'années[193] qui correspond à la longévité idéale que promeuvent le Veda et les ouvrages de médecine comme la *Caraka-Saṃhitā*. Les scientifiques débattant de ses dates en fonction des événements mentionnés dans ses biographies légendaires en proposent plusieurs autres, plus vraisemblables, 1077-1157 étant les plus courantes.

3. **La dimension sociale des sectes religieuses**

Ces communautés religieuses ont aussi une évidente dimension sociale. Même si la distinction entre les dimensions religieuse et sociale de ces sectes est artificielle, dans ce sens qu'elle ne correspond pas au vécu des adeptes, ces communautés sont un des lieux privilégiés de la vie sociale des non musulmans après 1200. Cela tient d'abord à ce que tous les mouvements de *bhakti* 'dévotion', une des principales formes de religiosité, ont comme première caractéristique **une relation personnelle entre le Dieu et son dévot. Et cette relation se veut toujours indépendante du statut social, du sexe,** etc. Les hagiographies pullulent de ces histoires où le maître, un brahmane, accorde sa bénédiction à un śūdra ; souvent le śūdra montre plus de grandeur d'âme que des brahmanes, etc.

Dans la légende dorée de Rāmānuja, celui-ci accorde son amitié à Dhanurdaśa, un śūdra, et les brahmanes de l'entourage du maître de murmurer ! À titre de leçon, celui-ci dissimule les vêtements de ses dévots brahmanes : à leur réveil, ils se disputent, font grand bruit, etc. Rāmānuja leur conseille alors d'aller nuitamment chez Dhanurdaśa où, pour se reconstituer; ils pourront voler les bijoux de son épouse endormie. Ils se glissent chez elle, parviennent à prendre les bijoux de l'épouse qui feint le sommeil. Comment prendre ceux qui sont sous elle ? Dans son sommeil feint, elle se tourne pour qu'ils puissent s'en emparer. Mais ils ont peur et fuient. Lorsque son mari revient, elle lui raconte tout et celui-ci se fâche : "Pourquoi as-tu bougé ? Par ta maladresse, tu les as empêchés." Sur l'ordre de Rāmānuja, les brahmanes voleurs reviennent chez Dhanurdaśa qui explique tout : devant tant de générosité, ils demeurent confondus et Rāmānuja de conclure "Quel est donc le plus sage d'entre vous ? Vous autres qui faites un tel vacarme pour quelques vêtements perdus ? Ou lui qui, par amour pour ses frères vishnouites, se réjouit de la perte de bijoux précieux ? Ce n'est pas la caste qui importe; seule compte la pureté du coeur."

Certaines sectes religieuses offrent donc l'exemple d'une contre-société où, jusqu'à un certain point, les adeptes peuvent vivre selon d'autres normes, dans une communauté plus ou moins dégagée des castes et des valeurs de l'hindouisme général du moment. Néanmoins, on ne voit jamais que, au nom des pratiques et des valeurs religieuses, on ait versé dans le réformisme social, voire dans la révolution. Si "ce n'est pas la caste qui importe", cela vaut vis-à-vis de Dieu, dans la communauté seulement, plus ou moins, et plus ou moins longtemps. **Il demeure que la secte que l'on choisit permet de sortir de la caste que l'on hérite et que l'on subit.** Quand les tensions sont trop fortes pour un individu, celui-ci peut adopter la condition de renonçant,[194] ou choisir une secte où il peut s'épanouir.

À cet égard les femmes forment un exemple particulièrement démonstratif. Car si les normes sociales s'appliquent aux hommes comme aux femmes, celles-ci, dans l'ensemble, sont des victimes d'élection. La subordination et l'exploitation économique des femmes contemporaines est connue et bien décrite par de nombreux observateurs (cf. infra p. XXX); ces études "cherchent dans l'organisation familiale indienne elle-même les mécanismes psycho-sociologiques qui favorisent cet assujettissement, ceux qui font des femmes les victimes d'élection; décrivant ou dénonçant l'identification exclusive de la femme indienne au modèle de l'épouse/mère et son assimilation au foyer domestique."[1195] Bien que les études ne peuvent porter que sur les deux derniers siècles, il est probable que cet assujettissement remonte plus loin que nos observations contemporaines. Il n'est donc pas étonnant de trouver des femmes parmi les saints personnages et d'entendre la dimension de révolte sociale contenue dans leur démarche religieuse. En adoptant une communauté, une secte, comme nouvelle famille, elles sortent en partie des normes et des pratiques sociales où on les décrit comme une vache, l'animal symbolique de la vie de famille, alors qu'elles vivent pratiquement comme une bufflesse, l'animal du travail à l'extérieur.[196] Dans le Vīraśaiva alias les Liṅgāyat dont il est question ci-dessous, **Akka Mahadevī** (env. 1130-1160) est exemplaire[197]. Ce qu'évoquent ses quelque 430 poèmes (des *vacana* 'dits, paroles'), c'est la lutte contre son enfermement social, sa condition d'épouse et de mère forcée. Devenue renonçante, elle finit par aller nue, la tenue habituelle des renonçants, au grand scandale de la société tandis que la légende dit que ses cheveux lui servent de vêtements. C'est enveloppée de sa chevelure qu'elle est représentée sur les chromos modernes ainsi que dans la statue visible à Udathadi, son village natal au Karnataka. Elle fuit entre autres son mari et le prince qu'attire sa beauté. Néanmoins cette révolte sociale prend son sens dans une démarche de foi et ses poèmes sont des témoignages de sa dévotion brûlante envers son Dieu. Ne retenir que la dimension sociale (aujourd'hui cela se fait en Inde et ailleurs dans des ballets, un film, etc.[198]), en faire une représentante du mouvement de libération des femmes, etc. est une réduction anachronique. Ses poèmes, composés dans la langue du Karnataka, continuent à être chantés aujourd'hui et sont accessibles en anglais dans l'ouvrage de A. K. Ramanujan.[199] Akka Mahadevī est l'une des 'vierges sages' attestées de tout temps dans les pays indiens. On en connaît dans le Veda : " Pour vaincre des difficultés de la condition féminine, les femmes peuvent employer de façon

---

1

extrême les procédés normalement réservés aux hommes, en les portant encore à un degré supérieur : pousser plus loin l'ascétisme, la compétence rituelle, la connaissance des traités, la force du langage qui dit la vérité, etc. (...) Au regard des hommes, les vierges reçoivent le privilège d'être sages, c'est-à-dire « savantes », et expertes en premier lieu dans l'art de la parole. Ainsi, elles affirment l'universalité du discours de vérité. La transgression féminine est convertie en une célébration supérieure de ce qui est « juste » (*ṛtá*), ce que les siècles ultérieurs appelleront *dharma*."[200] Ce que dit G. Pinault à propos des 'Vierges du Veda' vaut *mutatis mutandis* pour beaucoup des saintes femmes si nombreuses ultérieurement et encore aujourd'hui.

4. Deux mouvements sectaires : les Śrīvaiṣṇavas de Rāmānuja et les Lingāyats du Vīraśaiva.
Rāmānuja[201], religieusement vishnouite, est un mystique, un écrivain et un réformateur religieux du 12e siècle. Sa vie, tout en étant mythifiée, est plus assurée que celle de son rival Śaṃkara dont on ne sait rien. Le côté merveilleux de la vie prêtée à Rāmānuja est bien mis en valeur dans l'épisode de la statue de Rāmapriya. Alors que le vishnouisme est persécuté par un roi Chola, probablement Kulothunga Chola II (1133-50), Rāmānuja doit fuir ; accompagné de 52 familles, il trouve refuge à Melkoṭe (près de l'actuelle Mysore) où il réside quelque 14 ans.[202] Il y fait construire différents bâtiments cultuels, et il a la vision d'une fameuse statue métallique qu'auraient vénérée Rāma et Kṛṣṇa. Il veut l'installer dans le temple. Malheureusement l'idole est détenue par le sultan de Delhi. Rāmānuja se rend à Delhi où le sultan lui permet de prendre la statue de Rāmapriya, mais celle-ci est absente du trésor amoncelé lors des razzias. C'est que la fille du sultan en a fait son jouet préféré. Le sultan remet pourtant la statue à Rāmānuja, mais sa fille, bien que musulmane, ne peut se résoudre à passer sa vie loin de la statue vénérée. Elle rejoint bientôt le temple de Cheluva-Narayana à Melkoṭe où elle peut demeurer auprès de la statue chérie dans laquelle elle finit par être absorbée.

Rāmānuja, dessin inspiré de la statue du temple de Velipālayam
Voir Esnoul 1966 : 62.

Dans ces "histoires de Rāmānuja"[203], il est aux prises avec des śivaïtes et aussi des jainas. Il aurait ainsi converti au vishnouisme un roi de la dynastie Hoyśala originellement jaina. C'est principalement dans le temple de Viṣṇu à Śrīraṅgam (Tamilnad) que Rāmānuja dispense son enseignement et organise la communauté dite śrīvaiṣṇava ainsi nommée parce qu'on y honore Śrī, la parèdre et la *śakti* de Viṣṇu. Philosophiquement, il lutte contre le monisme absolu de Śaṃkara. Son œuvre maîtresse, le *Śrībhāṣya*, est un commentaire des *Vedāntasūtra* où il expose ses positions métaphysiques et critique celles de son ancien et glorieux rival.[204] Il dirige la communauté vishnouite de Śrīraṅgam et mène une "existence entièrement consacrée au service, à la louange et à

l'adoration du Seigneur." (Esnoul 1996 : 111) Comme toutes les communautés, elle a eu tendance à se diviser. La diffusion dans l'Inde entière, des nuances devenues des divergences idéologiques, des habitudes ont rapidement provoqué la création de deux groupes : les Vadagalai au nord sont d'expression sanskrite et sont liés aux mystiques krishnaïtes du Bengale, Caitanya et Vallabha ; les Tagalai installés principalement à Kañcipuram, d'expression tamoule restent fidèles aux saints vishnouites du Tamilnad, les *alwars*. Une anecdote célèbre dit leur opposition. Les Vadagalai de Śrīraṅgam sont favorables à la *bhakti*, la dévotion qui n'exclut pas l'étude; les Tagalai préfèrent la *prapatti*, l'abandon total à la divinité. Cela est illustré par l'attitude différente du chaton et du singe face au danger ; le petit singe se cramponne à sa mère alors qu'elle l'emporte : c'est la *bhakti*; en revanche le chaton ne fait rien et sa mère l'emporte passivement en le tenant dans sa gueule : c'est la *prapatti*. Il semble que Rāmānuja, qui connaît *bhakti* et *prapatti*, ait enseigné la *prapatti* au grand nombre et la *bhakti* (qui requiert l'étude) au petit nombre. Ce n'est qu'au 17e siècle que Vadagalai et Tagalai se sont organisés et ils discutent encore aujourd'hui[205].

Les liṅgāyats 'porteurs du *liṅga*' alias vīraśaivas 'Śivaïtes héroïques' se démarquent doublement de l'hindouisme général : religieusement ils s'opposent au polythéisme et socialement à la société de castes. Les origines du vīraśaiva sont assez obscures. On pense que la communauté est née au 12e siècle autour de Basava (1134-1196) ; celui-ci, natif de Bagevadi aurait enseigné ou protégé la communauté naissante dans le nord de l'actuel Karnataka. Ministre brahmane d'un dynaste local, il est en position d'être un enseignant et un protecteur. Un *Basavapurāṇa* écrit en telugu raconte son histoire merveilleuse. On parle aussi de cinq maîtres, chacun attaché à un élément, à une forme de Śiva et à un monastère. Ils seraient à l'origine des cinq branches liṅgāyat, les cinq *jangama*, qui existent encore de nos jours. Religieusement, la communauté est influencée à la fois par le jaïnisme et le śrīvaiṣṇava, puissants en ce temps. On affirme que la dévotion (*bhakti*) vaut universellement, et que chacun peut entrer en relation avec Śiva, indépendamment des rituels prescrits et réalisés par les brahmanes. Śiva est Dieu, mais il est le dieu d'un strict monothéisme (donc sans sa "famille", ni d'autres divinités associées), sans idoles à adorer. Originellement, les liṅgāyats rejettent le culte des idoles, les sacrifices et les pèlerinages, les liturgies des temples et les temples eux-mêmes. Tous ceux qui trouvent difficilement à s'exprimer, qui ne peuvent voir le Dieu des brahmanes que de loin, peuvent se côtoyer dans cette communauté (et d'autres qui lui sont apparentées). Alors que généralement, les pauvres et les basses castes ne peuvent approcher que de loin le temple et le Dieu en sa statue, les liṅgāyats refusent les temples et affirment que le seul temple fiable est son propre corps, celui d'un errant :

« Le riche fera des temples pour Śiva.
Que ferai-je, moi qui suis un homme pauvre ?
Mes jambes sont les piliers,
le corps est le sanctuaire,
la tête la coupole d'or.
Écoute, Seigneur des confluentes rivières
les choses dressées tomberont,
mais celles qui se meuvent toujours demeureront».[206]

En plus de rejeter les castes et l'autorité du Veda, le vīraśaiva originel autorise le remariage des veuves, interdit le mariage des enfants, préfère l'inhumation à la crémation... C'est moins l'aspect religieux qui est le plus frappant (le monisme et le monothéisme sont bien présents dans l'hindouisme, à commencer par Śaṃkara) que la dimension sociale qui est déterminante. Comme c'est souvent le cas, la communauté lingāyat est devenue une caste, ou plutôt un groupe de castes (21% de la population du Karnataka aujourd'hui). Originellement opposée à l'idéologie sociale véhiculée par le brahmanisme hindouisé, peu à peu la communauté a adopté les valeurs qu'elle combattait d'abord : elle est devenue soucieuse de pureté, endogame, etc. À ses débuts, plus libérale envers les femmes, la secte devenue caste "a tendu, par souci de promotion sociale, à se rapprocher de la norme sociale conservatrice où la position de la femme est nettement subordonnée"[207].

Ce constat démontré par J. P. Schouten à propos des lingāyats permet de comprendre la création en continu de ces sectes et communautés depuis le début du millénaire : **la possibilité de s'affranchir de la caste, plus généralement des valeurs et pratiques mondaines, ouverte originellement dans une nouvelle secte, se referme peu à peu et, dès lors, de nouvelles sectes voient le jour**. Même si la secte demeure au sein de la forme dominante de l'hindouisme régional, toutes les religions de dévotion, dans l'universalité de l'amour qu'ils prêtent à Kṛṣṇa, Rāma etc., incorporent une dimension sociale qui contredit l'idéologie hiérarchique des castes. "Les dimensions sociales du culte de Rāma"[208] changent avec le temps et le lieu, mais elles sont toujours là.
L'histoire de ces communautés, c'est aussi celle de leurs rivalités. Si la figure d'un saint est souvent à l'origine de la communauté, son enseignement vise toujours à se départir des pratiques et des croyances en vigueur, même s'il prétend restaurer la foi originelle. Chaque secte tend donc à se démarquer du milieu ambiant, notamment de la communauté dont elle provient. Souvent des signes ostentatoires soulignent son identité (le *liṅga* portatif des lingāyats). Si les crises d'intolérance entre les diverses religions démontrées dans tout le passé indien par D. N. Jha[209] n'ont jamais dégénéré en guerres de religion, la violence intersecte est le prolongement de la volonté de se démarquer puis du souci de promotion sociale qui anime la secte castifiée. L'accès à des lieux saints communs (accéder au meilleur endroit au meilleur moment sur un lieu de pèlerinage, pour le bain rituel, le *darśana* du dieu, etc.). est l'occasion de rivalités intercommunautaires qui peuvent dépasser le niveau de la parole et de l'invective. Le caractère massif des pèlerinages, leurs enjeux symboliques et financiers alimentent de violentes rivalités.[210] De plus certaines communautés, au Kérala notamment, sont connues pour avoir donné à leurs adeptes un enseignement militaire. On a organisé des milices de temple[211] et des ordres militaires ont aussi existé dans les milieux sikh et bouddhiste.[212] Il en a résulté l'existence de véritables batailles rangées ; c'est le cas à Hardwar en 1760 où s'affrontent des communautés vishnouites et śivaïtes : la bataille, gagnée par les Śivaïtes, coûte la vie à 18 000 fidèles. Le cas est extrême, mais il montre que les batailles qui émaillent les relations entre les entités politiques, les prétendants au trône, les armées d'envahisseurs et de pillards, etc., les seules que souvent retient l'histoire officielle, ne sont qu'un aspect des choses. La violence sacrée, bien présente dans la littérature, par exemple les *Purāṇa*, a son pendant dans les sociétés pénétrées par une violence dont le principe n'a jamais été condamné sur le plan mondain, sauf par Aśoka qui est exceptionnel. Il est évidemment surprenant d'un point de vue occidental de saisir l'histoire d'un pays à travers ses communautés religieuses.
Aujourd'hui, certains de ces groupes sectaires, parfois castifiés, demeurent bien vivants, comme les Nāth Yogis bien étudiés par V. Bouillier.[213] Ils continuent à avoir une histoire, interviennent dans la vie politique régionale, voire à l'échelle de l'état tels les lingāyats, mais ils ne sont plus les lieux et les acteurs principaux de l'histoire indienne et hindoue comme ils l'étaient pendant la période de domination politique musulmane.

5. **L'essor des cultures régionales**.
La troisième dimension qu'investissent les sociétés non musulmanes dominées politiquement est proprement culturelle et linguistique. Parmi les objets d'histoire du monde indien et hindouisé, les langues sont privilégiées car souvent l'identité d'un groupe (une communauté religieuse, ethnique, nationale, etc.) passe par la langue et le script utilisés. Les enjeux linguistiques sont importants dans ce monde et le restent encore aujourd'hui. Les quelque 3500 langues maternelles (*mother tongue*) recensées en 2001[214] ou les 1652 dénombrées moins finement en 1961 dans la seule Inde reflètent à travers ces nombres considérables **l'absence millénaire d'unification nationale et étatique, et l'absence d'unité religieuse**. Le subcontinent est un laboratoire privilégié pour les linguistes. C'est l'histoire qui explique le fait que la diversité originelle, banale, se soit durablement maintenue bien qu'ayant évolué. On ignore de fait le processus dont on constate seulement le résultat. Les langues nouvellement venues se sont ensuite diversifiées et fixées à des moments différents. Le pāli, forme figée de la māgadhī, et l'ardhamāgadhī bénéficient d'être originellement les langues du bouddhisme et du jaïnisme.[215] Dès avant la fin du premier millénaire AEC, le sanskrit bénéficie de la promotion des souverains ethniquement non indiens (Śāka, Grecs, surtout les Kouchans) parce que, langue prestigieuse, il est surtout la seule langue grammaticalisée de cette époque ancienne et est donc

enseignable. Cela étant, dans l'ensemble de la cosmopolis sanskrite, le sanskrit n'est pas le fondement d'une koinè puisqu'il n'est parlé que par une très faible proportion des populations ; il est langue culturelle pour les élites sociales, langue du prestige royal et langue religieuse.
C'est **dans ce contexte particulier, sans langue d'état, sans état en fait, que peu à peu, à partir d'une date difficile à préciser (on peut adopter 1200) a lieu une révolution linguistique et culturelle**. Tandis que le sanskrit demeure une langue d'érudits, quand ces érudits cessent d'être créatifs ou sont d'une créativité plus conventionnelle, d'autres langues prennent le relai et ce faisant d'autres cultures, régionales, se développent. Le déclin est indéniable et certains parlent même de la mort du sanskrit.[216] Cela ne se fait pas sans opposition : les cercles brahmaniques opposent une résistance prolongée à l'usage des vernaculaires employés religieusement : " Qui écoute les dix-huit *Purāṇa* et l'histoire de Rāma en langue [vernaculaire] devra vivre l'enfer Raurava"[217] dit un verset souvent cité. On peut d'autant mieux suivre le développement de ces cultures régionales qu'existe localement une cour princière qui finance les intellectuels. C'est le cas de Kṛṣṇadevarāya (1509-1529), l'empereur de Vijayanagar, qui selon la légende s'entoure des 'huit éléphants des orients' (*aṣṭadiggaja*), c'est-à-dire de huit poètes parmi lesquels Dhurjaṭi, l'auteur du *Śakatamu*, un recueil d'une centaine de poèmes en telugu encore chantés de nos jours dédiés à Śrīkāḷahastīśvara 'Le Seigneur de l'Araignée, du Serpent et de l'Éléphant', la forme de Dieu vénérée à Kaḷahasti (près de Tirupati, Andhra-Pradesh). Cette littérature en langue vernaculaire pratique souvent la poésie lyrique à la manière de Kālidāsa.

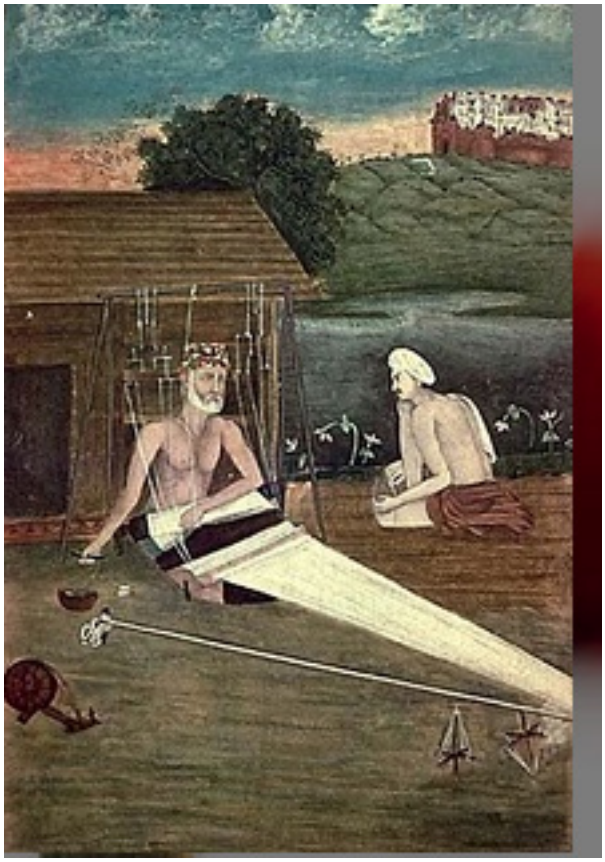
Tous nous prenons plaisir à voir
et à sentir et à écouter et à goûter
et à toucher peau contre peau.
Pourquoi nous as-tu donné ces sens
si c'est pécher que d'en user ?
Que gagnes-tu, Seigneur de Kāḷahasti,
à jouer ce jeu d'illusions ?
pour ton seul amusement
à faire passer le temps ?
(*Śatakamu*, Poème 67)

Les Nāyakas, les successeurs régionaux des empereurs de Vijayanagar;[218] financent généreusement les brahmanes et créent des collèges, une bibliothèque à Tanjore.[219] Le village de Tiruviśaillnallūr près de Tanjore, sous l'impulsion du roi, devient la résidence de certains érudits qui forment bientôt un réseau multigénérationnel fortifié par les liens familiaux et économiques entre la famille royale et les savants. Certains de ces Nāyakas sont d'origine marathe si bien qu'ils attirent aussi auprès d'eux des intellectuels du nord. Une culture littéraire régionale se développe donc, faisant briller les derniers feux de la culture indigène savante jusqu'à la fin du 18e siècle. Serfoji II (1777-1832), le dernier Nāyaka de Tanjore, doit céder ses prérogatives royales à l'East India Company (1798) tandis que son père adoptif le confie au missionnaire protestant C. F. Schwarz (1726-98). Serfoji est un des premiers à arrêter la production philosophique en sanskrit et à n'écrire que dans les langues vernaculaires ; c'est lui qui par une politique volontaire d'achat de manuscrits transforme ses collections en une véritable bibliothèque interrégionale de référence. Le tamoul rival régional du sanskrit depuis le début du premier millénaire continue donc son chemin.
La langue vernaculaire érudite imite d'abord les modèles sanskrits qui toujours demeurent la référence, et fournissent la thématique et une partie de ses genres et modèles formels. Ces nouvelles cultures sont le fait de brahmanes ou de princes érudits en sanskrit et dans une, parfois deux, autres langues qui deviennent des classiques. C'est ainsi que Śahajī, le Nāyaka de Tanjore (règne de 1684 à 1711) écrit le *Pañcabhāṣāvilāsanāṭakam* 'La pièce sur le plaisir en cinq langues' (i.e. en tamoul, telugu, marathi, sanskrit et braj) ; bien que d'origine marathe, ce roi en pays tamoul écrit la majorité de ses 25 œuvres en telugu. La nouvelle culture demeure polyglotte, mais dans cette polyglottie, le sanskrit tout en jouant un rôle de référence est marginalisé. C'est l'époque où sont écrits des manuels comme

la *Gīrvāṇamanjarī* de Varadarāja, par ailleurs célèbre grammairien (vers 1600-1650), pour des brahmanes ignorant le sanskrit classique.
On peut mesurer l'émergence de ces cultures régionales dans la composition de divers *Rāmāyaṇa* 'La Marche de Rāma'. L'original sanskrit dont il n'existe que des variantes, attribué au légendaire Vālmīki[220], est de date incertaine. Il est probable que des légendes ont d'abord circulé avant qu'un poète, ou plutôt un groupe de diascévastes, rédigent l'épopée cohérente que l'on connaît. Cela a pu se passer entre 200 AEC et 200 EC. C'est ce *Rāmāyaṇa* de " Vālmīki " que l'on connaît en Occident. Il a été édité et traduit dans quelques langues européennes.[221] En fait, ce n'est pas le *Rāmāyaṇa* en tant qu'ouvrage qui est la référence de toute la culture hindouisée (Raghavan 1980), mais l'histoire qu'il raconte laquelle est adaptée dans les langues régionales. Cela vaut aussi dans l'Inde contemporaine où au *Rāmāyaṇa* sanskrit[222] on préfère les *Rāmāyaṇa* en hindī, tamoul, etc. Les livres ne sont qu'un aspect des choses car l'histoire de Rāma est partout : elle est sculptée sur les temples, peinte sur les fresques murales, dansée, chantée, etc. Le statut des personnages évolue avec le temps : le Rāma de Vālmīki ou de Kālidāsa dans le *Raghuvaṃśa* est le modèle des rois et des vertus héroïques tandis que Sītā, son épouse, est un des modèles de la femme ; en revanche, dans les *Rāmāyaṇa* du second millénaire Rāma est d'abord - et le demeure jusqu'à aujourd'hui - une forme du Dieu de la *bhakti*. Le fait d'attribuer au héros Rāma le statut d'avatar de Viṣṇu et donc de Dieu donne à son épopée terrestre une dimension complètement nouvelle.[223] Les *Rāmāyaṇa* non sanskrits intègrent presque tous cette dimension religieuse et c'est cette forme de *Rāmāyaṇa* que connaissent les populations qui transforment le héros très humain du *Rāmāyaṇa* de Vālmīki en un Dieu (c'est le cas de Tulsī-Dās, un dévot de Rām). Si Mādhava Kandalī, l'auteur du *Rāmāyaṇa* d'Assam (vers 1350) déclare " L'histoire n'est pas une révélation divine, c'est un récit humain ", on a réécrit plus tard le texte de Mādhava pour pallier l'absence de la dimension religieuse.[224] C'est surtout après 1100 que le *Rāmāyaṇa* sanskrit est adapté en plusieurs versions dans les principales langues d'Asie du Sud ; ainsi en télugu, la langue de l'Andhra Prasdesh, après G. B. Reddhi auteur du *Raṃganātha Rāmāyaṇam* (après 1200), on a composé d'autres *Rāmāyaṇa*. Cette littérature est écrite, mais destinée à l'oralité, elle est diffusée et adaptée par des bardes itinérants. Partout le modèle sanskrit est imité et surtout intégré et associé à des formes nouvelles tandis que la trame du récit, conservée dans l'ensemble, est modifiée dans le détail : par exemple, dans le *Rāmāyaṇa* tamoul de Kamban, l'auteur invente une rencontre entre Rāma et Sītā avant leur mariage ; c'est l'occasion de dire poétiquement leur attraction mutuelle et les affres de la séparation. Le succès du *Rāmāyaṇa* déborde l'Inde et l'hindouisme : Vimalasūri, un auteur jaina, a composé le *Paumacariyam* qui n'est autre qu'un avatar du *Rāmāyaṇa*. Les langues vernaculaires n'ont pas brillé qu'à travers le seul *Rāmāyaṇa*; pour chaque langue, à des dates quelque peu différentes et selon des rythmes spécifiques, une riche littérature devenue classique s'est constituée.
Si dès l'abord ces nouvelles littératures sont en partie érudites, parallèlement se développe une littérature populaire. C'est ainsi qu'au Maharashtra, à côté des brahmanes Toukārām (1598 ?-1650 ?) dont on connaît la rencontre avec Śivājī, et Rāmdās (1608-1681), il y a d'autres poètes comme le tailleur Nāmdev (1270-1350) dont certains poèmes furent par la suite intégrés dans le *Guru Granth Sāheb*, le livre saint des sikhs. D'autres, hommes ou femmes, sont serviteurs ou servantes, éboueurs, potier, etc. Le plus souvent, ces auteurs ont écrit des œuvres[225] à la limite de la poésie et de la religion. C'est le cas de Kabīr (1440 ?-1518 ?), le poète dont l'œuvre, en vernaculaire, est restée très populaire. Elle a le double avantage d'avoir été composée en hindī (langue devenue nationale) par un poète, Kabīr, aujourd'hui vénéré à la fois par les hindous, les musulmans et les sikhs. Très typiquement, les *Kabīrvāṇī* 'paroles de Kabīr', sont des poèmes énoncés oralement ; ils ont d'abord été recueillis, transmis avant d'être écrits tardivement (sous plusieurs recensions). Critique envers toutes les institutions et tous les livres saints (*Veda*, *Coran*), l'auteur adapte sa langue selon la cible, tout en restant d'une grande simplicité : il est compris par tous. Voici une stance de ce " pèlerin de l'absolu " :

La lampe s'est vidée, l'huile s'est épuisée
Le tambourin s'est tu, le danseur s'est couché,
Le feu s'est éteint et nulle fumée ne s'élève,

L'âme est absorbée dans l'Unique, il n'y a plus de dualité.
(S.K. asā 11, trad. Ch. Vaudeville)



Kabīr représenté comme un tisserand.[226]

Cette dimension populaire des littératures en langues vernaculaires est une nouveauté absolue et tranche avec la littérature sanskrite qui ne s'est jamais développée dans cette direction. Au Maharashtra, tandis que les cours, toutes musulmanes (sauf celle de Śivājī), parlent et composent en persan et en dekkanī (forme de l'ourdou), la population rurale très majoritaire peut, grâce à cette littérature, rester fidèle à la langue marathie. Particulièrement dans leurs formes populaires, ces littératures ont donc été un point de ralliement social et culturel pour les populations non musulmanes. De nos jours, elles sont un point de ralliement politique.
Ces différents *Rāmāyaṇa* sont aujourd'hui reconnus comme le chef-d'œuvre de chaque langue indienne : c'est le cas du *Ramavataram* de Kamban (12e siècle) écrit en tamoul. Il existe aussi des *Rāmāyaṇa* cambodgien[227], laotien, etc. qui montrent l'ancienne extension de la culture hindouisée. Selon le destin des langues, tel ouvrage connaît plus ou moins de succès. Le *Rāmcaritmānas* 'Lac spirituel de la geste de Rām' composé après 1574 en avadhī, un des dialectes importants du hindī oriental, par le poète et saint vishnouite Tulsī-Dās[228], a suivi les aléas du hindī devenu récemment langue nationale du jeune état indien si bien que l'œuvre de Tulsī-Dās a acquis une grande notoriété. À l'époque contemporaine, les nouveaux media multiplient la présence du *Rāmāyaṇa* (BD, films TV, opéra[229], etc.). Ces littératures et la culture dont elles sont l'expression survivent jusqu'au 20e siècle, mais il semble que, depuis quelques décennies, elles disparaissent aussi bien de la mémoire collective que de la connaissance des érudits. Sheldon Pollock qui a étudié leur essor dans un livre passionnant *La langue des dieux dans le monde des hommes* a récemment attiré l'attention sur la désaffection dont elles souffrent.
Au total, la période de domination politique de dynastes musulmans n'a pas été un pauvre temps pour les communautés hindouistes. Ce temps, sans doute moins riche philosophiquement que le premier millénaire, s'avère d'une grande inventivité par ailleurs notamment dans la littérature

poétique et théologique, l'architecture et la statuaire, la peinture et la miniature[230]. Le *Rāmāyaṇa* illustré de miniatures récemment publié (Okada 2011) permet de se faire une idée de la beauté de cet art et de l'importance du *Rāmāyaṇa* dans la culture et la religion en Inde.[231] On soupçonne que la musique et la danse n'ont pas été en reste.

L'hindouisme (19e-21e siècles)

L'hindouisme : une religion nationale.
À côté des religions nationales (celle de la Rome républicaine) et des religions universelles (le christianisme[232], l'islam), le brahmanisme ancien se caractérise par un ancrage qui n'est ni national (car il n'y a pas l'idée ni la réalité de la nation), ni universel, mais culturel. En revanche, **l'hindouisme, nom collectif de plusieurs religions pratiquées dans l'Inde contemporaine**, s'est conçu marginalement comme **une religion universelle** et principalement, en Inde même, comme **une religion nationale**.

Le déni d'universalité est constitutif de l'hindouisme. C'est ainsi qu'en 1983, les enseignants de la mission Ramakrishna attaquent en justice leur institution pour obtenir les mêmes avantages que leurs collègues de l'éducation publique[233] : ils sont déboutés de leur plainte au titre que la mission Ramakrishna a un propos universel (égalité des droits, refus des castes). Ce propos universel lui vaut de ne pas être reconnu comme secte de l'hindouisme défini comme *varṇāśramadharma* 'religion des classe et des phases de vie'. Les juges estiment dans leurs attendus qu'on ne saurait être hindou et ne pas respecter la société de caste ; par ailleurs ils voient parfaitement que l'hindouisme, sans être nationalement indien, est culturellement indien. Or une religion universelle n'est pas de culture indienne. L'hindouisme est une religion nationale. Cette conception est un héritage brahmaniste et une tendance de fond de l'hindouisme. On ne se convertit pas plus à l'hindouisme qu'anciennement au brahmanisme. Toutes les formes de religion précédentes (védisme, brahmanisme, tantrisme) déconsidèrent aussi l'universalité. C'est ainsi que si le *brahman* de Śaṃkara (8e s.), en quelque sorte l'absolu non conditionné, est en droit un principe universel, en fait Śaṃkara réserve son accès aux seuls brahmanes, ceux qui par statut peuvent connaître le Veda, médiation linguistiquement manifestée de l'absolu non linguistique.
Beaucoup d'adeptes modernes de l'hindouisme insistent sur **la relation forte qui lie religion et géographie : on ne devient pas hindou, on naît hindou parce qu'on naît indien**. Le fait est que cette dimension géographique où le sol indien est quasi sanctifié correspond à une conscience historique absente des religions indiennes jusqu'à la fin du 18e siècle. Même durant tout le 19e siècle, l'adéquation hindouisme / Inde vaut pour une infime minorité. Cet ancrage de l'hindouisme dans la terre indienne correspond à une lecture contemporaine d'un passé complètement réécrit. Auparavant, personne ne s'était soucié de cela : il aurait fallu qu'une conscience de l'Inde existât. Cette affirmation a des dimensions politiques et sociales importantes. Que sont, que font alors tous les Indiens qui ne sont pas hindous ? On a répondu de manière plus ou moins brutale. Certains affirment que les non hindous n'ont rien à faire en Inde et plaident pour une « purification de l'Inde ». Pour d'autres, les non hindous devraient remercier les vrais Indiens qui tolèrent leur présence. D'autres ou les mêmes utilisent le terme *indika* ('indik') : sont *indika* les religions nées sur le sol indien ("hindouisme"[234], bouddhisme, jaïnisme). Les religions *indika* sont légitimes, les autres (christianisme, islam, mazdéisme) sont étrangères (et donc dangereuses, à rejeter, traîtresses potentiellement, etc.). C'est sur cette base que pour sortir de l'hindouisme Ambedkar demande aux *harijan* (les *dalits* et les basses castes) de se convertir au bouddhisme, une religion *indika*, de préférence au christianisme, religion non *indika* liée à l'Occident ou à l'islam. Des compromis sont possibles : une idée très commune en Inde est que le Christ n'est pas mort à Jérusalem, mais en Inde (au Cachemire) où il serait venu avec ses parents et où il serait mort.[235] Autre solution : il est de plus en plus fréquent au 20e et 21e siècle de définir l'hindouisme en intégrant le bouddhisme et le jaïnisme (et même la religion des parsis, c'est-à-dire le mazdéisme zoroastrien). On affirme qu'avant de devenir bouddhiste, Gautama, le futur Bouddha, était hindou (ce qui est un non-sens historique), que le Bouddha est un des dix *avatāra* de Viṣṇu, etc. À des yeux occidentaux, toutes ces conceptions relèvent moins de la religion que de considérations politiques et sociales ; s'il en est ainsi, c'est que l'hindouisme qui était une religion de société est dorénavant une religion de société politique.

Beaucoup d'Indiens s'aperçoivent du fait que le champ du religieux est envahi par le politique : "Now it is all politics" dit de la religion un informateur à D. Berti (2006).
La volonté d'ancrer nationalement l'hindouisme ne résiste pas au fait que les religions indiennes, dont le brahmanisme, s'étendaient bien au-delà des limites du *British Raj* après 1857 ou de l'Inde d'aujourd'hui. Il fut un temps où l'hindouisme était diversement pratiqué de l'Afghanistan au Vietnam, du bassin du Takla Makan tibétain à l'Indonésie. Historiquement ces religions n'ont jamais eu de base territoriale qui épouse les contours d'un état, d'une nation, d'un peuple, etc. Vis-à-vis de la plaine indo-gangétique qui fut la région centrale, le pays khmer et le pays tamoul sont dans la même position d'avoir adopté une religion *étrangère* et de l'avoir adaptée et intégrée à la culture régionale. Les aléas de l'histoire font que le Tamilnad a été intégré à l'Union indienne, pas forcément de plein gré, tandis que le Cambodge, devenu bouddhiste entre temps (au 13e siècle), n'a pas été colonisé par les Britanniques et n'y a pas été intégré.
Il demeure qu'au-delà de l'affirmation nationaliste, l'hindouisme est associé dorénavant à une certaine conscience nationale, à une prise de conscience historique et à la recherche de l'identité de l'Inde. L'Inde est vue comme une déesse, elle a sa statue, sa mythologie. C'est à Hardwar ('La porte de Dieu', là où le Gange débouche dans la plaine) que l'on a construit un bâtiment moderne dans lequel on peut voir une bonne partie de la mythologie nationale.[236] Indira Gandhi s'y rendit pour un tête-à-tête privé avec la Déesse. Cette ferveur nationale de nature religieuse intègre une partie de l'héritage brahmanique, des autres religions, de l'histoire de l'Inde corrigée (on y voit la statue de la rānī Lakṣmibai). Alors que les religions étaient vécues à l'intérieur d'une pratique sociale à l'échelle du village et des castes, cet hindouisme est fondamentalement à une échelle nationale : **l'hindouisme, c'est religieusement l'âge des foules**.

C'est ainsi que l'historien Dwijendra N. Jha dans un article percutant, " À la recherche d'une identité hindoue " aborde la question : « La quête de l'identité nationale de l'Inde via le chemin du nationalisme a commencé au 19e siècle et n'a pas cessé depuis. Ces dernières années, cependant, cette recherche a connu un développement sans précédent via certaines des forces dites 'communalistes' qui ont installé une forme virulente de chauvinisme culturel hindou au centre du débat politique contemporain et ont produit une perception torse du passé de l'Inde. Cela est évident quand on considère les écrits de la propagande indigéniste qui soutiennent le mythe de l'autochtonie des Aryens, diabolisent les musulmans et les chrétiens, et propagent l'idée que l'Inde et l'hindouisme sont éternels. Pour prouver l'origine indigène de la culture et de la civilisation indiennes, ils ont argué, encore que vainement, du fait que les personnes qui ont composé les Vedas se nommaient eux-mêmes Aryens tout en étant les habitants originels de l'Inde. Ils les décrivent aussi comme les auteurs de la civilisation harappéenne »
Les deux moments alludés par D. N. Jha sont bien nets :
- il y a eu un temps où les élites urbanisées, au contact des milieux occidentaux, parlant anglais, s'interrogent sur l'Inde, les Indes, l'hindouisme, toutes notions venant principalement du monde occidental. Parfois ils ont une carrière résolument et exclusivement politique ; c'est le cas de G. K. Gokhale (1866-1915) ; parfois, ils entreprennent successivement ou simultanément une carrière politique et une quête religieuse. C'est par exemple le cas de Aurobindo Bose, alias Śri Aurobindo (1872-1950), un activiste et terroriste bengali de la cause nationaliste qui trouve refuge à Pondichéry pour se tourner vers le yoga et le Veda, ou de G. Tilak (1856-1920 ; cf. infra p. XXXX). Parfois, leur démarche est très principalement spirituelle et religieuse ; c'est le cas Vivekānanda (1863-1902).
- L'autre attitude, plus récente, est celle du fondamentalisme politico-religieux incarné en politique par le BJP. Nous les rencontrerons dans le chapitre consacré à l'Inde moderne. (p. XXXX)

L'hindouisme : une religion internationale en direction de l'universalité.
Depuis le 19e siècle, au contact de l'administration britannique, alors que le fonds culturel de l'hindouisme s'ancre peu à peu à l'intérieur d'une nation naissante, les élites éduquées découvrent les vertus de l'universalité. L'hindouisme qui prend conscience de lui-même est une religion qui découvre le monde et se découvre au monde : la prise de conscience d'une religion nationale accompagne une ouverture internationale.

La dimension internationale a d'abord consisté en l'activité très importante des centaines de chercheurs occidentaux (linguistes, philologues, etc.) qui par un travail minutieux ont édité, traduit, expliqué les textes du védisme et du brahmanisme, puis du bouddhisme, et enfin du jaïnisme et du tantrisme. Commencé par W. Jones (1746-1794) et A. Anquetil Duperron (1731-1805), ce type de travail est bien représenté par Max(imilian) Müller (1823-1900), un chercheur allemand au service des Britanniques, premier éditeur du *Ṛgveda*[237] et par ailleurs éditeur de la série *Sacred Books of the East*. La philologie allemande est très en pointe dans ce domaine : à la fin du 19e siècle, on dispense un enseignement du sanskrit dans la grande majorité des universités allemandes. Émile Burnouf (1821-1907), Sylvain Lévi (1863-1935), Louis Renou (1896-1966) et Paul Mus (1902-1969) sont les Français les plus marquants dans ce domaine ; bien d'autres noms méritent d'être cités et lus. Jusqu'au début du 20e siècle, c'est un temps d'intense collaboration entre les derniers brahmanes érudits et traditionnels et des savants européens. Les savants occidentaux n'auraient pu éditer ces textes et les traduire sans l'aide et la collaboration des brahmanes, les *pandits* 'érudits'. Or, bien souvent, seul un nom européen apparaît sur la couverture car peu d'indianistes philologues ont reconnu leur dette. Ce que fit F. Kielhorn dans l'introduction de son édition et traduction du *Paribhāṣenduśekhara* est une exception. En Occident, beaucoup d'intellectuels connaissent plus ou moins ces travaux. C'est l'époque où Schopenhauer s'enthousiasme naïvement, où Nietzsche trouve les *Lois de Manu* extraordinaires, où Victor Hugo écrit en 1870 *Suprématie*, un poème de *La légende des siècles* librement adapté de la *Kena-Upaniṣad*. Nietzsche place en exergue de son *Morgenröthe* 'Aurore' un vers du *Ṛgveda*. Dans l'édition Gallimard, je lis : « Il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui. Rig-Veda ». De fait le vers *ávyuṣṭā ínnú bhū́yāsīruṣā́sa ā́ no jīvā́nvaruṇa tā́su śādhi* (ṚS II.28.9 cd) est traduit ainsi par L. Renou : « Il y a en vérité maintes aurores qui n'ont pas encore lui : assigne-nous, ô Varuṇa, (d'être) vivants en elles. »

La découverte du sanskrit et son rapprochement avec beaucoup des langues européennes donne naissance à la grammaire comparée et à la linguistique dont F. de Saussure, connaisseur de Pāṇini, est un des fondateurs. Ce qu'on nomme 'orientalisme' ou 'indianisme' n'a pas été le simple travail de savants européens curieux comme on en connut tant, dans tous les domaines, au 19e siècle. Ce travail a eu des conséquences directes sur la formation de l'esprit indien et hindou. Politiquement les Indiens découvrent avec les Britanniques les idées d'état, de nation, de citoyen tandis que parallèlement ils perdent leurs repères anciens ; idéologiquement, l'élite cultivée découvre les textes sanskrits traduits en anglais, des textes auxquels jusqu'alors ils n'avaient pas accès ni en sanskrit, ni dans aucune langue indienne. **C'est aux 19e et 20e siècles que les Indiens non brahmanes découvrent - le plus souvent en traductions - les textes sanskrits, se les approprient et les nationalisent quand émerge le nationalisme indien**.

Les Indiens prennent donc d'abord le temps d'apprendre l'anglais avant de se tourner vers le monde à leur tour. À la suite de son maître Rāmakrishna (1836-1886) déjà ouvert à l'islam et au christianisme[238], Vivekānanda (1863-1902) est le premier à sortir de l'Inde et à s'adresser magistralement, en anglais, au *Parliament of religions* de Chicago. Aristocrate bengali d'éducation universaliste, frappé par la personnalité de Rāmakrishna, il devient moine et est choisi par son maître pour lui succéder dans son *math* 'monastère' ; il en adopte l'advaita et lui donne un tour plus rationnel et philosophique. C'est surtout un homme d'action : financé par le maharaja de Khetri, c'est ainsi qu'il participe au *Parliament of Religions* de Chicago en 1893. Son discours est mémorable : présentant l'hindouisme comme religion de tolérance[239], il appelle l'Occident à envoyer des techniciens et non des missionnaires, et pratique le prosélytisme hindou. Son argumentaire ne va pas cesser d'être utilisé au 20e siècle : l'Inde est originelle et naturellement elle est le *guru* du monde ; elle doit donc être aidée pour payer la dette contractée par l'Occident colonisateur. En retour, elle offre le vedānta et le yoga, la vraie philosophie et la vraie pratique de cette philosophie. L'affirmation de la priorité indienne, un leitmotiv des penseurs indiens, détermine sa primauté et la nécessaire reconnaissance de son rôle leader. Dans les premiers mots de Vivekānanda, quand pour la première fois un hindou cultivé s'exprime devant un public occidental, on entend déjà ce mélange de suffisance ignorante et d'humilité qui caractérise une partie de l'hindouisme nationaliste contemporain :

> « Sœurs et frères d'Amérique ! Mon cœur est rempli d'une joie que je ne peux exprimer pour répondre à l'accueil chaleureux que vous nous avez réservé. Je vous remercie au nom du plus ancien ordre monastique du monde.[240] Je vous remercie au nom de la mère de toutes les religions et vous remercie au nom des millions d'Hindus de toutes classes et de toutes sectes. »[241]

Derrière la sincérité des propos, les deux affirmations sont caractéristiques de la volonté d'être originels, d'être premiers ; l'hindouisme présenté comme la mère de toutes les religions impose le respect et donne aux Indiens un rôle (pré)éminent. Vivekānanda tient d'autres discours quand il s'exprime pour les Indiens. Notamment, il milite contre la société de caste (Dieu est présent dans l'esprit de tous les hommes) et affirme qu'il ne croit pas dans un Dieu incapable de donner du pain ici-bas et capable d'assurer le bonheur dans l'éternité. Le personnage est donc complexe.

L'internationalisation prend la forme de la communication : érudits européens et surtout maîtres indiens partiellement occidentalisés et plus ou moins érudits s'adressent à l'Occident, attirent des Occidentaux. C'est Vivekānanda qui est un des créateurs du yoga exposé vers l'Occident : la tradition du yoga, éteinte depuis longtemps au 19e siècle, avait pour but ou bien la sortie du monde (le *Yoga-Sūtra* dit de " Patañjali ", début du premier millénaire) ou bien la recherche de pouvoirs extraordinaires (le *Yājñavalkya*, 11e siècle) ; Vivekānanda invente une nouvelle discipline, nommée yoga, qui via des postures (*āsana*) vise principalement la santé du corps et de l'esprit.[242] Toute une série de maîtres indiens ont suivi le chemin tracé par Vivekanānda et certains ont attiré auprès d'eux des Occidentaux : Rāmana Maharṣi a attiré les pères Monchanin et Le Saux ; auprès de Śrī Aurobindo et de Mère, Bernard Enginger (1923-2007) devint Satprem 'Celui qui aime vraiment'. Enfin, surtout après 1968, des " gourous " sont allés promouvoir un hindouisme diversifié et revisité, c'est-à-dire simplifié voire simpliste, pour l'Occident avide d'exotisme et en rupture de christianisme.

Cet hindouisme internationalisé est aussi lié à l'émigration des Indiens dans l'Empire britannique alors au faîte de sa puissance, la " diaspora indienne ". Dans toutes les parties de l'Empire, les Indiens s'installent comme travailleurs agricoles ou commerçants ; suivent les intellectuels qui souvent sont médecins, avocats. Les métiers juridiques sont surreprésentés dans le Parti du Congrès créé en 1885, le parti qui mène à la constitution d'une Inde indépendante : un de ses animateurs Matilal Nehru, père de J. Nehru, est avocat. Ces métiers intellectuels demeurent ceux des intellectuels malaisiens d'origine indienne (environ 10% de la population de la Malaysia). Cette émigration se traduit par l'exportation de l'hindouisme, de ses temples et de sectes. Pour ce qui est du commerce, les Indiens émigrés vers l'est trouvent sur leur chemin le monde chinois très actif dans ce domaine. En revanche, en Afrique méridionale et centrale, dans les Caraïbes et les Antilles, etc., les commerçants indiens suivent les chemins tracés par les colonisateurs britanniques. Après la fin des empires, l'expulsion violente des communautés indiennes de l'Ouganda, etc. montre comment ces colonisés en Inde s'étaient, à l'ombre anglaise, transformés en colonisateurs.[243] L'Empire colonial français n'est pas en reste comme l'attestent les temples tamouls à la Réunion ou à la Guadeloupe. Les différentes fractions de l'hindouisme sont donc représentées à l'étranger.

On peut ainsi suivre la transformation d'une secte ou communauté[244] indienne en une religion hindoue internationale. C'est le cas de **la communauté svāminarayanan**. À l'origine, il y a Sahajanand Svami, alias Bhagwan Swaminarayan (1781-1830), un brahmane *sarvaria* natif de l'Uttar-Pradesh, fondateur d'une secte, comme il y en a beaucoup en Inde. Celle-ci est vaiṣṇava et kṛṣṇaïte et son livre sacré est le *Bhagavata-Purāṇa*. Faiseur de miracles, considéré comme incarnation de Kṛṣṇa, Swaminarayan a une vie comparable à celle des hagiographies de Śaṃkara : « À 7 ans il maîtrise les Vedas, les Upanishads et les autres Écritures religieuses. Il quitte sa maison à l'âge de 11 ans pour entreprendre pieds nus un pèlerinage de 13000 Kms autour de l'Inde en 7 ans. Il maîtrise l'Ashtanga-Yoga en 9 mois. Il initie 2000 *sadhus* afin de construire une société morale et spirituelle. Il initie 500 *paramahansas* (des renonçants) en une nuit. Il promeut l'éducation des femmes. Il écrit pour la société le *Vachanamrut* et le *Shikshapatri*, des textes qui constituent l'essence des principaux textes sacrés. »[245] Cette présentation contemporaine, avec ses records à l'américaine, est aussi fonction du fait qu'en 1907, cette communauté indienne d'origine est devenue internationale par l'émigration des Indiens dans l'Empire britannique puis aux États-Unis.[246] Alors qu'en Inde (à Loj, Saurashtra, au

Gujarāt), le fondateur attire auprès de lui des castes d'artisans, des Rajputs et même les Khojas réputés musulmans, dorénavant, le *sampraday* (qui aurait 20 millions d'adeptes) encadre des communautés hindoues dans le monde entier tout en créant une religion indienne internationale aux valeurs universelles (charité, non violence, etc.) sur la base d'une forte participation de milliers de volontaires (*seva* 'service' [skr. *sevā*]).[247] C'est la richesse de la communauté et le *seva* qui ont permis la construction rapide des temples de Delhi (l'immense Akshar Dham) et d'Atlanta.[248] On a étudié la base sociologique de cette religion universelle. David Hardiman écrit en tête de son article : « L'étude de la base sociologique de la communauté [*sect* en anglais] Swaminarayan montre que la communauté représente la voix idéologique de la classe émergente des fermiers et entrepreneurs capitalistes. Elle est organisée pour susciter le soutien d'un grand nombre de gens humbles qui aspirent à monter dans cette classe et qui avale sans critique la vision du monde propre à la communauté. La classe que la communauté représente est de plus celle où le pouvoir est dans les mains des patriarches et où les femmes sont à la fois exploitées et tenues dans une humiliation quotidienne. »[249] Les ouvrages de R.B. Williams montrent bien l'impact de cette religion dans la communauté indienne de Chicago et l'effet en retour que cette communauté occidentalisée, anglophone et riche a sur la religion de Swaminarayan en Inde même. Autre aspect important de cette communauté : le manuel *Śikṣāpatrī* rédigé par Svami Narayan lui-même établissait la valeur de l'épargne, de la responsabilité individuelle, etc. : aujourd'hui « il n'y a guère de courants hindous qui conviennent mieux à l'idéologie de l'entrepreneur capitaliste, et le succès des Svāminārāyān est tout aussi visible dans ce monde qu'il est censé l'être dans l'autre. » La communauté américaine, riche et organisée, surveille aussi les publications anglophones sur l'hindouisme, l'Inde, etc.

Il n'y a pas en Inde que des communautés ou sectes anciennement instituées comme la communauté svāminarayanan créée au début du 19e siècle ou comme les sectes védantiques établies il y a quelque mille ans. La création sectaire se continue de manière ininterrompue ; une des sectes les plus récentes et intéressantes est la **communauté Ananda Marga** « la voie de la félicité ». Fondée en 1955 par Prabhat Ranjan Sarkar (1921-1990) un fonctionnaire bengali, Ananda Marg est une secte hindoue née au Bihar ; dès 1970 Ananda Marga est implanté dans le monde entier auprès des Indiens émigrés, puis il s'élargit à toutes les populations. Aujourd'hui l'organisation est à échelle planétaire et Ananda Marga s'implique dans des activités de type missionnaire dans de nombreux pays (en France, voir <fr.anandamarga.net>, site de Anandamarga France). Dans le monde hindou et indien, Ananda Marg tranche par les violences dont ses disciples sont accusées. R. Voix[250] a montré que ces violences s'expliquent par les aspirations politiques de son fondateur et de ses membres ainsi que par l'instabilité de son assise économique. Ananda Marg vise une double transformation : a) une mutation radicale de la personne et b) une mutation tout aussi radicale de la société. Il s'agit donc de répondre à une exigence totale, à la fois intérieure et extérieure, où la volonté de libération des limites individuelles débouche sur le militantisme socio-politique, deux processus intimement liés « S'il se libère ainsi *du* monde, c'est pour mieux agir *dans* le monde au service exclusif de son Gourou et de sa mission. Dotés d'une telle finalité, les actes de violence extrême apparaissent comme les expressions d'une ardeur dévotionnelle poussée à son paroxysme » (Voix). Ces pratiques, où s'allient *yoga* intérieur et *karma* extérieur, prennent leurs sources dans la culture tantrique revisitée politiquement à la fin du 19e siècle : la force est tenue pour une manifestation de l'Énergie divine (*Śakti*) et le Maître pour une divinité incarnée. Cette conception totale de l'*homo religiosus indicus* s'exprime notamment à travers la création d'une ville où les adeptes peuvent vivre et mettre en pratique leur vision du monde : Anandanagar (quelque chose comme 'Beativille') se situe près de Chandernagor (Bengale) ; c'est l'équivalent d'Auroville, création d'Aurobindo, un autre Bengali.

Cela participe d'une attitude largement partagée dans les milieux indo-américains de surveillance et de réappropriation nationaliste de l'héritage indo-hindou. En 2010, le *Hindu American Foundation* (HAF), un des principaux lobbys hindous des USA, a lancé une campagne afin que les hindous « se réapproprie[ent] le yoga et récup[èrent] la propriété intellectuelle de leur patrimoine spirituel. » Alors que le yoga postural diffusé aux USA et en Europe résulte d'une fusion de pratiques indiennes et occidentales, une fusion due principalement à Krishnamacharya (1888-1989), que la partie indienne (le *haṭhayoga*) de ce yoga postural moderne provient des *sādhus* et de traités dont les

plus anciens remontent au 14e siècle (et non pas principalement du monde brahmanique), le HAF invente une histoire brahmanique du Yoga ; celui-ci remonterait à 5000 ans et serait lié aux brahmanes et au Veda.[251] Cette attitude montre la puissance et l'organisation du HAF et est un bon exemple d'écriture a priori de l'histoire comme le monde indo-hindou (ou " néo-hindou ") le fait si souvent. Encore en 2011, aux yeux de ces fondamentalistes, ce qui est indien doit être hindou et ce qui est hindou ne peut qu'être lié au Veda, à moins de faire partie d'une " sagesse orientale intemporelle " : toujours, l'Inde nationale et nationaliste hésite entre antiquité et éternité.
Dans tout cela, l'usage du mot 'tradition' peut être trompeur. La tradition comme réalité immuable qui se perpétuerait ne résiste pas à l'examen. De même, imaginer que la tradition ait été une norme fixe par rapport à une réalité soumise au temps de l'histoire ne tient pas plus. Le fait est que l'emploi du terme *tradition* accompagne le plus souvent une revendication identitaire. Quand aujourd'hui on en appelle à la tradition, par exemple à 'la tradition védique', il s'agit le plus souvent d'une posture intellectuelle qui vise à justifier le présent qu'on invente au nom d'un passé mythique et principiel. Même les textes réputés éternels, non humains etc. comme le Veda ont été de fait « rectifiés » pour répondre aux besoins idéologiques des populations. On n'a pas fait que les interpréter et les copier, on les a transformés. Parfois la transformation pouvait aller jusqu'au faux délibéré : R. Salomon a montré l'existence de telles falsifications (*forgeries*).[252] L'une des plus connues a consisté à modifier un vers du *Ṛgveda* de façon à lui faire dire ce que certains avaient envie d'entendre, à savoir l'origine védique de la *satī*, le sacrifice des veuves : s'appuyant sur le voisinage des graphies de *gn* et *gr* en nāgarī, on a transformé un *agre* 'd'abord' en un *agneḥ* 'du feu'. Le sens de la formule originale était « Que les femmes montent d'abord à la place [qui leur est assignée] » ; après la modification, il devint « Que les femmes montent dans le siège du feu »[253], un feu où chacun reconnaissait un bûcher...
La 'tradition' est donc un sentiment de continuité doublé d'une invention et d'un ajustement continus.[254] La tradition alléguée très souvent dans l'Inde moderne ne remonte souvent qu'au siècle dernier quand elle n'est pas purement une invention.

Les lieux de l'hindouisme

1. Mandir 'le temple'[255]

Un temple ancien est le lieu où l'on accueille le dieu, le Jina ou le Bouddha à travers son effigie ; il est souvent vu comme le corps du dieu. Les temples de l'hindouisme ont hérité du brahmanisme tantrique leur fonction de demeures des dieux où chaque matin et chaque soir un desservant (*pūjārin*) réalise une *pūjā* 'adoration' en leur honneur. Dans l'hindouisme, cette fonction a souvent tendance à passer au second plan. Dorénavant, un temple, « c'est un lieu de culte hindou. C'est un havre de spiritualité et un lieu de paix suprême. C'est aussi un centre vibrant avec des activités sociales, culturelles et spirituelles »[256]. La maison du dieu est devenue la maison du peuple de Dieu en société. Si la *pūjā* est toujours réalisée par un personnel technique (les *pūjārin*), le temple est d'abord le lieu de rendez-vous de la communauté. Il en va ainsi avec l'affaiblissement des pratiques domestiques. Celles-ci existent toujours et chaque maison dispose d'un petit autel, d'une photo du dieu ou, souvent, du saint ancien ou récent ; les camions, bus, autorikshaws, etc. abritent quelque photo ou statuette (d'un Dieu, d'un saint, etc.)[257] et chaque matin le conducteur y pose son esprit, quelques fleurs, un bâton d'encens, éventuellement récite quelque *mantra*. Dorénavant quand on construit un temple, une grande salle ouverte peut abriter les fidèles qui ensemble peuvent voir officier le *pūjārin* ; en revanche, les temples anciens, même les plus grands (Bṛhadīśvara à Tanjore ou Gangaikondacolapura, Tamilnad) où se pressent désormais les dévots sont peu adaptés à la présence de la foule ; il faut en rangs serrés faire circuler tout ce monde devant la statue ; rudoyé par les forces de sécurité, chacun a à peine le temps de déposer son offrande et de recevoir le *darshan* 'la vue, le regard, la présence' du Dieu. Pour les fêtes importantes, on en est réduit à construire de grandes tentes pour recevoir les fidèles.
L'absence d'institution générale au brahmanisme entraînait l'indépendance de chaque temple. Certes désormais existent des institutions comme le *Vishva Hindu Parishad* (VHP) 'Assemblée de tous les hindous' qui se veut une sorte d'Église pour tous les hindous ; en fait, celle-ci est plutôt une

institution politique de la droite nationaliste et chauvine. En revanche le développement des pratiques sectaires à l'échelle nationale puis internationale fait que des chaînes de temples se sont constituées ; elles dépendent d'un temple mère situé en Inde. C'est le cas des temples liés à la communauté Svaminarayanan[258]. Par ailleurs, les nationalistes hindous, dans les années 1920, s'inquiétant de « l'absence d'un lieu de réunion commun dans la vie publique hindoue pour les castes les plus élevées comme les plus basses sur un pied d'égalité parfait, comparable à la mosquée pour les musulmans (...) [où ceux-ci] visualisent de manière éclatante le sentiment d'unité et l'identité de leurs intérêts sociaux et religieux et s'en imprègnent » (Rapport du Dr. Moonje, 1923) en sont venus à souhaiter la construction de temples qui pourraient abriter autant de fidèles que la Jama Masjid (la grande mosquée) de Delhi. Un *Bharat Mata mandir* ('temple de la mère Inde') est construit avec une telle ambition à Bénarès. Puis J.K. Birla, de la famille des industriels Birla, finance la construction de temples de ce style à Delhi, Calcutta, Jaipur, etc. Le temple Birla de Delhi (sur Connaught Place, au cœur de la ville) est inauguré en 1938 par Gandhi ; une plaque à son entrée principale signale la nouveauté : le temple est ouvert aux hommes de toute foi et de toute condition sociale. La vocation de ces temples est donc clairement sociale et politique : ils visent à matérialiser la cohésion qui manque par nature à l'hindouisme divisé en sectes et en castes. Mais cette vocation unitaire heurtait (et heurte) encore le principe de hiérarchie hérité du brahmanisme à l'œuvre dans les castes. Rassembler tous les hindous dans un même lieu suppose qu'on ignore le principe d'(im)pureté graduelle qui est l'une des bases de la société indienne. Même si ce sentiment a diminué par rapport au 18e siècle, il existe en 1920 comme en 2011. De tels projets ne se sont donc pas généralisés.

En fonction de leur notoriété, il y a loin du petit temple de village au grand temple fréquenté par les pèlerins. Les multiples religions qui forment l'hindouisme se retrouvent dans ces temples qui sont en relation avec les structures de la société, c'est-à-dire les castes et les sectes. Chaque temple, sauf à être un lieu de pèlerinage pan-indien, est donc fréquenté par un segment spécifique de la société et connaît une vie socio-religieuse spécifique à la caste, parfois à la secte (ou "communauté").

Tout au long de la période coloniale, puis surtout au temps de l'indépendance, l'administration a essayé, au prétexte de moderniser une organisation jugée archaïque, de rompre le lien entre société et religion, de briser les liens entre temples et terroirs. L'état ou ses représentants ont tendance à prendre le contrôle des temples pour leur imposer un moule commun : on le veut religieux et privé face à une société extérieure publique et sécularisée. La religion de *bhakti* 'dévotion', parce qu'elle est individuelle, se prête mieux à cette organisation que la conception sacrificielle, laquelle implique toujours hiérarchie et supériorité du religieux sur le temporel. Face à cette prise de pouvoir, plus ou moins acquise et souvent dénoncée, le temple reste pourtant très souvent ouvert à la société et à ses structures hiérarchisées. Le temple devient un lieu d'affrontement où s'opposent deux conceptions de la relation entre religion et société.

2. *Yatra* 'le pèlerinage'.

À l'époque moderne et contemporaine, les pèlerinages ont pris une ampleur considérable qui est liée à l'accroissement de la population et surtout au développement de cette forme de religion dans l'hindouisme récent. Chaque pèlerinage est spécialisé dans sa fréquentation (géographique et sociale) et dans son objet, celui étant très variable pouvant être trivial ou l'expression d'une haute spiritualité. C'est ainsi que celui où l'on visite Yellamma (à Saundatti, Karnataka; voir Assayag 1992) est surtout fréquenté par les femmes : à la pleine lune d'octobre, elles montent pour pleurer la mort de la déesse et deviennent les veuves du dieu en s'identifiant à la Déesse : elles rejouent personnellement le mythe fondateur du lieu.[259] Ce pèlerinage est donc constitutif de l'identité des femmes qui le fréquentent. Il a aussi des fonctions thérapeutiques liées à l'histoire de Yellamma : guérison de la stérilité et des maladies de peau. Plus connu est le pèlerinage fondamentalement masculin de Sabarimala (Kérala). Il est voué à Ayyappan, un dieu né de l'union de Śiva et Viṣṇu, deux dieux mâles. Citons F. & C. Osella qui en éclairent une certaine dimension : « Ce pèlerinage joue un rôle dans la construction de l'identité masculine aux niveaux extérieur (social et structurel) et intérieur (psychologique). Il exploite de façon créative les relations entre deux figures masculines de l'Asie méridionale, le renoncant et le chef de famille, et abolit l'opposition entre transcendance et

immanence pour introduire dans la vie quotidienne un sens de la transcendance proprement masculin. On y observe aussi des connotations viriles et héroïques, caractérisées par un oubli de soi et un dolorisme ascétiques, et par l'identification des pèlerins à la divinité et au dangereux périple de celle-ci dans la forêt d'altitude. Le pèlerinage est source de puissance par la bénédiction d'Ayyappan et par des formes spécifiquement masculines de force spirituelle, morale et physique ; en outre il magnifie la pureté et la force supérieures des hommes et leurs responsabilités dans le bien-être de leurs familles. Sabarimala réalise une fusion a la fois sociale et personnelle des individus avec d'une part, la divinité hyper-masculine, et d'autre part une plus vaste communauté masculine que sont les autres pèlerins et gourous (enseignants), tous des hommes [...] les jeunes gens et les hommes renforcent leur ego sexué. »[260] En pratique, cette hyper-masculinité est limitée par le fait que les enfants et les femmes âgées peuvent aussi y pèleriner et aussi parce que cette ségrégation des femmes est combattue par certaines autorités administratives et politiques.
Le caractère massif du pèlerinage à Sabarimala est dépassé par les *kumbhamela* 'rassemblement du pot' où tous les trois ans affluent des millions de personnes successivement à Haridwār, Ujjain, Nāsik et surtout Prayāg (près d'Allahâbad) à la confluence (*saṃgama*) de la Gaṅgā, de la Yamunā et de la mythique Sarasvatī. Les quatre sites correspondent aux lieux où tombèrent des gouttes d'*amṛta* 'élixir d'immortalité' d'un pot (*kumbha*) que se disputaient les Devas et leurs ennemis Asuras. À Prayāg, entre autres choses, on s'y suicide en masse par noyade (c'est conseillé et même enjoint : on connaît le suicide des rois). En janvier 2007, quelque 70 millions de pèlerins seraient venus à Prayāg, dont 5 millions le 15 janvier, le jour le plus auspicieux. Les anciens pèlerinages, attestés dès l'antiquité (Gayā, Kāśī/Bénarès où l'on vient mourir, Prayāga, le Kailaśa dans l'Himālaya) ont avec le temps été relayés par d'autres "systèmes" de pèlerinage, c'est-à-dire des ensembles de pèlerinages conçus autour d'un principe. C'est le cas des quatre *dhām* 'sièges' censés avoir été l'objet du pèlerinage de Śaṃkara et qui sont situés aux quatre coins de l'Inde : le cadre ainsi défini circonscrit selon certaines conceptions l'espace des dieux, et celui où il est possible d'évoluer. Ce sont Badrināth pour le nord dédié à Viṣṇu (Himālaya ; en fait le lieu est connu dès le *Mahābhārata*) ; Jagannāth (Orissa) aussi dédié à Viṣṇu ; le lieu eut à l'époque médiévale une extrême importance dans l'établissement des doctrines et des pratiques religieuses à l'échelle de toute la péninsule ; Rāmeśvara (Tamilnad) au sud où Rāma est censé avoir prié Śiva avant de s'embarquer pour Laṅka ; et Dvāraka (Gujarāt) à l'ouest, la ville-temple de Kṛṣṇa. Chacun de ces lieux a une histoire, une mythologie, une littérature (notamment) et ils ont souvent fait l'objet d'études importantes (par exemple Eschmann, etc. 1978 pour Jagannāth).
Les pèlerinages, même quand ils ont une dimension sectaire, sont fréquentés hors de la secte et même de la religion. Un viṣṇouite pèlerinera volontiers dans un *tīrtha* (lieu de pèlerinage) śivaïte. Certains *tīrtha* sont fréquentés par des adeptes de plusieurs religions et le fait, qui n'est pas inhabituel, n'est pas propre à l'époque contemporaine.[261] Kataragama (Śri-Laṅka) est fréquenté par des hindous, des bouddhistes, des chrétiens et des musulmans. La tombe de Nizām al-Dīn Awliyā' (1238-1325) à Delhi est visitée par des pèlerins musulmans, sikhs et hindous. Parfois les hiérarchies ou les administrations religieuses apprécient modérément le comportement sans exclusive des fidèles, même si les groupes ont chacun des manières spécifiques et ne pratiquent pas exactement de la même façon. Le Kailāsa désormais localisé au Tibet est un lieu de pèlerinage pour quatre religions (bön, bouddhisme, jaïnisme et śivaisme) : les dévots du bön en font le tour dans un sens, les autres dans le sens contraire.
Le *yatra* religieux est souvent peu différent de la manifestation de rue souvent contestataire. La marche du sel de Gandhi (1930) offre l'exemple d'un pèlerinage politique (cf. « Le mouvement national indien »).

3. *Math* ou *ashram* 'l'ermitage'.
"L'ermitage" tient dans l'hindouisme contemporain un rôle important lié à un imaginaire ancré dans les mythes de Rāma et des Pāṇḍavas (les cinq frères héros du *Mahābhārata*). L'ermitage du mythe est le lieu où les uns et les autres dans l'ascèse et la solitude ont médité et mérité leur destin royal ; il tient lieu de source spirituelle pour les individus. Ces ermitages littéraires ne sont pas seulement anciens. Le *Monastère de la félicité* de B. Chatterjee (publié en 1882), quasi contemporain de la

création du parti du Congrès (1885), décrit un de ces lieux littéraires de l'utopie non violente qui prépare des destins guerriers. De tout temps ont existé des ascètes, renonçants, etc. poussant plus ou moins le renoncement, la nudité en étant l'étape finale ; on le connaît depuis l'antiquité avec le jaïnisme. Parmi les vœux des renonçants, l'*ahiṃsā* 'non violence' vient en premier dans les rites brahmaniques : « Il doit se déplacer en évitant de faire souffrir ou de blesser aucune créature, il doit faire en sorte que toutes les créatures soient en sécurité auprès de lui, » etc. La religion populaire a aussi généré les *nāgā* 'ascètes nus' souvent violents dont beaucoup sont rattachés à des *ashram*.
Les *ashram* ou *math* (skr. *maṭha*) peuvent être traditionnels, c'est-à-dire adossés à une institution plus ou moins ancienne, ou créés récemment par un maître comme Rāmana Maharṣi à Arunacala ou aujourd'hui par Amma. Les gourous internationaux, dont le nationalisme est souvent atténué quand ils s'adressent aux Occidentaux, ont aussi leur *math* en Inde (Rājnesh-Osho à Pune) à moins qu'on les nomme *āśram*. Contrairement à la pratique ancienne, dorénavant certains *math* hindous traditionnels sont largement ouverts sur l'extérieur et leur vie interne, souvent chaotique, fait la une des journaux.[262] Ils comprennent en général quatre éléments, pas toujours regroupés :

- le temple de la divinité d'élection de la secte du maître spirituel.
- la résidence du maître (*mathadipati*) où, avec ses disciples, il travaille, médite, prie et reçoit en public ou en privé, souvent assis sur une peau d'antilope quand il s'agit d'un *śaṃkārācārya*, un maître de la tradition śaṃkarienne. Le maître accorde aussi son *darshan*, le don d'être vu, à ses fidèles du *math* ou à tous lors de ses tournées extérieures. Il a les insignes de la souveraineté (parasol, etc.) et, quand on lui reconnaît quelque sainteté, il est traité comme l'incarnation d'une divinité. Généralement, il est investi de son autorité par la communauté (*saṃpradāya*).
- la *pāṭhaśālā* 'salle de récitation' était le lieu où le Veda était récité ; la désaffection du Veda conduit à ce que la *pāṭhaśālā* se transforme en un lieu d'études public, avec bibliothèque, cours, etc, un lieu où l'on récite les textes de la secte, les hymnes (*stotra*) ; les femmes sont souvent bienvenues.
- le *guesthouse* 'hôtellerie' où résident les visiteurs.

Le *math* principal comprend parfois des sortes de succursales disposées sur l'ensemble du territoire indien. Le *math* est un lieu de religion ; il est aussi un lieu de référence sociale : certaines sectes castifiées sont liées à tel monastère et on y vient pour fêter les événements qui ponctuent la vie (naissance, etc.), pour poser une question triviale au *śaṃkarācārya* (le montant de la dot, etc.).
Depuis le 18e siècle, on sait comment certains de ces *math* sont organisés. Au 19e siècle les premières descriptions des " sectes " hindoues, en particulier celle de J. Warden en 1827 décrivant l'organisation de certains monastères ne manquent pas de noter, avec surprise et en condamnant le fait, que les ascètes pratiquent le commerce, ont des relations matrimoniales et des activités militaires. Ainsi sait-on comment les *nāgā*, des ascètes guerriers, occupent régionalement des positions dominantes dans le commerce de la soie à Bénarès. On peut multiplier les exemples : comme dans l'Europe médiévale, les monastères hindous, au moins depuis le 18e siècle, semblent bien insérés dans le tissu économique. Qu'en était-il vraiment avant le 18e siècle ? On l'ignore sauf à penser que les traités théoriques des brahmanes tel le *Yatidharmasamuccaya* 'Somme des devoirs des ascètes' de Yādavaprakāśa (peut-être 12e siècle) relevaient de la réalité, et non de la norme. On peut en douter. Comment, alors que ces ascètes sont, par excellence, ceux à qui l'on donne, pourraient-ils échapper à la tentation économique ? Pourvus de terres, échappant à l'impôt depuis l'époque moghole au moins, probablement bien avant selon le témoignage de l'*Arthaśāstra*, et percevant de l'impôt et des taxes sur *leurs* terres, les monastères sinon les individus sont à même d'accumuler les " divines richesses ".[263] Dans le " droit " social hindou, les ascètes, ainsi que les brahmanes, les étudiants et les femmes, ne payent pas d'impôt. On rappelle aux fonctionnaires britanniques que les dons reçus par les monastères ne sont pas imposables. Si un monastère abrite des hommes et des femmes qui, par définition, renoncent au monde (au siècle, disait-on), notamment au monde économique, dans les faits, ces monastères, comme les temples auxquels ils sont associés, sont pourtant en position d'exercer une activité économique (commerce, prêt, artisanat, etc.) à grande échelle. Même s'ils doivent se charger de l'administration de la vie religieuse locale, ils disposent de surplus d'autant que la vie religieuse n'occasionne pas que des dépenses : comme à Śṛṅgeri, Karnataka, jusqu'en 1960 au moins, le monastère exerce un contrôle sur le comportement individuel et celui des castes ; en cas de faute ou d'erreur, des amendes sont prévues et encaissées. Récemment,

si dans l'hindouisme national, les ascètes ont adopté la posture du renonçant pauvre, parfois en conservant leur dimension guerrière, cette pauvreté est personnelle, elle ne concerne pas l'institution. Des ascètes sans propriété personnelle peuvent donc vivre dans un cadre matériel riche, à côté des divines richesses. Ces monastères sont étudiés depuis le 19e siècle ; en dernier l'ouvrage de V. Bouillier *Itinérance et vie monastique* (2008) permet de connaître une partie du passé et surtout le présent d'institutions importantes du monde hindou.

Quelques mythes à propos de l'hindouisme.
La dimension politique et nationaliste donne à l'hindouisme sa couleur spécifique. C'est ce qui le fait se distinguer de toutes les formes de brahmanisme savant ou des religions populaires d'avant le 19e siècle. **Au sens strict, l'hindouisme est la religion du nationalisme hindou provenant de la nationalisation de l'héritage brahmanique** entamée pendant la seconde moitié du 19e siècle[264] et continuée au 20e à une autre échelle et avec d'autres moyens au 20e siècle. L'hindouisme est bien une invention moderne. Parallèlement, surtout récemment, le terme désigne de manière plus lâche toutes les formes de religion qui n'entrent pas dans les autres religions constituées (christianisme, bouddhisme, islam, etc.). Cet hindouisme général n'est pas accepté par tous : le livre de K. Ilaiah *Pourquoi je ne suis pas un hindou* (1996) montre que beaucoup d'Indiens ne se reconnaissent pas dans ce cadre. Ils préfèrent rester fidèles aux anciennes dénominations et se définissent par leur dieu de référence ou mieux par leur caste ou leur secte souvent castifiée, sans reconnaître la validité d'une dénomination générale. Un Lingāyat se dit Lingāyat et ne se reconnaît pas forcément comme hindou. Il y a bien des nuances dans le discours, lequel est changeant selon l'interlocuteur. De même, certains de ses adeptes considèrent l'Ayyavazhi 'le chemin du père' comme une religion spécifique tamoule ou pan-indienne (elle est circonscrite principalement à l'extrême sud du Tamilnad et du Kérala) remontant au 19e siècle ; il est vrai que l'Ayyavazhi possède ses propres écritures (dont l'*Akilattirattu Ammanai* écrit vers 1841 par H. Seedar), plusieurs milliers de lieux de cultes (les *nizhal thangal*), des pratiques[265], croyances et symboles spécifiques, etc. Malgré cela, aujourd'hui, dans les recensements, l'Ayyavazhi est compté parmi les 'hindu sects'.
Il est intéressant de noter que le fait d'appartenir ou non à l'hindouisme relève d'une décision politique et administrative (l'Ayyavazhi) ou juridique (cas de la mission Ramakrishna). Tout cela montre que « l'hindouisme » est un nom ambigu dont l'objet, s'il existe, est à contours flous et sujet à discussion.

Ceux qui ont adopté le fait que l'hindouisme est une religion et qui se déclarent hindous mettent souvent en avant quatre de ses caractères : il serait éternel, monolithique, tolérant et non prosélyte ; ces caractères le distingueraient des autres religions, notamment du christianisme et de l'islam. Que cela soit historiquement faux n'empêche pas beaucoup de croire en ce modèle complaisamment diffusé dans la population, même cultivée. D. N. Jha dans un article[266] qui lui a attiré les foudres des nationalistes a montré que ces idées communes ignorent l'histoire, relèvent d'un mythe moderne où se confondent politique et religion.
On prétend que[267] l'hindouisme est la plus ancienne de toutes les religions. C'est une idée fixe. Cette priorité se comprend en fonction de l'idée que ce qui vient en premier est à la fois plus noble, plus près de la source. L'idée est principielle : on l'affirme sans l'établir ni la vérifier. Nous avons déjà cité les premiers mots de Vivekananda au Parliament of Religions de 1893 (p. XXXX). *Sanātana-Dharma, An Advanced text-Book of Hindu religion and Ethics* ouvrage de 1940 publié par la Société théosophique d'Adyar dit la même chose sur un autre ton (il s'agit de la première phrase) : « La Religion fondée sur les Veda-s, le Sanātana-dharma[268], ou Vaidika-dharma, est la plus ancienne des religions vivantes, et demeure sans rivale dans la profondeur et la splendeur de sa philosophie. » De nombreux ouvrages répètent la même antienne alors que leurs auteurs ne connaissent pas les autres religions, leurs textes et leurs langues. C'est le cas du récent *Hinduism, An Introduction*, 2010. Ces textes n'ont pas de prétention universitaire et s'adressent en priorité à un public indien suffisamment éduqué pour lire en anglais et soucieux de connaître sa religion. Beaucoup de revues et journaux contemporains disent la même chose (ainsi que le courrier des lecteurs). Il n'est pas difficile de montrer le caractère étranger du mot *hindu*, l'usage d'abord non religieux de ce terme

dans les milieux musulmans et son acclimatation récente (à partir du 19e siècle) en Inde. Quand on examine les termes *hindu* et *hinduism*, le fait que *hindu* ne soit pas un mot sanskrit interroge. Alors qu'ils montrent le caractère récent de la synthèse hindoue, il faut trouver aux mots antiquité et noblesse. C'est ainsi que V. D. Savarkar, un des principaux théoriciens de l'*hindutva* 'l'hindouité' explique les choses. Il part du fait que dans certaines conditions historiques le *s* du sanskrit correspond à un *h* dans le vieux-perse ; le fait est indéniable. Mais hors de tout contexte historique, il utilise le fait pour donner à *hindu* (qu'il interprète à juste titre comme dérivé de Sindhu[269]) des acceptions politiquement et géographiquement avantageuses : Sindhu désigne alors à la fois le fleuve nommé Indus et l'Océan du Golfe du Bengale. « Et donc l'épithète Sindhustan évoque l'image de notre patrie dans son entier : la terre située entre Sindhu et Sindhu : de l'Indus à la mer. » (Savarkar 1969 : 32). Il n'est pas sûr que l'Inde du sud se reconnaisse dans cette définition...
Le singulier de l'expression *sanātanadharma* 'Loi éternelle', nom officiel de l'hindouisme contemporain, est utilisé pour montrer le caractère monolithique, doctrinalement uniforme de l'hindouisme lequel serait fondé sur le Veda. Sans toujours le vouloir, dans la volonté de définir qui est propre à beaucoup de chercheurs occidentaux, ces derniers ont souvent accrédité cette idée. C'est ainsi que B. Smith définit l'hindouisme comme « la religion des hommes qui créent, perpétuent et transforment les traditions en arguant leur légitimité de l'autorité des Vedas ».[270] Il semblerait que cette définition vise à mettre hors jeu le bouddhisme et le jaïnisme. Mais, hors la période "védique", les cultes et les doctrines ne sont jamais fondées exclusivement sur le Veda. L. Renou dans « Le Destin du Véda dans l'Inde » montre à l'envi la diversité des attitudes envers le Veda à l'intérieur du brahmanisme ; phrase célèbre, il écrit : "Même dans les domaines les plus orthodoxes, il arrive que la révérence au Veda soit un simple « coup de chapeau », donné en passant à une idole dont on entend ne plus s'encombrer par la suite."[271] Et l'auteur n'a pas de peine à montrer qu'un grand nombre de sectes traditionnelles ont rejeté le Veda, à commencer par les Lingāyats. Même les œuvres considérées aujourd'hui comme relevant du brahmanisme, telles les *Yogasūtra*, *Yogabhāṣya* et les *Sāṃkhyakārikā* si elles ne rejettent pas formellement le Veda, l'ignorent simplement et n'en ont pas besoin. Le Nyāya reconnaît une autorité au Veda, mais considère celui-ci comme une sorte d'anthologie ouverte des sages des temps anciens. Les Āgamas et Tantras du début du second millénaire constituent un Canon rival du Veda. Aussi bien aux plans textuel que pragmatique, depuis longtemps le Veda n'est plus, au mieux, qu'une simple référence.[272] Les formes diverses du viṣṇouisme, du śivaïsme, du culte de la Déesse (alias le 'śaktisme') sont des religions réelles qui largement se construisent indépendamment du Veda lequel, parce qu'en sanskrit archaïque, demeure toujours incompréhensible aux brahmanes et a fortiori à la très grande majorité de la population. La *Bhagavadgītā*, qui parfois est considérée dans l'hindouisme contemporain, comme le ou un texte de référence de l'hindouisme, voire comme sa Bible (Viśvanathan 87), dit sans ambages : « Les Veda ont pour objet le monde sensible : tiens-toi en dehors de ce monde, Arjuna ».[273]
Un autre thème est celui de la tolérance. En général, on attribue sa paternité à Rāmakrishna. Celui-ci citait souvent le vers du *Ṛgveda* I.164.46c disant, non sans ambiguïté « Les prêtres nomment diversement le Dieu unique ». Il allait répétant que Dieu est partout le même et que les hommes, en lui attribuant des noms différents, ont fait de ce Dieu unique des dieux différents et concurrents. Il en concluait que " l'Inde a toujours été le pays de la tolérance " et après lui, cette idée s'est accréditée avantageusement dans le pays. On a montré depuis que la tolérance est d'abord une notion contemporaine. En fait les pays indiens ont, comme les autres, connu des épisodes intolérants de la part des adeptes de toutes les religions dominantes ou concurrentes : historiquement, il y a des victimes qui se font entendre (les hindous notamment) et d'autres que l'on entend moins (les jainas par exemple persécutés par les śivaïtes). Il demeure que l'hindouisme contemporain est persuadé d'avoir été et d'être une religion tolérante. Quant au caractère unique de Dieu, c'est, malgré l'existence de dieux multiples, devenu un leitmotiv dans tous les milieux, surtout devant des étrangers car il y a une plus-value accordée au monothéisme. C'est aussi une tendance de fond de l'hindouisme populaire. C'est ainsi que les villageois de caste pallar (Tamilnad) tiennent Alagar[274] comme Dieu suprême à moins que ce soit Śiva, mais, ainsi que le note R. Deliège " À vrai dire, la question ne présente guère d'intérêt pour eux et toute conversation à ce sujet se termine invariablement par des considérations du style : « Après tout, il n'y a qu'un seul Dieu, c'est nous qui

lui donnons des noms différents »."[275] Cet hindouisme populaire ne brille pas par sa profondeur théologique ou doctrinale ; en revanche il est souvent plein de ferveur, de vie, de politique, de force, même si la croyance forte ne prouve rien d'autre que sa propre force.[276]
Le non prosélytisme supposé de l'hindouisme s'inscrit en tant que réaction au prosélytisme assuré (mais ancien) de l'islam et celui plus récent du christianisme. Indéniablement l'islam, dans des conditions mal connues, sait attirer, surtout dans les premiers siècles de sa présence, une minorité importante des populations de l'Hindoustan. Le prosélytisme chrétien est plus connu s'il connaît moins de succès ; au 19e siècle il touche surtout les basses castes et les "tribus". La question des conversions fait depuis longtemps problème : l'enracinement dans une caste fait que changer de religion entraîne des conséquences sociales dramatiques pour l'individu. *Smrti Chitra* 'Esquisse de souvenirs'[277] raconte les affres de Lakṣmibai Tilak (1869-1936) quand son mari brahmane N. V. Tilak se convertit au christianisme. C'est la raison pour laquelle les conversions ont souvent été massives et spectaculaires ; la caste en était plutôt renforcée. On ne sait pas bien comment cela s'est passé pour les conversions à l'islam. En revanche, on connaît la conversion au christianisme des Nadars du Travancore (Kérala) au 19e siècle et celle de la caste mahar au bouddhisme due à l'appel de leur leader Ambedkar le 14 oct. 1956. Ces faits récents ont frappé les imaginations. La présentation nationaliste est celle d'un passé uniformément et impeccablement hindou que seraient venus perturber les missionnaires de tous ordres. Il s'agit d'un mythe nationaliste : en fait **on ne connaît aucune région indienne dans aucun temps où une seule religion ait été pratiquée**. L'antiquité du mazdéisme, du bouddhisme, du christianisme, sans parler des religions tribales, des nomades, et le développement de religions récentes comme le bahaïsme (dont il existe un temple spectaculaire à Delhi, le Lotus Temple construit en 1986) dans les pays indiens ne sont pas à démontrer. La science tient aussi le védisme comme une religion importée dans les pays indiens, même si le fait est dénié par les nationalistes et dorénavant par la population en général pour qui l'éternité du Veda est ainsi couplée à l'éternité de l'Inde. À la suite du védisme, le brahmanisme est anciennement une religion socialement conquérante pendant les premiers millénaire AEC et EC dans l'Inde continentale et outremer. Les Indiens du sud, particulièrement les Tamouls, ont résisté à cette brahmanisation et y répondent au 19e siècle par un nationalisme spécifique. Le prosélytisme "hindou" est tel au 17e siècle que l'empereur Shāh Jahān doit instaurer un bureau des conversions pour faire face au problème. Le prosélytisme hindou au 19 siècle aussi est indéniable : l'Ārya Samaj a même inventé un nouveau rituel nommé *śuddhī*, dérivé du mot sanskrit signifiant 'pureté', afin de (re)convertir les musulmans à leur hindouisme supposé originel (Clémentin-Ojha 1994).[278]
La tolérance liée à la non violence supposée de l'hindouisme est un autre mythe diffusé et en Inde et en Occident où l'Inde, contre toute évidence, est supposée être le pays de la non violence. Dans l'antiquité, il est clair que l'*ahiṃsā* est fortement (le bouddhisme), très fortement (le jaïnisme) inhérent à des courants religieux majeurs. On sait aussi que le brahmanisme épouse, au prix d'une forte mutation, les valeurs de la non violence d'origine ascétique. Le fait a été bien montré par M. Biardeau. En contrepoint, nous avons vu que, moins connus, aux marges des sectes de l'hindouisme, des ascètes nus, les *nāgā*, pratiquent une violence à la fois intersectaire et anti-musulmane. Pendant la période coloniale a lieu la mutation politique de ces groupes.[279] Les Britanniques tentent de désarmer des armées de renonçants mercenaires, lesquels sont en rapport avec des *ashrams* et existent depuis environ 1750. Avec la *pax britannica* datant de 1872, beaucoup de ces *nāgā* doivent renoncer à leur militantisme guerrier et même militaire. Les renonçants violents s'organisent alors dans de nouvelles institutions comme l'Ashram Bharat 'L'Inde ermitage'. Quand en 1882, Bankim Chandra Chatterji publie en bengali *Anandamath* 'Le Monastère de la félicité' le roman du rêve nationaliste,[280] il transpose en utopie politique libératrice et en résistance à "l'occupant" (musulman ou anglais) la révolte inorganisée des renonçants violents. C'est dans ce milieu et dans le terreau de ces *ashrams* que s'est développé le nationalisme hindou non séculier, aussi bien l'*ashram* de l'amour de Gandhi (d'après *Premāśram*, nom d'un célèbre roman de Premchand) que l'*ashram* de la haine de V. D. Savarkar.[281] Aurobindo Ghose (1872-1950), avant de devenir le mystique que l'on connaît, est un des ces renonçants politiques violents. Réfugié en 1910 à Pondichéry, alors français, il peut créer dans les années 20 un *ashram*. Dans son trajet personnel, du nationalisme militant au mysticisme ardent, on retient souvent la dimension du mystique pratiquant le "yoga" et l'on oublie ses écrits

militants : or dans *The Doctrine of Passive Resistance* (publié en 1948), un texte demeuré célèbre en Inde, Aurobindo explique que la lutte sociale peut parfois devenir une guerre et qu'il n'y a pas alors lieu de s'abstenir de verser du sang et de pratiquer la violence ; il s'appuie religieusement sur la *Bhagavadgītā*, le texte où Kṛṣṇa explique à Arjuna combien il est nécessaire de tuer tous ses ennemis, fussent-ils ses cousins et ses maîtres. Aujourd'hui ces ascètes combattants, à la frontière poreuse du politique et du religieux, continuent à être bien présents : on les rencontre aux *kumbhamela*, ces énormes pèlerinages. Leur campement est gardé par quelques-uns des leurs, nus, mais armés de mitraillettes. Leur violence devenue principalement antibritannique au 19e est depuis l'indépendance dirigée contre le monde musulman, contre tous ceux qui, à tort ou à raison, leur apparaissent comme « anti-hindous ».[282] En tout cas il est clair que faire de l'hindouisme une religion tolérante et paisible, un caractère qui le distinguerait de l'islam et du christianisme, ne tient pas. De nombreux textes du brahmanisme, depuis la *Bhagavadgītā*, ont valorisé la violence tandis que son usage est attesté de manière récurrente dans la pratique des renonçants. Philosophiquement, si le jaïnisme et le bouddhisme ont inscrit l'*ahiṃsā* au coeur de leur philosophie, la violence du discours de Śaṃkara quand il dénonce ses adversaires est tout à fait exemplaire. Bien entendu, l'idéologie de l'*ahiṃsā* n'a pas empêché les souverains bouddhistes et jainas de faire la guerre, comme les rois chrétiens pourtant tenants de la religion d'amour. Même les Dalaï Lamas ont une armée et font la guerre à certaines lignées bouddhiques, voire à des royaumes voisins : en 1644, une armée commune aux Khan Mongol et au Dalaï Lama envahit le Bhoutan où elle est vaincue par les troupes du *shabdrong*, le souverain local.
Cette vérité historique, discutée dans ces détails, mais indiscutable en général, est connue en Inde par le monde savant, une minorité. Sinon, le monde national indien et nationaliste hindou tient pour acquis ces quatre caractéristiques. C'est un mythe comme le monde indien en a toujours sécrété. C'est un mythe, et c'est en grande partie le présent de l'Inde, y compris dans le domaine politique qui n'est jamais séparé du religieux. On voit que ce passé imaginaire constitue le présent de l'hindouisme national. Par ailleurs, c'est un mythe qu'il ne fait pas bon dénoncer, y compris en Occident.

Concernant la naissance du fondamentalisme hindou, l'historien Dh. N. Jha insiste sur la responsabilité des spécialistes occidentaux qui ont étudié les formes anciennes des religions indiennes en dehors de leur contexte historique et social aux 19e et 20e siècles. Ils ont en effet leur responsabilité, mais voir les Mircea Eliade ou Wendy Doniger comme ultimes responsables du fondamentalisme hindou est éminemment abusif. Des études menées notamment par Ch. Jaffrelot permettent de connaître ses origines et son développement.[283] Deux événements en sont les marqueurs : l'affaire de la mosquée d'Ayodhya (1992-93) : celle-ci est construite par Bābur en 1528 en un lieu dont des hindous disent aujourd'hui qu'il était à la place du temple, lieu exact de la naissance de Rāma ; après des centaines de morts et à la suite d'une intense mobilisation, la mosquée est détruite le 6 déc. 1992. Les fouilles réalisées sur place ultérieurement ont montré qu'aucun temple n'avait jamais précédé la mosquée... Par ailleurs, en 2002, des émeutes antimusulmanes organisées avec la participation de l'administration de l'état du Gujarāt provoquent la mort de plusieurs milliers de musulmans.[284] Cet hindouisme qui se veut radical et fondamental est piloté par la *Vishva Hindu Pariṣad* 'Association hindoue universelle', créée en 1964 et héritière de mouvements de l'époque coloniale.[285] Elle est animée principalement par des renonçants d'origine non brahmanique et prône la constitution d'un état hindou : les non hindous sont de mauvais Indiens, qui doivent soit revenir à la religion de leurs pères, soit partir, soit être éliminés. Ces formes extrémistes, qui correspondent tout à fait à ce que l'on trouve au Pakistan, sont évidemment instrumentalisées par les partis politiques : pratiquant un actif service social auprès des pauvres, leurs mots d'ordre simplistes sont aussi porteurs des rêves des communautés.

Quelques symboles ambigus de l'hindouisme : la vache et la Déesse-mère.
Dans l'excellent *Tintin au Tibet* (1962), Hergé met en scène la "vache sacrée". En France, c'est souvent avec cet ouvrage, *Le tour du monde en quatre vingt jours* de Jules Verne et les romans de Kipling que les enfants apprenaient l'Inde. Il est vrai que la vache a été parmi les brahmanes védiques un animal

idéologiquement important tandis qu'au sein de ce peuple de pasteurs dont les brahmanes étaient les prêtres, la vache avait une importance économique majeure. Le Veda dans son ensemble et des ouvrages de médecine et de diététique comme la *Caraka-Saṃhitā* (en grande partie avant le 5e siècle EC)[286] ne sont absolument pas végétariens ; le bouddhisme des origines, sans promouvoir la consommation de viande, n'y est pas hostile dans son principe. Les choses changent avec le développement des valeurs de l'*ahiṃsā* 'non violence' : les brahmanes, pendant la première moitié du premier millénaire, deviennent végétariens. Ils deviennent consommateurs des produits de la vache, mais non de la vache elle-même. En dehors des brahmanes, la religion de la *bhakti* 'dévotion aimante' développe une adulation envers la vache. Kṛṣṇa est un bouvier et l'amour envers les vaches et les bouvières est le prototype de l'amour divin.

Bas-relief de la grotte dite de Govardhana à Mahabalipuram (Tamilnad)

Ce végétarisme n'a rien de diététique, il est purement lié à la valeur de l'abstinence : comme le dit Manu,[287]

> « Ce n'est pas un défaut que de consommer de la viande, de boire du vin ou d'avoir une activité sexuelle : c'est là l'activité normale des créatures ; mais s'en abstenir procure de grands résultats.»

Cela ne valait alors que pour les brahmanes, certains ascètes et dévots : un roi végétarien, sexuellement continent et pacifique aurait été une calamité. Entre autres choses, cette valorisation du végétarisme et de la vache a été nationalisée au 19e siècle et aujourd'hui le végétarisme fait partie de la sanskritisation, c'est-à-dire de la stratégie de promotion sociale.[288] L'enjeu social de l'abattage des vaches est connu depuis le 16e siècle et oppose des musulmans à certains brahmanes. Ce n'est que vers 1880 que l'abattage des vaches commence à être un grave sujet de controverse entre les néo-hindous et les musulmans : **l'hindouisme naissant embrasse la cause de la vache quand le brahmanisme est nationalisé**. La 'vache sacrée' devient un symbole de l'opposition aux Britanniques mangeurs de vache, puis de la lutte pour l'indépendance ; simultanément, elle devient le thermomètre des relations entre les hindous et les musulmans. Car consommer de la vache en Inde concerne les musulmans, les chrétiens et les basses castes. Or la vache est par excellence celle qui donne ; selon l'expression de Gandhi, " elle est un poème de compassion "[289] ; la tuer, c'est faire injure à Gaumata 'Mère-vache', c'est-à-dire à la mère-vache universelle.

La relation entre les sociétés indiennes et les animaux, via la médiation des textes du brahmanisme, du bouddhisme et du jaïnisme,[290] a toujours été particulière : le principe en est l'unité du vivant. Pour des brahmanes et les franges de la population qui ont accès à la culture cultivée, chacun est placé sur une filière des êtres : si j'habite une forme humaine aujourd'hui, j'ai pu antérieurement être

un animal et je ne suis pas sûr d'échapper à cette condition dans une prochaine vie. Même si ces conceptions ne sont pas générales, elles courent dans le brahmanisme et le bouddhisme en fonction de la notion de *karma*. Cette idéologie, originellement non universellement partagée, a diffusé dans toutes les sociétés indiennes depuis que la littérature sanskrite est disponible. Le *Code de Manou* (chap. XII) dresse la liste fantastique des renaissances futures :

> « Apprenez maintenant, complètement, pour quelles actions commises ici-bas, l'âme doit, en ce monde, entrer dans tel ou tel corps. Que le Brâhmane qui boit des liqueurs spiritueuses, renaisse sous la forme d'un insecte, d'un ver, d'une sauterelle, d'un oiseau se nourrissant d'excréments, et d'un animal féroce. Le Brâhmane qui a volé *de l'or* passera mille fois dans le corps d'araignées, de serpents, de caméléons, d'animaux aquatiques, et de vampires malfaisants. »[291]

Tous les animaux semblent n'exister que comme moyens d'expier les fautes et manquements de l'animal humain. Par ailleurs la doctrine de compassion issue du bouddhisme, la non-violence promue par le jaïnisme, le végétarisme inhérent à la condition brahmanique depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'association d'un animal à chaque dieu de l'hindouisme (le rat à Gaṇeśa, l'aigle à Viṣṇu, le lion à la Déesse, le taureau à Śiva, etc.), tout cela conduit à des comportements anciens et récents surprenants tels que l'existence de maisons de retraite pour les vaches du 3e âge, les refuges (jains) où des animaux devenus inutiles (*pinjrapole*) sont soignés jusqu'à leur mort naturelle, l'hôpital des oiseaux de Delhi (rattaché au temple jaina en face du Fort Rouge), le temple des rats à Deshnoke (près de Bikaner, Rajasthan), les funérailles d'un singe mort d'accident etc. Les animaux sauvages, même dangereux, ne sont souvent pas très éloignés des villes : les hyènes et les loups dans la grande banlieue de Delhi, les léopards et la faune sauvage d'un parc naturel (Sanjay Gandhi National Park) aux portes mêmes de Mumbai (Bombay), etc.[292] Les plus grands animaux (tigres, lions, ours, éléphants, crocodiles, rhinocéros), même si aujourd'hui leur existence est menacée, ont survécu dans un espace qui depuis longtemps est densément peuplé. Il y a donc des manières particulières de « dire, penser et représenter l'animal » en Inde.[293] C'est la valeur symbolique et politique de la vache qui retient souvent les regards contemporains. Comme souvent, la relation entre les animaux et les hommes exprime fortement le monde des représentations humaines. L'importance symbolique de la vache aux yeux des anciens brahmanes est indéniable. Au 19e siècle, la nationalisation du brahmanisme amène la nationalisation de ce symbole, connu dans nos pays à travers l'expression 'vache sacrée'. Ce faisant, on ignore que les rājas avaient érigé le cheval en symbole de leur condition et cela depuis l'époque védique (Swennen 2004). La poésie védique résonne des louanges aux chevaux et l'*aśvamedha* 'sacrifice du cheval' est le rituel par excellence des rois. Ultérieurement, même si le cheval se reproduit mal dans l'Inde des moussons, notamment pour les Rajputs qui sont des cavaliers, le cheval est, comme la vache pour les brahmanes, attaché au statut des rois et des guerriers en général. Les chevaux de race marwarie sont très estimés et les Rajputs les ont entraînés pour le combat.[294] Le fait qu'on associe l'Inde à la vache sacrée et non au cheval sacré montre quelles valeurs et quels hommes ont construit le nationalisme indien.

La vache est depuis longtemps assimilée à l'Inde mère universelle et à la Déesse. La Déesse et la Mère sont toutes deux des figures majeures du brahmanisme. Durgā, Parvatī, Lakṣmī sont des déesses à part entière dans le brahmanisme ancien et récent, royal ou ascétique ; simultanément elles sont les parèdres des dieux majeurs, Śiva et Viṣṇu. Mais dès le premier millénaire, on représente la Déesse seule, sans être associée à un Dieu. À Mahabalipuram, face à un Viṣṇu dormant de son sommeil yogique, il y a Mahiṣāsuramardinī, '[La Déesse] tueuse du Démon Buffle' :

Mahiṣāsuramardinī à Mahabalipuram (Tamilnad)
époque des rois Pallava, VIIe siècle.

Montée sur un lion, la Déesse tient en ses multiples mains les armes dont elle va frapper le Démon-Buffle qui recule déjà. Ici elle s'apprête à le tuer ; parfois, on la représente en train de le tuer (temple de Vaidyanātheśvara, Talakadu, Mysore) ; parfois, elle est assise ou debout sur la tête coupée du démon (temple d'Airavateśvara à Darasuram, Tamilnad). La perspective de ces statues anciennes est cosmique : le démon-buffle représente l'entropie qui perpétuellement grandit avec la vie ; nécessairement cette croissance entraîne une descente, l'*avatāra*, d'un Dieu ; le plus souvent, il s'agit de Viṣṇu qui prend une forme (le Sanglier, le nain, etc.) pour tuer l'Asura en général doué de pouvoirs qui confinent à l'immortalité. L'issue est toujours favorable au Dieu, mais inexorablement l'Asura revient, sous une autre forme, souvent aidé par Brahmā. Mais ici, c'est la Déesse qui s'oppose, vainc et tue. Quelques siècles plus tard, aux marges du tantrisme philosophique brahmaniste ou bouddhiste, ce mythe prend place au sein de la polarisation sexuelle de la divinité. Elle est le féminin qui monopolise l'activité dans le monde, elle est Śakti, l'Énergie toute-puissante au dessus d'un Dieu au yoga impeccable et lointain. C'est elle qui, terrible et bienfaisante, est interprétée dans les religions populaires : sous un nom ou un autre on lui sacrifie le buffle.
Lorsque vient le temps des espérances puis des luttes nationales, c'est tout naturellement la Déesse qui est la référence, elle est la Bharatmata 'la Mère Inde'. C'est dans les chants patriotiques qu'apparaît le thème très chargé d'émotion de la mère Inde, par exemple ceux dus à Dwijendralal Roy (1863-1913) :

« Le jour où tu émergeas de l'océan bleu, Mère Bharatavarsha,
Le monde surgit dans une telle clameur de joie, une telle dévotion, Mère! »

Le buffle est britannique quand Lakṣmibai arbore son sabre (1857-58) ; il est musulman quand certains définissent l'Inde pure (B. Chatterjee, 1882 dans *Le monastère de la félicité*) ; il est tout ennemi réel ou fantasmé des nationalistes. Car, sous des formes diverses, tout le monde est nationaliste en Inde.[295]

La déesse Bharat (Inde)
au Bharat Mata mandir 'Temple de la Mère Inde'
inauguré par Indira Gandhi en 1983
Haridwar (Uttar-Pradesh)

La Déesse-Inde est donc la forme politiquement recyclée de Devī, la Déesse. C'est elle qu'on voit ci-dessus telle que représentée dans le temple de la Déesse Inde à Haridwar. La figure de la Déesse est particulièrement complexe dans le brahmanisme [296] : la Déesse Inde hérite de cette complexité et est modifiée aujourd'hui après plus d'un siècle d'exploitation politique.

a) D'un côté, la Déesse est mère de tous les enfants de l'Inde ; elle est la mère-patrie, la "Matrie". Et cette Déesse est invincible ; elle tue l'Ennemi et les ennemis, elle tue tous les buffles historiques. Elle est violente et victorieuse.

b) De l'autre c'est une jeune femme dont la virginité innocente a été violée par les étrangers. Ces derniers sont les musulmans (principalement), les Britanniques ; depuis quelques décennies, s'y ajoutent les chrétiens, l'Occident dans son ensemble, l'Amérique[297], etc. La Déesse est une victime outragée. Cet aspect des choses est alimenté par le ressenti de l'histoire du dernier millénaire : l'islamisation et les défaites militaires des rājas, la colonisation et la défaite face aux Britanniques, la partition, la défaite militaire de 1962 face à la Chine, l'affaire du glacier de Kargil quand les Pakistanais ont pu s'installer sans que les Indiens s'en rendent compte, etc. : tout est interprété dans le sens d'une Déesse constamment blessée. Elle est violée et vaincue.

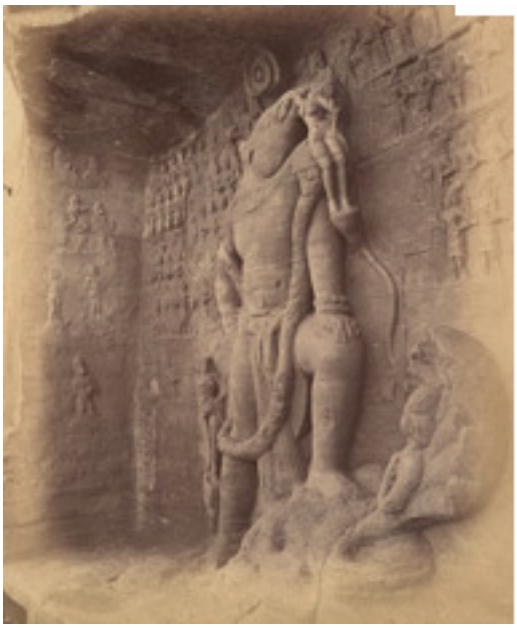
c) Il est évidemment possible de passer de la Déesse tueuse à la Déesse blessée, puisque c'est la même Déesse. Par ailleurs, la pureté de la Déesse suppose l'existence d'impuretés. On imagine bien que les impuretés sont tous les éléments ressentis comme étrangers. Pourtant, il faut rappeler que si dans les rituels de type *pūjā*, on offre du pur à la divinité, dans les rituels védiques de type *yajña*, on sacrifie - souvent avec mise à mort - un substitut de soi, sous la forme d'un animal, et même d'un homme. Le culte non brahmaniste de la Déesse s'accompagne de la mise à mort du buffle. Il y a anciennement différents cultes, dont certains peuvent être facilement sollicités pour justifier religieusement un activisme politique éventuellement - mais non nécessairement - violent.

d) la Déesse est aussi la référence de nationalismes non indiens ; c'est particulièrement la cas de la Déesse tamoule, hostile aux brahmanes, au hindī, etc. L'étranger ce sont les brahmanes, le sanskrit, les Aryas, l'Inde du nord non dravidienne, etc.

Bharatmata 'La Mère Inde' est dorénavant une divinité, peut-être la divinité la plus sacrée du panthéon de l'hindouisme. C'est avec elle que Indira Gandhi a un tête-à-tête intime de plusieurs heures en 1983 dans son temple de Haridwar où elle a sa statue.[298] Ce temple de Bharatmata à Haridwar n'est pas le seul ni le premier ; en 1936, alors que l'Inde n'était pas indépendante et que l'indépendance n'était pas acquise, M. K. Gandhi inaugurait un *Bharatmatamandir* à Varanasi (Bénarès, Vidyā pitha campus). Il y en a bien d'autres, fréquentés par les leaders politiques et les maîtres religieux (Amma au temple de Nellore, Andhra-Pradesh, etc.). On trouve même des

Bharatmatamandir à l'étranger (par exemple à Brampton, Ontario, Canada). Le recyclage de la Déesse dans la " Matrie " permet de construire une image de la nation dont le fondement est très émotionnel, lié au cœur et au corps. Émotion et sentiment remplissent les discours religieux, politiques et historiques contemporains. Et il n'y a pas loin de l'émotion violente à l'émotion de la violence récupérée par les partis politiques de la droite chauvine et nationaliste. Bharatmata est une forme de Durgā, la flamboyante tigresse féroce envers ses ennemis aussi bien que la tendre mère envers ses dévots.

L'hindouisme qui s'invente en permanence réagit aussi à la science des Anglais, à la science universelle. C'est ainsi que depuis le début du 19e siècle, on peut noter comment la représentation de la Terre a évolué sous l'influence des connaissances scientifiques. Avant cette date la cosmologie indienne traditionnelle comprend deux aspects :
a) un discours cosmologique : il est fixé, avec des variantes, dans les *Purāṇa* (peut-être vers le 5e siècle EC) et est adopté un peu partout. C'est ainsi que dans le commentaire du *Yoga-Sūtra* (III.26), l'auteur décrit au 6e siècle (?) comment la Terre est un disque sur lequel reposent en alternance des continents et des océans circulaires. Au centre de ce cercle, le Mont Meru est un *axis mundi*. Sur ces continents (des 'îles') vivent des êtres de statut divers, les hommes vivant sur le Jambūdvīpa 'L'île du jambosier'.[299] Cette cosmologie, plus ou moins adoptée dans le bouddhisme et le jaïnisme, donne lieu à des peintures, etc. On peut en voir par exemple dans le grand temple jaina de Bombay et dans l'ouvrage de C. Caillat, *La cosmologie jaïna* (1981).
b) la représentation mythologique. Cette Terre est la déesse Bhū (Bhūdevī) et elle est particulièrement représentée dans le mythe où Viṣṇu sous forme de sanglier (Varāha) sauve la Terre qui se perd dans les Océans. Avec son groin, Viṣṇu-Sanglier dispose la Terre sur son bras gauche. Cette déesse Terre est alors représentée sous la forme d'une belle jeune femme. Certaines de ces sculptures comptent parmi les plus belles de l'art indien.



Varāha, ramenant la déesse Terre du fond de l'océan après qu'il a vaincu Hiraṇyākṣa.
À gauche, la grotte d'Udayagiri (Madhya Pradesh ; début du 5e siècle ?),
à droite un dessin à colorier contemporain.

Mais à partir du 19e siècle on sait que la Terre n'est pas plate, qu'elle est un globe ; on intègre alors ce savoir scientifique dans la représentation traditionnelle. Bhūdevī ou Śrī sont remplacées par *bhūgola* 'la boule Terre' posée en équilibre sur le groin du sanglier. Bientôt sur le globe on dessine la carte scientifique du monde et c'est évidemment l'Inde qui en est le centre. Au 20e siècle, le culte de la Mère-Inde se confond avec cette représentation traditionnelle, mais revue.

« Pourquoi je suis un hindou. »

Au moment de l'accession à l'indépendance, les écrits politiques de M. K. Gandhi sont très nombreux. Un certain nombre d'entre eux sont par la suite réunis sous le titre de *Hindu Dharma* « La religion hindoue ». On y lit une tentative de définir l'hindouisme à ce moment où l'Inde et l'hindouisme conscients d'eux-mêmes se constituent. Ces écrits représentent les opinions du grand homme de l'époque. Indépendamment de ce qu'affirme Gandhi, il est remarquable qu'il sente le besoin de dire « pourquoi je suis un hindou » : s'il en est ainsi, c'est que cela ne va pas de soi, qu'il n'y a pas d'institution hindoue qui ait jamais pensé à le faire. Auparavant il n'y a pas dans le brahmanisme et l'hindouisme d'équivalent du Credo où le chrétien dit ce en quoi il croit : « Je crois en Dieu... » ; à l'origine, la confession de foi consistait en les réponses du catéchumène à trois questions posées le jour du baptême ; par la suite, les multiples églises chrétiennes ont rédigé des confessions de foi et le Credo est devenu une des principales prières du christianisme. Rien de tel dans le brahmanisme où les objets de croyance et les dogmes à leur égard sont ignorés jusqu'à l'époque moderne. L'idée de s'égorger en raison de la transsubstantiation ou de la consubstantiation est impossible en Inde.[300] Cette confession de foi de Gandhi est donc une nouveauté et montre marginalement que l'hindouisme est la religion de ceux qui veulent définir l'hindouisme... Le chapitre introductif s'intitule « Why I am a Hindu ».

> (...) Il est donc nécessaire, une fois pour toutes de définir clairement ce que pour moi signifie le *sanatana Hinduism.* J'utilise *sanatana* dans son sens naturel [i.e. éternel, n.d. T]. je m'appelle *sanatani* hindu parce que
>
> 1. Je crois en les Vedas, les Upanishads, les Puranas et tout ce qui vient sous le nom de "Écritures hindoues" et par conséquent en les *avatars* et la renaissance,
> 2. Je crois dans le *varnashrama dharma*[301] dans ce sens que je crois être strictement védique, mais non dans le sens populaire et grossier
> 3. Je crois en la protection de la vache dans un sens plus large que le sens populaire.
> 4. Je n'ignore pas la validité (*I do not disbielieve*) du culte des idoles.
>
> Le lecteur aura remarqué que je me suis volontairement retenu d'utiliser le mot 'divin' pour ce qui est de l'origine des Vedas et d'autres Écritures.[302] Car je ne crois pas en la divinité exclusive des Vedas. Je crois que la Bible, le Coran, et le Zend-Avesta sont tout autant divinement inspirés que les Vedas. Ma croyance en les Écritures hindoues ne fait pas que j'accepte chacun de leurs mots ou de leurs phrases en tant qu'inspiration divine. Et je ne prétends pas avoir une connaissance de première main de ces livres magnifiques. Mais je prétends connaître et sentir les vérités de l'essentiel des Écritures. Je ne me sens pas lié par aucune interprétation, quand bien même elle serait savamment fondée, si elle offense la raison ou la morale. Avec force je répudie la prétention (s'ils en font montre) des Shankaracharyas et des Lettrés (*shastris*) à donner une interprétation correcte des Écritures hindoues. Au contraire, je crois que notre connaissance actuelle de ces livres est chaotique au plus haut degré. Je crois dans cet aphorisme hindou selon lequel nul ne peut prétendre connaître les Traités s'il n'a pas atteint la perfection de l'innocence (*ahimsa*), la vérité (*satya*) et le contrôle de soi (*brahmacarya*), et s'il n'a pas renoncé à toute acquisition ou possession de richesses. Je crois en l'institution des *gurus*, mais en cet âge des millions d'hommes doivent aller sans *guru*, parce que c'est une chose rare de trouver la combinaison d'une pureté parfaite et d'une connaissance parfaite. Mais il ne faut pas désespérer connaître la vérité de sa propre religion, parce que les fondamentaux de l'hindouisme comme de toute grande religion sont immuables

et aisément compréhensibles. Chaque hindou croit en Dieu et en son unicité, en la renaissance et en le salut. Mais ce qui distingue l'hindouisme de tout autre religion c'est la protection de la vache, plus que le *varnashrama*. »[303]

Ce texte écrit en anglais s'adresse alors à un très faible pourcentage de la population du pays. Car si Gandhi fait appel aux masses et les constitue en tant qu'acteurs majeurs de la vie politique du pays en formation, il demeure un homme qui a fait son droit en anglais, manie mieux l'anglais que le hindī, etc. Ici il s'adresse à une classe nouvelle, la nouvelle élite dirigeante du pays, qui depuis quelques dizaines d'années débat pour savoir ce que sont ou seront *India*, *Indian*, *Hindu*, etc. Il est notamment remarquable de voir que Gandhi se reconnaît dans des **valeurs** qu'il pense **universelles** (*ahiṃsā, satya, brahmacarya*) alors que la notion brahmaniste des *varṇa* et des *āśrama* était fondée, non sur des valeurs, mais sur des comportements hiérarchisés et propres à chaque *varṇa* ou à chaque *āśrama*. Dans le même ouvrage, Gandhi affirme clairement l'universalité des valeurs.[304] Aujourd'hui, ce **moralisme teinté chargé d'émotion fait office de religion dans les classes éduquées** tandis que la croyance en les dieux ou en un Dieu est à faible contenu théologique ; c'est ce qu'on lit dans le courrier des lecteurs des grands journaux anglophones d'aujourd'hui et constitue le fonds de religion commun à côté du nationalisme, plus ou moins chauvin, de l'*hindutva*.

Le timbre célèbre une fête jaina (la naissance de Mahāvīra, le fondateur du jaïnisme) comme un *festival of India*, c'est-à-dire comme une fête nationale indienne.

Le bouddhisme indien

Le bouddhisme est depuis longtemps une religion. Il en a toutes les caractéristiques : un fondateur, des textes considérés comme révélés, des rites, des lieux de culte et même des dieux. La grande diversité de ses formes contemporaines est ancienne. Au sud de l'Himālaya, l'histoire du bouddhisme s'arrête quand les sultans musulmans lui portent les derniers coups, à la fin du 12e siècle. Son déclin était amorcé idéologiquement depuis longtemps, au moins depuis Śaṃkara (8e siècle). Au 12e siècle, certains des moines survivants fuient en Birmanie ; d'autres au Tibet : ce sont eux qui, notamment venus du Cachemire, sont à l'origine de la 'seconde conversion' du Tibet au bouddhisme et sont parmi les créateurs du lamaïsme[305]. On peut voir leur influence dans les monastères tibétains, par exemple dans le 'Petit Tibet', c'est-à-dire le Ladakh au monastère d'Alchi avec ses magnifiques fresques. L'importance des maîtres du Cachemire ne se limite pas à l'iconographie. C'est un bouddhisme tantrique, doctrinalement proche du śivaïsme du Cachemire d'Abhinavagupta, qui avec Atīśa s'établit au 12e siècle au Tibet. À partir de cette date, le bouddhisme est une affaire extra-indienne. Il ne se maintient que comme le substrat de techniques ésotériques (les Bâuls du Bengale par exemple).
Auparavant, il compte 1500 ans d'une histoire qui touche rapidement à l'ensemble de l'Asie, depuis les steppes de la mer d'Aral jusqu'au Japon et la Corée, depuis l'Iran aux îles du sud (l'Indonésie actuelle). Le paradoxe veut que né sur les bords du Gange, le bouddhisme ait disparu de son pays d'origine[306]. En Inde, le bouddhisme disparaît aux 12-13e siècles au Bengale, mais ses conceptions et ses valeurs pénètrent en profondeur dans les religions qui lui survivent. La personne même du Bouddha devient un *avatāra* 'une descente' du dieu suprême Viṣṇu, au même titre que Rāma ou Kṣṛṇa ; il est chargé par son enseignement factieux d'attirer tous les méchants pour mieux les éliminer ! L'expansion[307] du bouddhisme fut d'abord celle des bouddhismes indiens ; rapidement dans certains pays il connut des développements originaux : le zen japonais en est un exemple connu. Hindouisme et bouddhisme, d'une autre manière que le christianisme et l'islam, ne sont compréhensibles que dans un cadre spatial qui déborde l'Inde et les Indes.

Gotama Siddhatha (skr : Gautama Siddhārtha), le fondateur.
Le bouddhisme doit son existence à Gautama Siddhārtha 'Dont le but est réalisé' ou 'Qui satisfait [ses] désirs', Śakyamuni 'le sage des Śakya'. Il est probable qu'à part Gautama, ces noms ainsi que ceux de ses parents aient été inventés après coup : son père Śuddhodana 'Qui se nourrit [de riz] pur' serait végétarien et sa mère Māyā 'Créatrice' ou 'Mère' portent des noms prédestinés. Gautama 'descendant de Gotama' ne signifie nullement que le Gotama en question soit le sage védique connu par ailleurs. Sur la foi des chroniques cinghalaises, on a longtemps fait vivre Gautama entre 566 et 486. Des études menées notamment par H. Bechert ont montré le désaccord entre les sources pāli et sanskrites. Il en résulte que son 'extinction' (le *nirvāṇa*), pratiquement sa mort, daterait plutôt de 410 AEC environ : s'il a vécu 80 ans, c'est-à-dire une longue vie, Gautama aurait vécu entre 490 et 410 AEC. Cette datation nouvelle n'est généralement pas admise dans les milieux bouddhistes contemporains et elle est discutée par les historiens d'Asie du Sud (Singh 2009 : 257). Le fait est que ces recherches ont comme principal résultat de nous rendre incapables de dater précisément le *nirvāṇa* du Bouddha, l'événement sur lequel reposait la chronologie d'avant la visite d'Alexandre. Il demeure que beaucoup de ce qui est relaté (les événements comme la création de royaumes, de villes ainsi que le décor de la vie quotidienne) date probablement du temps de la fixation des textes plutôt que de l'époque de Gautama.[308]
Environ un siècle et demi après le *nirvāṇa*, les éléments de sa biographie légendaire, la géographie de cette vie et les textes premiers sont désormais disponibles : Aśoka, le roi Maurya, probablement bouddhiste, au moins très sensible aux thèses du bouddhisme, se rend en pèlerinage à Lumbini (actuel Népal, dans la jungle) où serait né Gautama et y fait ériger une colonne encore visible pour célébrer le lieu. C'est cet ensemble légendaire, connu dans plusieurs versions et tardivement mis par écrit dans un dialecte moyen-indien (pas en sanskrit), parlé avec des variantes par beaucoup dans la plaine indo-gangétique qui est la base textuelle la plus ancienne du bouddhisme. C'est à partir de

ces textes anciens (mais non originels : ils datent au mieux du 2e siècle AEC) que l'on peut tenter d'imaginer la biographie du Bouddha[309] et le bouddhisme des origines.

Gautama est le fils d'un roitelet local qui dut naître dans une hutte de terre guère différente de celles qu'on voit encore dans la région de Lumbini. La légende dorée et l'usage d'un vocabulaire hyperbolique emprunté au brahmanisme le décrivent comme 'prince' et le font vivre dans un 'palais' : en fait il n'y a alors ni roi ni palais dans la région, mais plutôt des chefferies tribales. Il n'y a aucune trace archéologique de tels palais et les puissants royaumes censés être le cadre de vie de Gautama selon la tradition bouddhique sont ignorés par ailleurs, notamment par la tradition brahmaniste. Gautama doit grâce à la situation de sa famille, être assuré de manger, avoir quelques vêtements bien tissés et porter de modestes bijoux. La légende veut que son père l'élève à l'abri de la douleur et de la peine et que malgré cela le prince découvre l'existence du mal et de la peine (le *duḥkha*) : le labour d'un paysan lui montre la peine, la vue d'un vieillard, d'un malade et de funérailles lui révèle l'existence inévitable de la vieillesse, de la maladie et de la mort ; par contraste il rencontre un moine mendiant serein et apaisé bien que dénué de tout. Sa vie prend dès lors un tour nouveau quand dans le cadre des pensées de son temps il se décide à tout quitter - y compris son épouse et leur fils - pour trouver la solution au problème de la souffrance et de l'impermanence. Avec d'autres, il devient un ascète et pratique plusieurs formes du *yoga* qui existe déjà à cette époque et en cette région (le Magadha, c'est-à-dire les régions de Muzaffarpur, Patna et Gaya dans le Bihar, celles de Gorakhpur et Bénarès dans l'est de l'Uttar-Pradesh), mais ce *yoga* n'est certainement pas encore codifié et ne porte pas nécessairement ce nom. Le bouddhisme des origines est une forme spécifique de ce que plus tard on nomme *yoga*. C'est seul - un fait rarissime dans les traditions indiennes -, au terme de 7 ans d'une ascèse difficile, en suivant ce qu'il nomme ensuite 'la voie du milieu' que Gautama connaît la *bodhi* 'clairvoyance' (on dit plus souvent, moins exactement, 'éveil' ou 'illumination') ; cette *bodhi* révèle moins qu'elle ne précise non discursivement des intuitions antérieures. Cela se passe près d'Uruvilvā à environ une centaine de kilomètres de Patna, sous un figuier *ficus religiosa*[310], l'arbre de la *bodhi*, alias le pippal, près de la rivière Nairanjan. Le site est devenu ensuite un lieu de pèlerinage nommé Bodh-Gaya. Ermite devenu *buddha*, Gautama demeure sept (ou cinq) semaines en ce lieu : il pourrait s'éteindre complètement, mais choisit de revenir vers les hommes et de leur montrer le chemin. Ils suspend donc temporairement son extinction complète pour, par compassion, sortant de son état de *yoga*, parler : il veut, ce faisant, expliquer la marche à suivre pour échapper à la souffrance et au cycle de l'action. Sur le fonds commun des idéologies du Magadha, la compassion pénètre en profondeur l'enseignement du Bouddha, en est la raison d'être et demeure après lui une de ses caractéristiques. Commence alors une vie d'enseignement itinérant seulement interrompue par la saison des pluies où il demeure (dans une grotte, un "ermitage" ?). Il enseigne de manière non systématique, sans vraiment fixer la doctrine[311], établit des règles pratiques pour les communautés monastiques (des moines et des nonnes), répond à certaines questions des moines, résout leurs querelles. L'âge venant, le corps du Bouddha souffre. Finalement, épuisé, il meurt à l'âge de quatre-vingt ans à Kuśinagara (cent soixante kilomètres au nord-ouest de Patna) après un dernier repas fait, selon la légende, de viande de porc. Son corps est alors incinéré et ses restes mortuaires partagés entre les fidèles. Selon la coutume, ces derniers élèvent un tumulus au-dessus de l'urne qui contient une partie des cendres.
Tous les épisodes de la vie du Bouddha sont connus par des œuvres tardives et l'iconographie qu'elles ont inspirées. Il n'est pas toujours facile de faire coïncider les textes (par exemple le *Mahākarmavibhaṅga* 'Grande classification des actes'), les œuvres (la base ensevelie de Borobudur) et l'histoire. Les sculpteurs ont plutôt interprété librement les textes et les textes les sculptures. De fait c'est toute la légende dorée qui est discutable, y compris les épisodes semble-t-il les mieux assurés comme l'incinération du corps du Bouddha et la répartition de ses restes mortuaires dans huit reliquaires : attestée dans certains textes plus ou moins anciens, l'incinération résiste mal à l'examen.[312] Discutable historiquement dans tous ses constituants, la légende dorée a une valeur religieuse comme dans le christianisme la *Legenda Aura* de Iacoppo de Varezza alias J. de Voragine. A. Bareau dans ses *Recherches sur la biographie du Buddha* a évalué chacun des épisodes de la biographie traditionnelle. Il reste que les principaux éléments de sa biographie légendaire sont fixés

dès l'époque d'Aśoka (règne de 261 à 227 AEC) quand il entreprend de faire un pèlerinage à Lumbini (Népal) sur le lieu de naissance présumé du grand homme.

L'enseignement présumé de Gautama, le Bouddha historique.
L'enseignement du Bouddha n'est pas connu précisément car Gautama et les premiers bouddhistes n'ont pas, à l'instar de leurs futurs adversaires brahmanistes, le culte de la lettre et de la mémoire textuelle. On ne sait pas exactement quand vit le Bouddha et c'est d'autant plus fâcheux que la date supposée de son *nirvāṇa* a longtemps été la date pivot à partir de laquelle toutes les autres dates de l'antiquité indienne étaient estimées. Rien de sa parole originelle n'est conservé. On sait qu'il parle la langue de son temps et de sa région, la māgadhī. Le canon, les canons en fait, sont fixés plusieurs siècles après sa mort sous différentes formes en pāli, et dans une forme de sanskrit dit par les modernes 'sanskrit bouddhique', enfin au début de l'ère en sanskrit classique. De cela on est sûr ; par ailleurs, il est très possible qu'ait existé un canon en langue gāndhārī, la langue de la diffusion du bouddhisme en Asie centrale et en Chine avant l'adoption du sanskrit. Mais le bouddhisme occidental a disparu[313] si bien que le theravāda 'la doctrine des Anciens' (le " petit véhicule " dit-on souvent), en ne subsistant hors de l'Inde qu'à travers les textes pāli, donne l'impression que le pāli est original. Si le pāli et la gāndhārī sont des langues de canons anciens, l'idée d'un canon original est sans doute une illusion ; **la fixation du canon s'est faite après et non avant la diffusion du bouddhisme en Inde**. **On a probablement écrit des canons dans plusieurs langues régionales de l'Inde.** Le sanskrit vient plus tard, quand la doctrine systématisée, adopte des développements philosophiques et métaphysiques. Au 2e siècle, Nāgārjuna écrit en sanskrit ses *Madhyamakamūlakārikā* 'Stances du milieu par excellence' et en Inde tous les grands docteurs (Vasubandhu, etc.) jusqu'à la disparition du bouddhisme indien sont sociologiquement des brahmanes et utilisent le sanskrit.
Les enseignements attribués au Bouddha ne cessent d'évoluer en Inde : les " enseignements du Bouddha " intègrent les idées de son milieu d'origine puis celles des écoles avec lesquelles il rivalise, aussi ne se distingue-t-il que partiellement du fonds idéologique commun au Magadha de ce temps (vers le 5e siècle AEC). Il perpétue la thématique générale du *yoga* de son temps, celle que bien plus tard adoptent et adaptent finalement toutes les philosophies brahmanistes de la libération. Le point de départ n'est pas original : c'est **le constat mystique de la souffrance universelle**, liée au *saṃsāra*, la vie qui court ; celle-ci se nourrit à chaque naissance (*jāti*) des actions anciennes (*karman*) et produit des fruits qu'il faudra consommer dans les vies suivantes, etc. Ce que Gautama recherche, avec d'autres, c'est de mettre un terme à la souffrance : « Il échappe au flot continu des naissances et met un terme à la souffrance » (S, I, p. 157) dit-on de lui. Le bouddhisme des origines est fondé sur un « non au monde », celui qui caractérise le premier *yoga*. La sortie du monde étant conditionnée par l'arrêt de l'action et de ses fruits, l'originalité du Bouddha tient au diagnostic qu'il pose sur l'origine de la souffrance et aux moyens d'y mettre un terme définitif : le but est atteint quand il n'y a plus de vie, plus de réincarnation

Il expose cela quand, revenu dans le monde des hommes après son ascèse cognitive, il tient son premier sermon dans le 'parc des gazelles'[314] près de Bénarès, dans un site devenu Sārnāth(a) ; à ses cinq premiers auditeurs, d'anciens compagnons d'ascèse, il adresse un sermon, peut-être en partie légendaire ou arrangé tel que nous le connaissons, où il expose les 'quatre nobles vérités' ou 'vérités mystiques' qui disent le cœur de sa démarche et le diagnostic qu'il pose sur cette maladie qu'est la vie mondaine. Il existe plusieurs versions du sermon maintes fois alludé et commenté dans les textes attribués au Bouddha.
(Sermon de Bénarès)

> « Voici, ô moines, la vérité mystique sur la douleur : la naissance est douleur, la maladie est douleur, l'union avec ce qu'on déteste est douleur, la séparation d'avec ce qu'on aime est douleur, l'impuissance à obtenir ce que l'on désire est douleur. En résumé, les cinq agrégats d'appropriation sont douleur. Voici encore, ô moines, la vérité mystique sur l'origine de la douleur : c'est la soif qui conduit de naissance en naissance, accompagnée de jouissance et d'attraction, qui cherche satisfaction ici et là : soif des plaisirs des sens, soif de l'existence, soif du devenir et soif du non-devenir.

Voici encore, ô moines, la vérité mystique sur la suppression de la douleur : c'est l'arrêt complet de cette soif, la non-attraction, le renoncement, la délivrance, le détachement.

Voici, encore, ô moines, la vérité mystique sur le chemin qui conduit à l'arrêt de la douleur : c'est le chemin mystique à huit membres qui s'appelle vue juste, intention juste, parole juste, action juste, mode de vie juste, effort juste, vigilance ardente et juste, et juste *samādhi*.

Telle est la vérité mystique sur la douleur. Ainsi, ô moines, sur toutes jusqu'alors inconnues, mes yeux se sont ouverts, et apparurent connaissance, sapience, science et lumière »[315]

Dans le musée de Sārnāth, ce premier sermon est montré par une statuaire d'une rare qualité (477 EC) ; l'intériorité du Bouddha qui s'apprête à dire ses premiers mots y est très sensible tandis qu'il fait le double geste de l'enseignement, la *dharmacakramudrā* 'geste de la mise en branle de la roue de la loi' où *dharma* traduit par 'loi' désigne la loi cosmique et humaine.

La méthode du Bouddha.

Ce qui fait une des originalités de l'enseignement du premier bouddhisme est le diagnostic porté sur la cause ultime de l'action, à savoir le désir, souvent nommé 'soif'. Devenu *buddha* 'clairvoyant', ou 'éveillé' comme on dit souvent[316], Gautama, selon le *Dhammapada*, s'adresse ces paroles fameuses à propos de la soif :

« J'errais sur le chemin sans fin des nombreuses renaissances, cherchant en vain l'architecte de l'édifice. Quel tourment que de renaître sans cesse ! Ô architecte de l'édifice, je t'ai découvert ! Tu ne rebâtiras plus l'édifice. Tes poutres sont toutes brisées ; le faîte de l'édifice est détruit. Cette conscience a perdu ses énergies fabricatrices et est parvenue au terme des soifs. »

Il s'agit donc de mettre un terme au désir qui engendre l'action. On ne recherche pas l'immobilité du corps comme font les jainas ; on ne cherche pas non plus à localiser le point fort et immobile de la personne comme le feront plus tard des brahmanes. Le combat qui consiste à tarir la source du désir se passe au plan psychique. Sont en jeu les **saṅkhāra* 'latences psychiques' souvent inconscientes, tout l'héritage des vies antérieures. Loin de répondre à tout et à tous, le Bouddha a considéré que certaines questions ou ne doivent pas distraire l'essentiel ou bien ne trouvent pas de réponses dans l'ordre du discours mondain. C'est le sens de la parabole où Mālunkyaputta demande à Gautama de répondre à ses questions métaphysiques : le Bouddha compare Mālunkyaputta à un homme blessé par une flèche et qui, face à une situation urgente, pose des questions oiseuses au chirurgien :

« Ces questions, Mālunkyaputta, n'ont pas de rapport avec ce qui est le plus significatif et ne conduisent pas à la pureté de la conduite, au détachement du monde et des autres choses, à la tranquillité ou la vision intérieure... De ce fait, je n'ai pas réglé ces questions. Qu'est-ce que j'ai donc résolu, Mālunkyaputta ? Voici : la nature de la souffrance, son origine, sa cessation et la voie qui conduit à la cessation de la souffrance. Voilà les sujets que j'ai résolus. » (*Majjhimanikāya* 63.)

Et même en dehors de ces questions réservées devant lesquelles il se tient en *tūṣṇīṃbhāva* 'noble silence', il a des propos très nuancés. C'est notamment le cas de l'existence d'un soi ou d'une âme substantielle, sur laquelle il est régulièrement et volontairement imprécis. « En ne concédant à l'élément spirituel humain qu'une structure faible et éphémère, le bouddhisme, celui d'obédience ancienne en tout cas, s'interdit d'admettre une loi rétributive rigoureuse où chacun serait gratifié d'une renaissance conforme à ses mérites et démérites.[317]» De l'être transmigrant, le Bouddha dit que «ce n'est ni votre corps, ni le corps des autres. ». Il se tient à l'écart de ceux qui disent "il y a" et de ceux qui disent "il n'y a pas". Il en est ainsi parce que les choses ont moins de réalité, si elles en ont une, que les causes. Il n'est pas sûr même que les causes s'arrêtent dans les choses si l'on en croit Nāgārjuna (2e siècle EC) interprétant le principe de 'coproduction conditionnée' : les causes ne cessant pas n'ont pas l'occasion de constituer des choses. Les coreligionnaires et adversaires du Bouddha historique n'auront pas sa prudence : certains bouddhistes inventent le *pudgala* qui est très proche de l'*ātman* brahmaniste. Śaṃkara (vers 800) reproche à tort au Bouddha d'avoir affirmé qu'il n'y a pas de soi. Indépendamment de tous ces sermons, à l'origine d'une immense exégèse, le Bouddha organise autour de lui le premier *saṃgha* 'communauté' où il prêche le *dharma*[318]. Pour la communauté des moines, il énonce des règles (le *vinaya*) ; sur la demande insistante de femmes et, après hésitation dit la légende dorée, le Bouddha autorise la constitution de communautés de

nonnes qui semblent avoir disparu dès le 2e siècle EC dans la péninsule. Méditation et vie monastique constituent une partie de la méthode caractérisant le bouddhisme ancien.

Le bouddhisme originel, une réaction au brahmanisme ?

Né à l'est de l'aire où vivent les brahmanes, Gautama ne les rencontre probablement pas et ignore les formes de pensée de ces érudits.[319] On a tout lieu de penser que Gautama ne parle pas le sanskrit : il n'a pas l'occasion ni, surtout, le statut pour le connaître. Dès lors, affirmer que le bouddhisme serait une réaction au brahmanisme alors devenu un ritualisme étriqué est insoutenable. Cette présentation, la plus courante, doit être révisée notamment parce que le brahmanisme est à cette époque très limité dans l'espace et que le bouddhisme originel, limité au seul Magadha, se développe d'abord en toute indépendance, sans participation des brahmanes. Par ailleurs, le brahmanisme est la religion des brahmanes et du pouvoir royal ; il ne concerne pas la population générale qui ignore le sanskrit et a ses propres cultes (dont nous ne savons rien ou très peu). Les premiers discutants du bouddhisme ne sont pas les brahmanes, mais probablement les rivaux jainas et d'autres mouvements comme les Ājīvikas qui adoptent très tôt des formes de monachisme ascétique. Ce n'est qu'au temps des Mauryas, alors que l'espace de la plaine indo-gangétique est unifié politiquement, que les uns et les autres se rencontrent, s'apprécient et parfois s'opposent. Avec Aśoka, roi bouddhiste, les brahmanes sont forcément en porte-à-faux si le roi, leur client par excellence, leur fait défaut.[320] Après cette rencontre, beaucoup des grands docteurs du bouddhisme, depuis le 2e siècle EC, sont et demeurent des brahmanes après leur " conversion " (Nāgārjuna, Vasubandhu, Asaṅga, etc.) : **le brahmanisme n'est pas la religion des brahmanes, mais de certains brahmanes**. Par la suite, les textes philosophiques montrent qu'il n'y a jamais eu d'opposition de religion à religion, bouddhisme contre brahmanisme. Śaṃkara, le brahmaniste, a la dent bien plus dure envers les philosophies brahmanistes (le Sāṃkhya notamment) qu'envers les trois écoles bouddhiques qu'il critique rapidement. Candrakīrti le bouddhiste s'en prend de préférence à des adversaires *bauddha*. En fait chaque école critique toutes les autres et l'on ne voit pas les tenants d'une religion critiquer spécifiquement une autre.[321] Le *Milindapañha* 'Entretiens de Milinda [et Nāgasena]'[322], un texte bouddhique para-canonique datant peut-être du 2e s. AEC et remanié jusqu'au 5e s., n'hésite pas à démontrer que Gautama le Bouddha est brahmane parce qu'il est devenu brahmane : « Ce nom, ce n'est pas sa mère qui le lui a donné, ni son père, ni son frère (...) ce nom qui exprime la délivrance, cette désignation qui s'applique aux Bouddha bienheureux dès l'acquisition de l'omniscience, à l'instant où elle s'effectue, se manifeste (...) au pied de l'arbre de l'éveil. » Le bouddhisme des origines comme réaction au brahmanisme est donc un mythe moderne, au moins une facilité. Indépendamment des doctrines toutes fixées à une époque postérieure à la rencontre des bouddhistes et des brahmanes, les éléments de la biographie du Bouddha montrent qu'il ne vit pas dans un milieu brahmanique. A. Bareau qui étudie « les récits canoniques des funérailles du Buddha et leurs anomalies »[323] note : « Le problème général que nous examinons serait assez facile à résoudre si les descriptions canoniques de ces funérailles se distinguaient seulement des prescriptions brahmaniques par certaines amplifications ou par l'adjonction de détails choisis pour montrer la supériorité du Buddha et du roi *cakravartin* sur les autres hommes. La difficulté vient de ce que nos récits contiennent aussi des éléments qui sont en contradiction avec les règles définies par les ouvrages rituels védiques et brahmaniques, et d'autres encore qui, s'ils ne sont pas aussi nettement opposés à celles-ci, n'en paraissent pas moins étranges. » La difficulté tient au principe de base admis implicitement par cet auteur (et bien d'autres) : le Bouddha aurait prêché en milieu brahmanique. C'est ce principe qu'il faut certainement reconsidérer.

En revanche, quelques siècles après le *nirvāṇa* du Bouddha, l'opposition de chacune des écoles bouddhiques (*nikāya*) à toutes les autres, est bien réelle chez les érudits ; et cette opposition vaut aussi à l'égard des écoles jainas et brahmanistes : Patañjali le grammairien (seconde moitié du 2e s. AEC) montre qu'en son temps et dans son milieu l'hostilité entre brahmanes et śramanes bouddhistes est aussi assurée que celle entre serpent et mangouste.[324] Cette opposition n'exclut pas, bien au contraire, des échanges : les problèmes posés par les uns et leurs réponses fournissent aux autres l'occasion, voire le devoir, de renouveler leurs discours et leurs pratiques. Les autres écoles, quelles qu'elles soient, sont des aiguillons et expliquent une partie de l'évolution doctrinale du

bouddhisme. Quant à la population en général, elle n'est jamais vraiment concernée par les doctrines comme en témoignent la faiblesse doctrinale des *Jātaka*.

Religion de moines et religion populaire.

S'il prêche à tous dans le cadre de ses tournées d'inspiration, Gautama le Bouddha et après lui les moines invitent principalement leurs auditeurs à renoncer à la vie mondaine et à son réseau de devoirs[325] pour adopter la vie de **bhikku* '(moine) mendiant' et rejoindre la communauté monastique (le *saṃgha*). Son enseignement, le Bouddha le réserve exclusivement à ses moines.[326] Quelque deux siècles après son *nirvāṇa* 'extinction', ce que sont devenus ses enseignements oraux est rassemblé et écrit dans plusieurs *Tipiṭaka/Tripiṭaka 'Triple Corbeille', probablement du nom des corbeilles où l'on dispose les manuscrits à l'abri de l'eau et des rongeurs, les deux grands fléaux. La corbeille des *Sutta comprend les sermons que Gautama le Bouddha est censé avoir tenus. La corbeille du *Vinaya 'discipline' (le droit canon des *bhikṣu* 'moines' et des *bhikṣuṇī* 'nonnes') comprend les textes décrivant les règles des communautés monastiques. Enfin la corbeille de l'*Abhidhamma 'doctrine approfondie' comprend sept livres de commentaires des scoliastes. C'est parce que rapidement plusieurs écoles ont existé que plusieurs 'Triple Corbeille' ont été rédigées : il n'y a pas de canon originel, mais des canons fixés à des époques différentes par différents *nikāya* 'écoles, ordres' dans différentes langues : on a observé que le sanskrit dit bouddhique est très variable d'une époque et d'un lieu à un autre sans que les lecteurs en soient vraiment conscients.[327] Le processus en continu de différenciation doctrinale et institutionnelle a notamment pris place lors des *saṃgīti* 'chant collectif [de la règle]', mot parfois inconsidérément rendu par 'concile'.

Alors que le Bouddha prêche en māgadhī, la langue vernaculaire parlée dans la plaine du Gange au 5e siècle AEC, la première fixation textuelle se fait deux ou trois siècles ultérieurement en pāli, forme figée de la māgadhī, et dans d'autres langues voisines ; par écrit, cette fixation intervient un peu avant EC. L'école theravāda des Sārvāstivādin adopte le sanskrit, préludant à son adoption générale comme langue de culture du monde indien. En dehors du monde indien, avec plus ou moins de retard, les Écritures bouddhiques sont traduites dans les langues locales, même si les langues indiennes ont résisté du fait de leur prestige et de l'habitude.

Dans cet ensemble, deux œuvres se détachent. Le **Kathāvatthu* 'Points de controverse' (entre 250 AEC et 200 EC) a peut-être été composé en partie après la tenue d'une réunion, improprement nommée 'concile' à Pataliputra (Patna), la capitale des Mauryas et d'Aśoka. Y sont énumérées et combattues 252 thèses ; l'ouvrage a été commenté par Buddhaghośa (5e s. EC). Le **Milindapañha* 'Entretiens de Milinda [et Nāgasena]' met en scène de manière vivante un moine qui répond malignement, à grand renfort d'analogies et de paraboles, à un roi questionneur qui porte le nom d'un roi grec converti. En effet des Grecs se sont convertis au bouddhisme et à l'hindouisme comme en témoigne la colonne qu'Heliodoros, un ambassadeur grec, dressa près de l'actuelle Bhopal (Madhya Pradesh) pour célébrer Vāsudeva, c'est-à-dire Viṣṇu. Les principales thèses du bouddhisme originel y sont traitées.

Colonne d'Heliodoros (dite de Besnagar, d'après Salomon 1998 : 265-67)
"Ce pilier-garuḍa de Vasudeva, le dieu des dieux
fut construit par Heliodora [= Heliodoros], le Bhagavata
fils de Diya [=Dion], de Takhkhasila [= Taxila]
l'ambassadeur grec venu depuis le Grand Roi
Amtalakita [=Antakialkidas] jusqu'au roi Kasiputra Bhagabhadra, le sauveur
Prospérant en [sa] quatorzième année."

La colonne montre principalement que cet ambassadeur de nom grec était devenu un dévot d'une divinité indienne.

À côté des moines auxquels le Bouddha historique réserve son enseignement, dès l'origine il y a ceux qui restent dans le monde, parce qu'ils ne sont pas animés par l'idéal de la *bodhi* 'clairvoyance, éveil', ne veulent pas mener une vie d'ascète, etc. Ces *upāsaka* 'fidèles, dévots' sont certainement ceux qui contribuent à développer le caractère religieux du bouddhisme, en considérant le Bouddha

comme un Dieu bon qu'on prie et dont on attend des faveurs mondaines. Ce bouddhisme donne lieu à une littérature importante d'autant que, plus que l'enseignement savant, il fournit la thématique la plus répandue, celle qu'on sculpte autour des *stūpa*, peint sur les parois des grottes, raconte aux enfants, etc.

- Les *Jātaka*.[328] Les 547 *jātaka* (550 à Pagan, Birmanie) sont des récits où sont contées les vies antérieures du futur Bouddha, quand il est **Boddhisatta* 'promis à l'éveil' ; il est entouré d'êtres dont la destinée, humaine ou non, est fonction de leur comportement dans une autre vie. À la fin du récit, Gautama grâce à sa mémoire surnaturelle identifie les personnages anciens parmi ceux qui l'entourent présentement. Les naissances anciennes où dieux, hommes, animaux vivent dans une promiscuité totale sont les plus fantastiques. Les *Jātaka* ont été une source majeure de l'iconographie bouddhique. On en retrouve certains sur les parois des grottes d'Ajaṇṭā où ils sont peints dans le cadre d'une vie princière du 5e siècle ap. J.-C ou dans les innombrables *stūpa* bâtis dans la plaine de Pagan où certains *stūpa* sont revêtus de tuiles dont chacune représente un *Jātaka*. Le pèlerin Faxian (début 5e s. EC) les voit au Gandhāra et à Abhayagiri (Śri Laṅka). Certains des récits comme 'l'histoire du lièvre dans la lune' déjà représentés à Bhārhut et à Nāgārjunakoṇḍa continuent à être peints partout en Asie du Sud-Est. Les *Jātaka* ont donc la plus grande importance dans le bouddhisme ancien et plus généralement dans l'aire du bouddhisme theravāda jusqu'à aujourd'hui : en Birmanie, à Śri Laṅka, au Laos et en Thaïlande l'histoire de Vessantara, une des naissances précédentes du Bouddha, est constamment récitée, peinte, etc. et est même plus connue que la vie du Bouddha lui-même. La 'prise de la terre à témoin', un des thèmes les plus représentés de l'art bouddhique, provient d'un épisode fameux du *Vessantara Jātaka*. Parmi les *Jātaka*, traditionnellement, les dix derniers (n°s 538-547) sont considérés comme incarnant chacun une des perfections (*pāramī** en pāli) : la générosité, la vertu, le renoncement, la sapience, l'effort, l'endurance, la véracité, la détermination, la bienveillance envers tous les êtres et l'équanimité. Quoique non destinés aux enfants, certains *Jātaka* apparaissent comme des contes et ils sont aussi racontés aux enfants : c'est avec eux que l'on devient moralement bouddhiste. Les *Jātaka* contes sont si connus qu'ils sont racontés en dehors même de toute référence religieuse. Le *Vessantara* est présent dans le *Kathāsaritsagara* 'L'Océan des rivières des contes', l'un des plus fameux recueils de fables en sanskrit car les *Jātaka*, fondamentalement sont des fables ou des contes et sont traduits dans toutes les langues du bouddhisme ancien.

- Les *Apadāna* en pāli et les *Avadāna* en sanskrit racontent des vies de disciples du Bouddha, de saints. Influencés par le mahāyāna (cf. § XXX), on y voit Gautama rencontrer dans ses vies passées d'autres Bouddhas. Les ouvrages sont empreints de la *bhakti* 'dévotion' qui se développe par ailleurs à la même époque.

- Le *Mahāvastu* 'Grand Sujet' est un grand *Jātaka*, rédigé en partie avant l'ère commune, en partie vers 400 de l'ère commune.

- Le *Vinaya* de l'école des Mūlasarvāstivādin, une des écoles anciennes du bouddhismes, est une œuvre littéraire de première grandeur attribuée traditionnellement à Aśvaghośa «un écrivain dont la fougue verbale et l'imagination surabondante évoquent le souvenir de Rabelais, et du meilleur Rabelais » dit de lui S. Levi.

- Le *Mahākarmavibhaṅga* 'Grande classification des actes' en sanskrit a été très populaire notamment en Extrême-Orient. C'est notamment lui qui a en partie inspiré les bas-reliefs du Borobudur (Java)[329].

Ces œuvres et d'autres forment un ensemble considérable. Légendes pieuses, récits édifiants, fables pittoresques, s'ils n'excluent pas des passages répétitifs, ont nourri l'imagination : ils parlent très concrètement, notamment du terrible mécanisme de la transmigration et de la réincarnation. Elles sont peu doctrinales, voire contredisent des points majeurs de la doctrine. C'est ainsi que si la doctrine générale du bouddhisme dénie l'existence d'une âme permanente, dans les *Jātaka* on assume que le héros *est* le futur Bouddha. En fait, dans tous ces récits, « dans le contexte du mythe, de la poésie, et des histoires, cette métaphysique subtile est ignorée, et la renaissance d'un être est traitée comme un Occidental naïf le comprendrait »[330]. Les bonnes actions sont récompensées, et surtout les péchés sont punis par des enfers chauds et froids particulièrement effrayants, par des incarnations en goules, vampires et autres spectres et surtout en animaux variés : cela explique en

partie le développement du végétarisme : un animal peut toujours être l'incarnation d'un parent fautif.

> « Regardez, mes amis : c'est son père de qui maintenant cet homme mange la chair ; c'est sa mère, la mère qui l'a enfanté, à qui il donne les arêtes du poisson ; c'est son ennemi, celui qu'il a tué par fureur, le galant de sa femme qu'il porte maintenant sur ses genoux. La voilà la vilénie de la transmigration ; prenez-en le dégoût »

conclut un épisode du *Mahākarmavibhaṅga*[331]. Chacun est puni par où il a fauté. Le prince qui a ordonné de réaliser un sacrifice pendant un an renaît comme bœuf qu'inlassablement on conduit à la boucherie...[332]

L'évolution du bouddhisme indien : theravāda et mahāyāna.[333]

L'opposition entre bouddhismes savant et populaire a dû exister dès l'origine. Le bouddhisme philosophique et érudit, puis ésotérique nous est bien connu pendant son temps de gloire (de Nāgārjuna à Dharmakīrti, entre les 2e et 8e siècles EC) ; quant au bouddhisme mondain et populaire, sauf dans son expression littéraire, il nous échappe largement. Au Gandhāra, l'examen des manuscrits du début du 1er millénaire montre que le bouddhisme intègre un certain nombre d'éléments de la culture locale. Le bouddhisme a pu, sur le terrain, être plus diversifié que la littérature le laisse entendre. Une autre manière, plus historique de présenter la pluralité du bouddhisme est de suivre l'évolution de ses écoles, même si elles sont trop nombreuses pour être présentées ici et que le terme 'école' traduisant *nikāya* est de nature trop doctrinale tandis que le terme 'secte', autrefois utilisé, a pris aujourd'hui une connotation nettement péjorative. Autrefois, on disait 'secte' ; par exemple A. Bareau publie en 1955 *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*. Depuis que le mot 'secte' a changé de signification, on ne sait plus quoi dire. Le terme sanskrit *nikāya* signifie 'groupe' ; le pāli *ācariyavāda** est 'doctrine des maîtres'. On a montré que dans les monastères plusieurs *nikāya* pouvaient coexister et que le *vinaya* 'discipline' avait certainement plus d'importance que la doctrine.

Le nombre d'écoles se monte à 18 traditionnellement, mais on compte plus de 30. Elles sont regroupées en trois ou quatre grandes familles : le *theravāda 'parole des anciens' que ses adversaires ont nommé hīnayāna 'petit véhicule' ou 'petit chemin'[334], le mahāyāna 'grand véhicule', le mantrayāna 'véhicule du *mantra*' et le vajrayāna 'véhicule du diamant' intégré dans le lamaïsme tibétain, répandu aussi dans le petit Tibet (le Ladakh), le Népal, le Sikkim annexé par l'Inde, le Bhoutan, l'Arunachal Pradesh en Inde, la Mongolie. Mantrayāna et vajrayāna relèvent du tantrisme qui concerne toutes les religions indiennes depuis la fin du premier millénaire. Cette partition suit la chronologie, mais aucune de ces voies ne s'est fixée et aucune n'a fait disparaître les autres : le theravāda continue à évoluer après que le mahāyāna a commencé à exister, sans ruptures, mais non sans combats ; certaines théories du mahāyāna (les *bodhisattva*, l'insistance sur la compassion, les 'perfections', etc.) ont été empruntées ou adoptées par le theravāda parce qu'il était soumis aux mêmes influences. Vers 400, le theravāda achevait son développement : Vasubandhu terminait son *Abhidharmakośa* par les versets fameux :

Les temps sont venus
où submergée par la haute vague de l'ignorance
la religion du Bouddha semble rendre son dernier souffle.

De fait, le theravāda n'évolue plus guère dans la péninsule indienne jusqu'à la disparition huit siècles après Vasubandhu de toutes les formes de bouddhisme. Ailleurs, les quatre familles existent encore de nos jours tout en ayant perdu beaucoup de leur spécificité doctrinale et en ayant acquis des spécificités nationales ou régionales. Ces 'voies' étaient suivies par de très nombreuses écoles qui s'opposaient sur des questions de philosophie générale (causalité, existence d'un principe permanent, nature du temps et de l'espace, etc.) et de *vinaya* 'discipline'.

L'histoire du bouddhisme est celle de schismes et d'un lent émiettement en une multitude de sectes (ou de 'lignées' dans le vajrayāna). Certaines, à certains moments, se constituent un canon et se combattent durement, mais généralement des principes distincts de doctrine ou de vie monastique

n'empêchent pas les monastères d'abriter des moines de différentes allégeances car il est acquis que le but peut être atteint par telle ou telle voie. Les moines de différentes écoles peuvent coexister dans le voisinage, voire au sein du même monastère : c'est ainsi qu'au milieu des quelque 3000 temples et *stūpa* hīnayāna de Pagan (Birmanie) construits entre les 11e et 13e siècles s'élèvent quelques temples mahāyāna. En s'en tenant aux seules 'voies', une manière de les décrire est cette parabole couramment contée au Tibet : elle met en scène des moines face à une fleur attrayante, mais aux effluves mortels ; la fleur représente les poisons de la vie qui aliènent l'esprit et voilent sa nature. Un adepte du theravāda arrive à proximité : conformément à son éthique personnelle, il passe à côté en prenant garde de ne pas respirer son effluve d'autant plus malfaisant qu'il est attrayant. S'il est sauvé pour le coup, le problème subsiste. Arrive l'adepte du mahāyāna. Retenant sa respiration et avec précaution, il coupe la fleur. Il est sauvé et avec lui quelques-uns, mais pas tous car la fleur va repousser : il lui faut inlassablement venir la recouper sans être certain de résoudre le problème pour toujours. L'adepte tantrique (mantrayāna et vajrayāna) arrive alors, il arrache la plante avec ses racines et, grâce à sa connaissance technique, il est capable de l'ingérer et de la transmuter sans être intoxiqué : il a définitivement fait disparaître le problème pour lui et pour le monde.

Le theravāda ancien ne fait pas de distinction entre la libération du Bouddha et celle de ses disciples : tous les libérés deviennent *arhat*, terme qu'on peut rendre par 'accompli'. Mais l'*arhat* n'a pas connu la *bodhi* ; devenu moine, il a renoncé à tout (les propriétés, les femmes : il a "quitté la maison" dit-on). En suivant 'l'octuple chemin', il atteint un état sans désir où il n'ensemence plus l'avenir : sa vie ne dépend plus que des actes antérieurs ; quand leurs conséquences sont épuisées, il meurt définitivement : c'est le *nirvāṇa*. Les caractères de l'*arhat*, notamment le caractère définitif de son statut ont fait l'objet de discussions. Aux alentours de l'ère chrétienne, certains s'intéressent moins au statut d'*arhat* qu'à celui de *bodhisattva* 'être destiné à l'éveil'. On en vient à distinguer le statut d'*arhat* (interprété comme désignant celui qui a obtenu sa libération personnelle) et celui de *boddhisattva*, un personnage laïque, modèle de compassion et de bienveillance, qui travaille à la libération de tous en remettant indéfiniment sa propre délivrance : la 'carrière des êtres destinés à l'éveil' (*bodhisattvacaryā*) devient le principal centre d'intérêt. Au lieu de l'austère voie monastique, la *bhakti* 'dévotion' est préférée. On comprend autrement l'état et la nature du *buddhatva* 'bouddhéité' : chacun est un Bouddha potentiel ; ce Bouddha éternel ne naît pas, contrairement à l'homme Gautama Siddhārtha et à tous les autres. Autrement dit Gautama est *un* Bouddha, il n'est pas *le* Bouddha, car il n'a pas le monopole du *buddhatva*. Le bouddhisme au lieu d'être la religion passéiste commémorant la mémoire d'un personnage unique devient alors la voie de ceux qui veulent devenir *buddha*. Gautama devient un personnage historique dont l'histoire n'est plus qu'exemplaire et le bouddhisme une voie de recherches nouvelles. Le passage est acquis dès l'époque de Nāgārjuna (2e s. EC ?), un des meilleurs mystiques et philosophes que le monde indien ait connu. Dans ses *Madhyamaka-Kārikā* 'Stances du milieu par excellence', Nāgārjuna emploie le mot *buddha* 'éveillé' au pluriel en recourant au tétralemme, la forme de raisonnement logique qu'il utilise constamment pour débouter ses adversaires :

> « Tout est vrai, ou non vrai, et vrai et non-vrai à la fois, de même ni non-vrai ni vrai à la fois ; tel est l'enseignement graduel des Buddha. (...) Quand les éveillés parfaits n'apparaissent pas, que les auditeurs disparaissent, une connaissance se produit spontanément chez les éveillés solitaires » (MMK, XVIII, 8 et 12).

Dès lors, au lieu d'être une pratique de renoncement, le bouddhisme devient une religion, où un ou plusieurs Bouddhas règnent sur un panthéon de divinités, les dieux védiques puis des divinités bouddhiques et hindoues mêlées. Simultanément, le bouddhisme inspire une riche philosophie d'inspiration mystique (Nāgārjuna)[335], logique (Diṅnāga), etc. La coupure décisive est entre theravāda et mahāyāna : mantrayāna et vajrayāna sont des formes de mahāyāna qui diffèrent par les moyens envisagés pour vivre la bouddhéité ou devenir *buddha*, mot dont le sens évolue vers celui d'absolu ; ces deux voies sont largement les expressions bouddhiques de la vague tantrique qui

submerge toutes les religions à partir du 5e siècle. Lentement, le bouddhisme se rapproche des formes tantriques du brahmanisme : tout cela va être intégré dans l'hindouisme.
Une des conséquences de la multiplication des Bouddhas est la multiplication de leurs paroles, les *Sūtras*. Alors que la révélation védique est complète et donc fermée, le canon du mahāyāna (et ceux de toute la littérature tantrique) est ouvert et vivant : les Bouddhas ne cessent de parler, énoncent une littérature ésotérique qui disqualifie la parole mondaine du Bouddha historique et celles des Bouddhas antérieurs. De nouveaux et très nombreux textes sont énoncés. Parmi eux, le *Saddharmapuṇḍārika* 'Lotus de la bonne foi' s'adresse ainsi au fidèle :

> « Qu'il ne soucie jamais des autres *sūtra* ; les autres *śāstra* <valent> pour ce monde-ci : c'est de la pâture pour les sots. Qu'il s'en écarte et prêche celui-ci ».

Le même texte affirme être l'*agra* 'la pointe, l'extrémité' des autres *Sūtras* et il ne saurait l'être si les autres n'étaient pas là :

> « Ce *Sūtra* que je vais énoncer dans/pour le monde, pour <vous> tous, est la fine pointe de mes *Sūtra*. Je l'ai conservé et ne l'ai jamais encore prononcé. Je vais le faire entendre aujourd'hui. Écoutez tous ».[336]

Si les Bouddhas ne sont pas censés avoir prononcé en vain les *Sūtras* précédents, il importe de suivre ceux qui sont adaptés au temps que nous vivons. Dans le bouddhisme himalayen, Padmasaṃbhava (8e s.) alias Guru Rimpoche est censé avoir disposé dans la nature des textes, des reliques, etc. que, bien plus tard, ont pu retrouver les *tertön* 'découvreurs' tibétains tel Pema Lingpa (c. 1445-1520).

La diffusion du bouddhisme[337]

Le Bouddha dispense son enseignement aux seuls moines dans le Magadha. Quelques siècles seulement suffisent pour que devenant une religion, probablement sous l'influence des laïcs, le bouddhisme s'étende sur toute l'Asie centrale, orientale et méridionale : sa diffusion rapide et lointaine est spectaculaire. Cela tient au fait que les moines ne sont pas et ne doivent pas être sédentaires ; outre le fait de quêter leur nourriture ce que signale leur nom **bhikku* 'mendiant', ils doivent aller par les chemins et pratiquer un actif prosélytisme. Le missionnariat et la prédication sont constitutifs de ce bouddhisme originel. Le fondateur du bouddhisme est « indien », car de langue indo-aryenne et de la culture du Magadha, mais le bouddhisme devenant vite une religion asiatique, le message du Bouddha est adapté dans et aux différentes sociétés, ses textes traduits dans différentes langues. La prédication n'a pu qu'être différente selon les contextes : dans leur Magadha originel, les bouddhistes sont en concurrence avec les idéologies voisines (jaïnisme, ājīvikisme, et celles que nous ne connaissons pas) qui prônent le renoncement et pratiquent différentes formes de yoga. À l'époque d'Aśoka, qui est probablement un responsable de l'accélération de la diffusion du bouddhisme en Asie du Sud, dans la plaine indo-gangétique, les śramanes bouddhistes et jaïnas rencontrent les brahmanes : c'est le début d'échanges et d'affrontements qui ne cessent pendant plus d'un millénaire. Dans ces régions tous parlent encore la même langue indo-aryenne (avant que les érudits n'adoptent le sanskrit) et partagent la même culture. Vers le sud dravidien ou cinghalais, en Asie du Sud-Est, les moines sont à l'étranger culturel et linguistique, mais ils ne rencontrent pas de grande religion constituée, sauf celle des brahmanes. Leur succès est sans partage, même si chaque culture a interagi spécifiquement avec le bouddhisme. En revanche, dans les lointains occidentaux, le succès est remarquable (en Iran, au nord de l'Hindou-Kouch, puis dans l'Extrême-Orient - Chine, Corée, Japon -) parce que les moines rencontrent là des religions constituées, parfois soutenues par des états : c'est le cas du mazdéisme[338], la religion des Achéménides, des Kouchans, des Sassanides (et des Parsis). Les présupposés doctrinaux du mazdéisme ainsi que leurs pratiques sont très éloignés de ceux des religions indiennes : « existence d'un dieu suprême et créateur, durée finie du monde, nécessité du combat du bien contre le mal, jugement des âmes, séjour des justes dans un paradis éternel dont étaient exclus les méchants, mais aussi ceux qui, n'ayant pas mené une vie de famille, auraient ainsi affaibli le combat du bien contre le mal. Usages familiaux (mariage préférentiel avec la sœur dans certains cercles mazdéens au moins) et rites funéraires (l'incinération est une abomination pour les mazdéens) sont aussi à l'opposé de ce que professent et pratiquent les bouddhistes indiens ». Vers

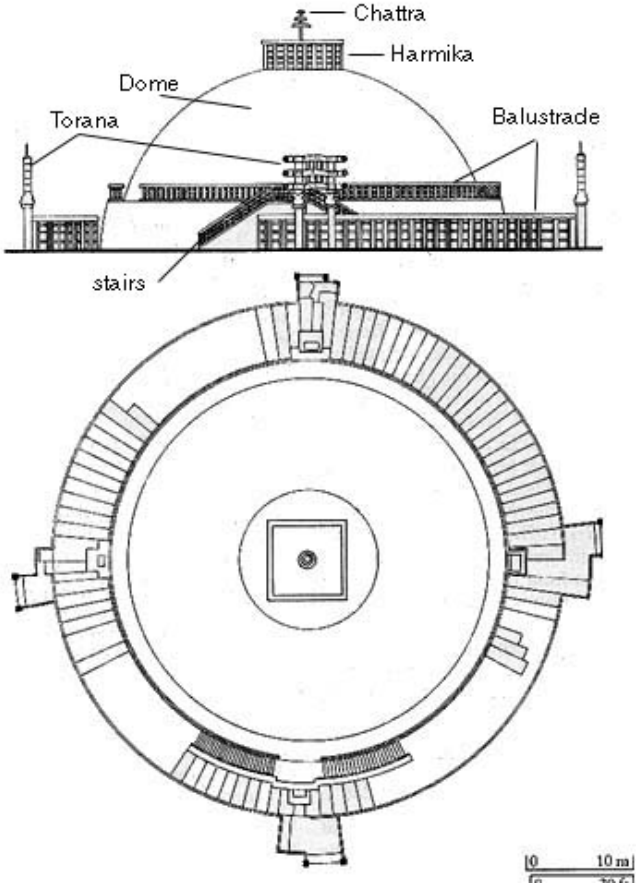
l'ouest, c'est depuis le Gandhāra, où le bouddhisme est présent fortement depuis, semble-t-il, après Aśoka, que l'expansion se fait (via l'usage de l'écriture kharoṣṭhī, de la langue gāndhārī et de la sculpture)[339]. Le Gandhāra, une oasis de fertilité à la pointe extrême de l'Inde utile, joue constamment un rôle stratégique à toutes les époques parce que c'est là que débouchent de manière accueillante les routes qui traversant le Safed Kuh, notamment via le col de Khayber, relient la plaine au plateau afghan, à l'Iran et à l'Asie centrale. C'est la principale route des invasions, des pèlerins et des marchands. Ce sont des moines du Gandhāra qui sont responsab males de la première diffusion du bouddhisme en Chine ; on a retrouvé leurs écrits à Lo-yang et Chang-an qui furent les centres majeurs de diffusion du bouddhisme en Chine. Les traductions des textes bouddhiques anciens en chinois, souvent par des moines venus du monde iranien, proviennent pour beaucoup d'originaux rédigés en gāndhārī.[340]
Partout la prédication a eu recours à des recettes éprouvées par ailleurs : c'est ainsi que si le Bouddha et sa doctrine originelle condamnent l'usage des *ṛddhi* 'pouvoirs merveilleux', la prédication se fait « par l'exaltation de la personne du Buddha, partout présente dans la sculpture, et celle de ses pouvoirs miraculeux (*ṛddhi*) ». Aux yeux de beaucoup, « la preuve de la vérité du bouddhisme réside dans les miracles que le Bouddha, les *bodhisattva* et les *arhant* ont été et sont encore capables de faire ». Car comme le dit le *Divyāvadāna* 583, *āśu pṛthagjanasya ṛddhirāvarjanakarī* « Les miracles convertissent rapidement les gens simples ». Comme celle du brahmanisme, la diffusion du bouddhisme s'est faite pacifiquement semble-t-il, indépendamment de toute entreprise politique ou militaire. À côté des voyageurs de passage qui peuvent ici ou là laisser une trace (médaillon, *stūpa* portatif comme les *tsatsa* du Bhoutan et du Tibet), on peut parler d'implantation avec la présence avérée d'une communauté monastique : elle comprend quatre moines au moins, ordonnés, qui passent une partie notable de l'année dans le *vihāra* 'monastère', y observent les rites prescrits par le Vinaya lequel prévoit toujours la récitation communautaire du *prātimokṣa*, les vœux monastiques ou 'Règles Fondamentales'.
Certains textes sanskrits semblent avoir été plus connus "à l'exportation", en Chine puis au Tibet ; c'est par exemple le cas du *Vimalakīrtinirdeśa*, peu connu en Inde même, mais très répandu dans le monde chinois[341]. La diffusion du bouddhisme est donc très complexe, en partie fondée sur l'écrit que les bouddhistes ont été les premiers à utiliser. Une partie de la prédication est due aux moines voyageurs. Vers l'ouest, ils gagnent le monde iranien, la Bactriane et de là la Sogdiane et le monde chinois. Les routes des pèlerins sont très fréquentées, d'autant qu'elles sont d'abord des routes marchandes ; si *la* "route de la soie" est principalement une invention touristique du 20e siècle[342], en revanche existaient bien *des* routes du commerce à longue distance (des routes à itinéraire non stable). Certaines, pendant quelques siècles, sont aussi des " routes de la foi ". Vers la Chine, outre la route maritime, celles qui contournent l'Himālaya par l'Afghanistan sont probablement les plus fréquentées (carte dans Neelis p. 185). Elle sont doublées en été par les routes de la haute vallée de l'Indus (par Gilgit, la vallée de Hunza, le col de Khunjerab) dont les pétroglyphes et les bas-reliefs attestent la fréquentation[343], surtout entre les 4e et 7e siècles (cartes dans Neelis 2011 : 259). En sens inverse, les pèlerins chinois viennent sur les pas du Bouddha, comme Xuanzang, achètent des manuscrits et retournent dans leur pays, parfois avec un moine traducteur.[344] Les livres manuscrits, pourtant rares et chers, circulent et vont fort loin. Kumārajīva (344-413), un moine du Cachemire, est fait prisonnier par une armée chinoise et réalise de nombreuses traductions des textes du mahāyāna. Paramārtha (499-569), un moine natif d'Ujjain, s'expatrie avec de nombreux manuscrits et traduit en chinois une soixantaine d'entre eux, non sans difficultés, entre 546 et 569. Beaucoup des *Sūtras* du mahāyāna ont été traduits par des moines indiens, et aussi, peut-être surtout, par des moines iraniens qui partaient s'établir en Chine. L'est de l'Iran était ouvert au bouddhisme et la présence culturelle iranienne est sensible dès l'antiquité ; dans le monastère d'Alchi (Ladakh), les fresques montrent des hommes portant des vêtements aux motifs sassanides. La transmission des textes et des enseignements est différente selon les lieux et les moments ; souvent les textes traduits sont adaptés à la géographie et à la nomenclature locales, ou relocalisés dans un Magadha littéraire et conventionnel. La toponymie citée n'est pas à lire innocemment.
Les routes de pèlerinage mènent dans les pays indiens : vers 630, Xuanzang vient de Chine pèleriner et étudier. Pour lui, pèleriner c'est aller notamment aux huit lieux où Gautama avait vécu et

enseigné dans le Magadha, le berceau originel du bouddhisme historique. Ailleurs, les dévots, à force de construire des *stūpa* et des monastères, ont comme reconstitué localement des répliques de l'espace sacré originel. De tels projets sont facilités quand avec le *mahāyāna* on conçoit que des Bouddhas ont précédé le Bouddha historique et peuvent lui succéder. C'est ainsi que l'espace du Gandhāra (autour de Peshawar, Pakistan) est constitué comme berceau du bouddhisme où les dévots peuvent pratiquer une sorte de pèlerinage immobile dans un espace à la fois sacré et quotidien. La même chose s'observe plus tard autour de Kathmandu quand les bouddhistes néwars attribuent à Mañjuśrī l'assèchement du mythique lac de la vallée de Kathmandu et font du *stūpa* de Svayaṃbhūnath l'emplacement de son centre. Cela vaut d'autant que l'on invente - très religieusement - des voyages du Bouddha au Gandhāra, à Avanti, etc., en constituant une géographie sacrée.

Ce faisant, les moines bouddhistes réussissent à promouvoir des notions nouvelles et étranges dans les pays lointains, à traduire leurs textes dans les langues locales, à présenter le bouddhisme d'une manière recevable. La présence de monastères dépendant pour leur subsistance de la société montre le succès de la prédication et son assise sociale. Peut-être, outre les moines, les marchands ont-ils joué un rôle important, mais ce n'est pas assuré. Une ville comme Termez, une des capitales des Kouchans selon P. Leriche, au confluent de l'Amudar'ja et du Surxandar'ja (Ouzbékistan) où les monastères restent actifs au moins jusque vers 650 et que visite Dharmamitra « célèbre de l'Inde au Tibet », montre le cas d'un bouddhisme en contexte plurireligieux non indien.[345] L'épigraphie révèle que ce sont principalement les souverains, par exemple les Kouchans, qui, sans forcément devenir bouddhistes, permettent et soutiennent ce prosélytisme. Cette situation s'observe aussi dans l'Inde péninsulaire : le bouddhisme - et le jaïnisme - doivent leur succès à l'activité des missionnaires et au soutien des souverains, à commencer par Aśoka le Maurya et les souverains Kouchans ; peut-être Aśoka joue-t-il un rôle semblable à celui de Constantin pour le christianisme. Rois et riches donateurs sont à l'origine de la construction des *stūpa* ou de la décoration des grottes. Vers le sud de la péninsule indienne et dans les pays de l'Asie du Sud-Est, l'absence de religion savante a joué en faveur des religions érudites. Mais jamais dans la péninsule ou ailleurs le bouddhisme ne devient une religion exclusive tant que fonctionne la cosmopolis sanskrite où le pluralisme religieux est de règle. Être bouddhiste est une réalité pour les moines ; en revanche, dans un village, les paysans peuvent faire des offrandes au monastère voisin et simultanément sacrifier à quelque divinité locale, pèleriner au *tīrtha* vishnouite pour une certaine occasion. Les exemples contemporains de cette pratique ne manquent pas. Enfin il faut rappeler que la convergence générale de l'hindouisme et du bouddhisme amène le Bouddha à devenir un des dix avatars de Viṣṇu tandis que Gaṇeśa et Viṣṇu sont des divinités peintes au Tibet, au Bhoutan, etc.
La carte religieuse du bouddhisme évolue. Aux 12e-13e siècles, il disparaît de la péninsule indienne, en dernier lieu au Bengale d'où le vajrayāna est originaire. Par ailleurs le bouddhisme theravāda, religion principale de l'Asie du Sud-Est aujourd'hui (sauf dans le Vietnam sinisé), a connu bien des vicissitudes. Au Cambodge, le vishnouisme et le shivaïsme sont longtemps les religions dominantes. C'est seulement quand l'empire khmer se fragmente (13e siècle) et que parallèlement grandit la puissance thaïe que le bouddhisme s'impose : les Thaïs avaient eux-mêmes emprunté le theravāda aux Mons de Dvāravati et à la basse Birmanie (Pagan). Si bien qu'en un peu plus d'un siècle, la capitale du pays khmer passe du vishnouisme (Angkor Vat) au mahāyāna de type vajrayāna (Angkor Thom, Bayon) et enfin au theravāda. Le theravāda s'installe durablement quand l'empire khmer se disloque ; il n'est à l'origine d'aucun temple majeur si bien qu'aujourd'hui, comme en Inde, on pratique une religion dans des bâtiments prévus pour une autre : c'est le cas à Angkor Vat. Avant que le theravāda ne domine exclusivement, comme dans tous les royaumes de la cosmopolis sanskrite, le roi règne sur une population qui pratique plusieurs religions (bouddhismes theravāda et mahāyāna, śivaïsme et vishnouisme pāñcarātrika, sans compter les religions populaires).
L'essentiel est que **la tendance des bouddhistes a été de privilégier le message et de considérer que la langue du message et le statut du messager importent peu**. En revanche, les brahmanes n'ont pas séparé le messager, le message et la langue du message et ont toujours considéré que la trilogie forme un tout qu'on ne doit pas distinguer. Le message du Bouddha, quand ils l'ont connu,

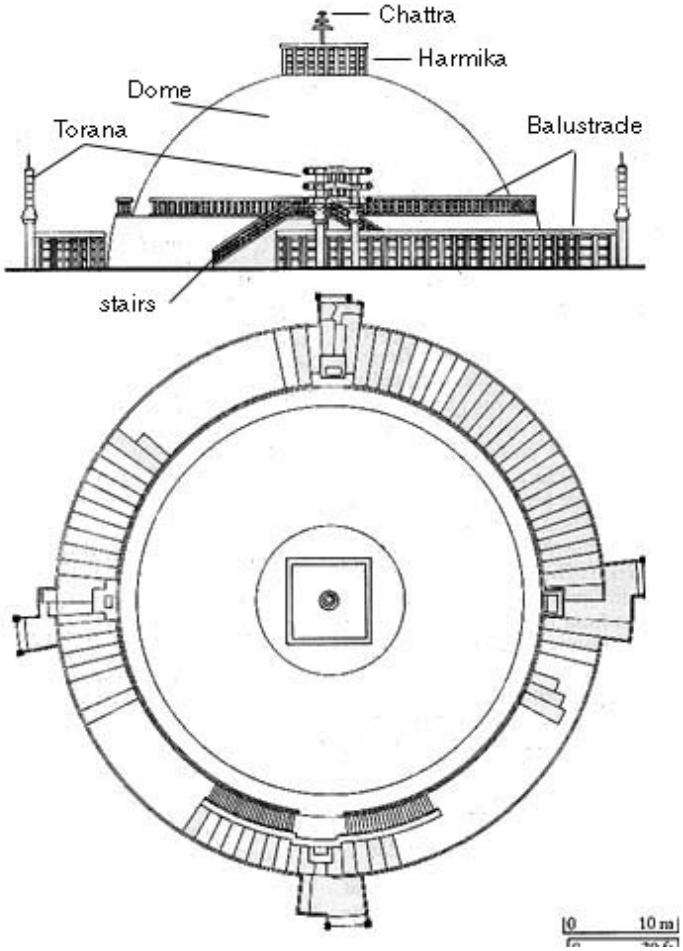
ne les a pas plus choqués que l'ensemble du yoga et à leur tour, ils ont, avec le *Yoga-Sūtra*, élaboré un message voisin, puis bien d'autres tout aussi novateurs. Mais à leurs yeux, il importait que le message fût en sanskrit et que le messager fût un brahmane.

Les monuments du bouddhisme.
Le développement du bouddhisme indien en tant que religion instituée, sinon comme Église, a accompagné l'élaboration de trois monuments, parfois réunis dans un même site : le *stūpa*, le *vihāra* 'monastère' et le *caitya* 'temple'.
Les textes védiques parlent de ces barbares de l'est (i.e. le Magadha) qui "construisent en rond" contrairement aux normes carrées des brahmanes. En effet, dans le Magadha non encore brahmanisé, on avait l'habitude d'édifier un tertre funéraire rond au dessus des cendres du mort. C'est ce que l'on fit pour le Bouddha à Kuśinagara et ce monument originellement funéraire est à l'origine du *stūpa*, l'édifice caractéristique du bouddhisme.



D'après la légende, les cendres du Bouddha sont partagées et disposées dans les huit lieux qui avaient marqué sa vie et son enseignement (dont ses lieux de naissance à Lumbini, d'illumination à Bodh Gaya, de son premier sermon à Sārnāth, de son extinction à Kuśinagara). Dès l'origine, ces monuments sont des reliquaires et le culte des reliques, celles de Gautama le Bouddha, puis celles de tous les saints, est inhérent au bouddhisme, le distingue durablement de tous les hindouismes anciens et médiévaux, et le rapproche de l'islam où les tombeaux des saints et des pieuses personnes sont visités par les pèlerins. Dans un *stūpa*, les reliques enfermées originellement sous la grande calotte fermée, en général des reliques corporelles, **saritadhatu*, sont censées faire rayonner leur pouvoir bénéfique dans le monde environnant. Aussi le *stūpa* est-il souvent nommé **dhatugarbha* 'reliquaire' (en cinghalais *dagoba*, d'où notre 'pagode'). Rapidement, ces huit lieux saints sont visités par des pèlerins, à commencer par Aśoka lors de son **dhammayata* 'chemin du *dharma*' parcouru en 256 jours. Il est censé avoir repris les reliques du Bouddha pour les diviser en 84000 destinées à être les reliques d'autant de *stūpa*. Avec le temps, le *stūpa* est devenu un monument qui incarnait le corps de doctrine du bouddhisme (*dharmakāya* 'corps de doctrine') que l'on vénérait en tant que tel.

L'évolution des doctrines a donc amené des transformations dans la forme du *stūpa*, dans ses fonctions, son iconographie, son interprétation.



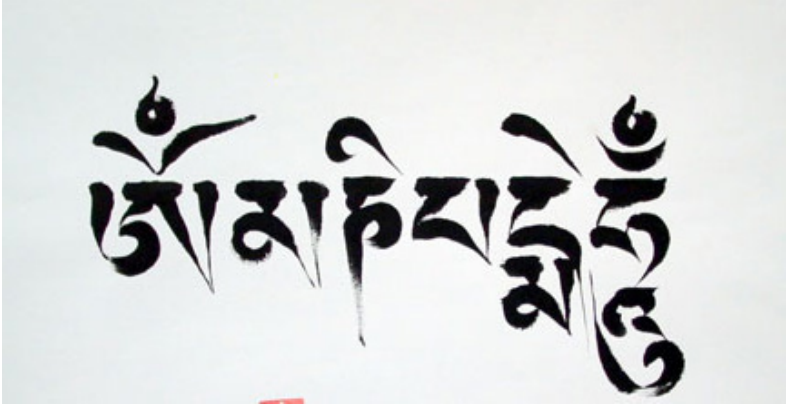
Il existe aussi plusieurs styles nationaux de *stūpa* : à côté du *stūpa* ancien qui est un simple dôme entouré d'une balustrade, les *stūpa* de type népalais, birman, bhoutanais, tibétain, etc. se distinguent par leur architecture, leur forme générale[346], leurs fonctions et leurs décoration. Jusqu'au 6e siècle, le *stūpa* est un monument si plein que les grammairiens inventent une racine *STU-* 'agglomérer' pour expliquer le mot. Entre le simple Dharmarajikastūpa de Sārnāth (construit par Aśoka et qui renferme des reliques du Bouddha, 3e s. AEC), le grand *stūpa* de Sañci (2e s. EC, restauré), le gigantesque *stūpa* de Peshawar construit à l'époque des Kouchans et aujourd'hui ruiné, et ceux de forme népalaise de Kathmandu, l'évolution des formes suit celle des doctrines qui deviennent ésotériques. Parmi les études consacrées au *stūpa*, à côté de la *Contribution à l'étude du stūpa bouddhique indien : les stūpa mineurs de Bodh-Gaya et de Ratnagiri* de M. Bénisti, c'est peut-être Paul Mus[347] à propos de Borobudur (Barabuḍur : 'L'ineffable montagne des vertus accumulées') qui a le mieux réussi à montrer comment un monument de pierre, en l'occurrence un *stūpa* construit aux environs de 800 EC, est pénétré en profondeur par du sens caché. Le *stūpa* est devenu un lieu de culte autour duquel on tourne *pradakṣiṇam* 'dans le sens faste', c'est-à-dire en ayant le centre à main droite, une pratique commune en Inde quelle que soit la religion, y compris l'islam indien. En Inde, jusque la fin du bouddhisme, le *stūpa* demeure un monument funéraire construit d'abord pour abriter les reliques d'un saint, souvent renfermées dans un pot. Au 7e siècle, mille ans après la probable crémation du corps de Gautama, Xuanzang atteste la permanence de cette pratique en Bactriane et en Inde du nord. De tout temps de minuscules *stūpa* portatifs sont vénérés ; fabriqués en grande série, en terre crue, on y imprime souvent une sorte de profession de foi bouddhique : « Les choses qui naissent d'une cause, le Tathāgata en a dit la cause ; et leur arrêt, il est tel qu'il l'a dit, le grand religieux ».[348] Aujourd'hui encore, au Bhoutan et au Tibet, la proximité d'un col se

signale par la présence à l'abri des pluies de petits *stūpa*-reliquaires en argile (les *tsatsa*) déposés par les voyageurs et les pèlerins.
Avec le mahāyāna et le déplacement de l'attention de l'homme vers le cosmos, le *stūpa* épouse des valeurs symboliques nouvelles. Orientés selon les quatre points cardinaux et au zénith, les quatre Bouddha (Akṣobhya 'Inébranlable, Ratnasaṃbhava 'Né du joyau', Amitābha 'Lumière infinie' et Amoghasiddhi 'Qui accomplit tous les desseins', et parfois Vairocana 'Lumineux' au zénith) les *stūpa* sont transformés en *maṇḍala* à trois dimensions ; c'est notamment le cas à Borobudur.
Comme le temple hindou, rapidement le *stūpa* lieu de culte devient aussi objet de culte : dès les anciens Vinaya, le *stūpa* reliquaire est vénéré, sans doute parce qu'il est en contact permanent avec les reliques « parfumées et imprégnées de moralité, de concentration et de sagesse infinies ».
Deuxième monument : le monastère. Comme le bouddhisme est principalement une religion de moines, le monastère (*vihāra*[349]) est donc un lieu bouddhique par excellence. Les moines censés avoir tout abandonné - mais on a prouvé que certains gardaient des propriétés personnelles[350] - y passent une bonne partie de l'année, pendant la mousson alors qu'il est difficile de circuler : les monastères sont souvent des *varṣāvavāsa* 'résidences [en temps de] pluies'. En suivant la règle (le *vinaya*), on y étudie, discute, médite seul ou ensemble, on y rend un culte dans le temple voisin, on y pratique le *prātimokṣa*, c'est-à-dire le rite communautaire de confession. Les monastères, très nombreux, sont d'abord rupestres et ce sont ceux-là qui ont le mieux survécu, parfois parce qu'ils sont oubliés après leur abandon : c'est le cas d'Ajaṇṭā redécouvert en 1819, lors d'une chasse au tigre. On a d'abord creusé les monastères (Kañheri, près de Bombay[351]), ensuite on les a construits, sous forme d'ensembles de monastères comme à Nagarjunakoṇḍa[352] (quelque trente monastères construits entre les 2e et 4e siècles). Chaque région élabore son propre type de construction : même si on retrouve les cellules, le *stūpa*, etc., l'agencement du monastère de Takht-i Bahi (époque kouchan, Gandhāra, Pakistan) n'est pas celui de Nāgārjunakoṇḍa. La décoration picturale ou sculptée quand elle a survécu témoigne de l'importance des dons que les monastères reçoivent des rois et des riches marchands. D'autres sites rupestres moins connus qu'Ajaṇṭā, comme Bagh (Rajasthan), sont tout aussi splendides. En plus de leur nombre, leur beauté, qui a un coût, montre que le bouddhisme, originellement une pratique et une religion d'ascètes, offre, y compris dans les monastères, le visage d'une religion mondaine. C'est le cas par exemple du *stūpa* de Bhūteśvara (Uttar Pradesh, près de Mathurā[353]). La balustrade (*vedika*) comprend des piliers dont la face interne raconte un *jātaka*, un récit d'une vie antérieure du Bouddha ; quant à la face externe, elle porte la sculpture d'une *yakṣi* sensuelle aux formes généreuses, surmontée d'un couple amoureux (*mithuna*). Il est clair que si originellement bouddhisme et jaïnisme sont des pratiques ascétiques visant la sortie du monde, ils deviennent en partie, assez rapidement, des religions célébrant les joies du monde.
Troisième monument : les temples (*caitya*), comportant en général une salle voûtée abritant un *stūpa*, ont d'abord été excavés, dans les mêmes sites que les monastères. C'est ce qu'on observe à Ajaṇṭā (grotte 9), Ellora (grotte 10 dite de Viśvakarma), Karli ou Kañheri. Les temples construits, plus tardifs comme à Nālandā, sont aujourd'hui ruinés et sont plus rares dans l'Inde péninsulaire. Ailleurs, par exemple au Cambodge, le temple bouddhique est en tout point semblable au temple brahmaniste et ne s'en distingue que par la statuaire et l'iconographie : à Angkor-Vat, on célèbre aujourd'hui le culte theravāda du Bouddha dans un temple construit pour Viṣṇu et certainement un temps dédié au mahāyāna. Tardivement on a construit des temples en forme de *stūpa* : il y en a de nombreux à Pagan et c'est le cas du Dongzue (près de Paro, Bhoutan, 15e siècle) qui est un *stūpa* creux organisé comme un *maṇḍala* ; ses parois sont revêtues de peintures parmi les plus belles du bouddhisme himalayen.
Il faut abriter les moines et aussi les former. Pour ce faire, des institutions spécifiques sont créées : des monastères sont spécialisés et deviennent des " universités " comme celles de Taxila (Takṣaśilā, près de Rawalpindi, Pakistan), Nāgārjunakoṇḍa (près de Hyderabad, Andhra-Pradesh) et la plus célèbre, Nālandā (Bihar). Fréquenté par Gautama, le site de Nālandā est occupé à partir du 3e siècle AEC et l'essentiel est construit à partir du second quart du 5e siècle EC avant d'être ruiné en 1199 par Bakhtiar Khalji lors de son raid au Bengale. Nālandā voit passer les grands docteurs du bouddhisme et, au temps de sa gloire, abrite plusieurs milliers d'étudiants. Padmasaṃbhava, le fondateur du bouddhisme au Tibet, vient de Nālandā. Tous les monuments du bouddhisme y sont

réunis (11 monastères où les cellules des moines entourent un jardin clos, 14 temples, des *stūpa*, etc.). Le pèlerin chinois Xuanzang y étudie et enseigne après 630 EC et en laisse une description enthousiaste. Le " curriculum universitaire " comprend alors les classiques du bouddhisme, dont la philosophie, et aussi des disciplines védiques et brahmaniques. Manifestement Nālandā, un centre spécialisé dans le bouddhisme, est aussi ouvert aux autres religions et à la culture de son temps. Sa renommée s'étend à toute l'Asie orientale et des rois non indiens y financent des monastères : le monastère 1A probablement construit au 9e siècle est financé par un roi de Sumatra. Le déclin de Nālandā est allégué par le roi Dharmapāla (783-820 ; dynastie Pāla) pour justifier la fondation de l'université de Vikramaśīla. C'est dans les universités de Nālandā et de Vikramaśīla qu'une bonne partie du bouddhisme himalayen et tibétain est élaborée. Atīśa (c. 980-1054), responsable de la seconde diffusion du bouddhisme au Tibet, aurait d'abord étudié à Nālandā avant de devenir l'abbé de Vikramaśīla puis de s'établir au Tibet. L'actuel musée de Nālandā abrite des statues du vajrayāna non tibétain (d'époque pāla). Dans un autre temps et un lieu, à Pagan on élève du 11e au 13e siècles quelque 3000 monuments dans un espace réduit (en gros la surface de Paris) : presque tous sont des monuments du bouddhisme theravāda ; environ la moitié sont des temples (comme Ānanda, v. 1105), le quart sont des *stūpa* (comme Shwehsandaw, fin 11e siècle) et le dernier quart des monastères parfois intégrés dans des cités monastiques dépendant des grands temples.
Tous ces monuments sont aussi, pour beaucoup d'entre eux, des pièces d'art. L'histoire de l'art bouddhique dans un domaine spatial et temporel aussi vaste ne peut être qu'évoquée. Si l'on écarte les présentations photographiques et iconographiques, dans une bibliographie pléthorique, les ouvrages anciens de J.E. van Lohuizen de Leeuw sur l'art de Mathurā (à la fois bouddhique et jaina)[354] et de Paul Mus sur Borobudur sont des classiques inégalés selon mon goût.
Il faut aussi signaler que les monastères, où vivent des moines renonçants, jouent un important rôle économique pendant le premier millénaire. Comme plus tard les monastères hindous (cf. p. XXXX), les monastères bouddhiques accumulent des "divines richesses" par le biais des dons des souverains, des marchands et des particuliers ; ils peuvent hériter des fidèles. Ces richesses ne servent pas qu'à agrandir les monastères et à les parer. On connaissait l'importance économique des monastères bouddhiques en Chine. Des études récentes, notamment celles de G. Schopen[355], montrent que le monde bouddhiste indien fonctionnait économiquement pour la gloire du Seigneur à l'instar du bouddhisme chinois. Manifestement les monastères pratiquent le prêt à intérêt, sont des centres d'artisanat et ne s'adonnent pas seulement au commerce des reliques. C'est une situation que l'on connaît aussi dans les monastères chrétiens médiévaux.

La disparition du bouddhisme indien.
À cause de l'impact de l'islam après 750, le bouddhisme disparaît de ses marges occidentales (Iran oriental, Gandhāra, Afghanistan, Turkestan, etc.). Après l'an mille, déjà en déclin, il survit au Bengale jusqu'au 13e siècle. Le fait est indéniable, mais les étapes et les causes de sa disparition sont difficiles à établir. Le bouddhisme occidental, déjà certainement affaibli, ne résiste pas à l'islam. En Inde même, le fait que les brahmanes adoptent certaines formes de yoga (le *Yoga-Sūtra*, premier traité de yoga brahmanisé avant beaucoup d'autres date du début du millénaire) fait perdre au bouddhisme une partie de son intérêt. Une grande partie des valeurs du bouddhisme est intégrée dans le brahmanisme. Il semble que le mahāyāna et ses formes tantrisées lui fassent perdre sa spécificité et le rapprochent du śivaïsme. Il est aussi probable que l'organisation monastique, quelque peu ecclésiale (le *saṃgha* 'communauté'), du bouddhisme qui assure sa force et le distingue du brahmanisme, le désigne aussi facilement aux coups des nouveaux venus musulmans. Une fois les moines tués et les universités rasées, le bouddhisme, une religion de moines, se tarit de lui-même. Mais avant même la destruction de Nālandā, dès le 8e siècle, l'appauvrissement de sa créativité et l'affaiblissement de son attractivité sont certains. Les voyageurs chinois attestent que, dès le 5e siècle, beaucoup de monastères sont abandonnés : en 631, alors que l'islam naissant est encore limité à l'Arabie, Xuanzang constate que *tous* les monastères du Gandhāra sont vides et ruinés : l'islam n'y est pour rien et Śaṃkara non plus. Le bouddhisme vajrayāna se maintient au Bengale (l'université de Vikramaśīla) avant de disparaître vers les 12e-13e siècles du Bengale et de l'Inde où il est simplement oublié, intégré dans l'hindouisme et le brahmanisme : tout ce qui passe,

y compris donc les religions, n'est pas transmis ni par la mémoire nécessairement très sélective des brahmanes pour lesquels le bouddhisme n'entre pas dans la catégorie du mémorable anhistorique, ni même par la mémoire collective. Au 19e siècle, Birmans et Cinghalais qui s'avisent de faire de Bodh Gaya, où Gautama était devenu *buddha*, un lieu de mémoire bouddhique trouvent des temples desservis par des brahmanes. Vers 1840, en même temps que J. Prinsep relève des colonnes et traduit leurs inscriptions[356] gravées au nom d'Aśoka, Eugène Burnouf est l'un des premiers à redécouvrir et à révéler le passé indien du bouddhisme. En fait, la disparition du bouddhisme en Inde coïncide avec l'arrêt de son élan créateur : en 1951, E. Conze note[357] « Durant les mille dernières années, aucune nouvelle école d'importance n'est apparue et les bouddhistes ont principalement préservé, aussi bien que possible, le grand héritage du passé. Il est possible de penser que le lotus de la doctrine s'est pleinement épanoui après 1500 ans. Peut-être n'y a-t-il rien à venir. » Il faut néanmoins rappeler que la plus grande part du bouddhisme dit tibétain, le *vajrayāna*, est élaborée au Bengale.



Version en écriture tibétaine du célèbre mantra *Om mani padme hum*.

La disparition du bouddhisme est contemporaine de l'affaiblissement et de l'appauvrissement de la pensée philosophique en sanskrit, et même de la pensée en général. Après Abhinavagupta et ses émules, la pensée brahmaniste cesse de se renouveler. Les mêmes questions et les mêmes réponses sont, soit approfondies et précisées, soit simplifiées et résumées. Des écoles anciennes (la Mīmāṃsā 'herméneutique', le Sāṃkhya, le Yoga, le Vaiśeṣika) disparaissent ou végètent. Une partie de ce déclin, sensible dès après Śaṃkara (8e siècle), très prononcé après le 12e est en partie dû à la disparition du bouddhisme indien. Aujourd'hui, la pensée commune fait de Śaṃkara le vainqueur du bouddhisme ; assurément il le combat, comme tout ce qui n'est pas sa forme de Vedānta. Les débats, occasions d'affrontements doctrinaux, cessent quand les derniers bouddhistes (les créateurs du vajrayāna au Bengale) émigrent au Tibet ou en Birmanie. Les brahmanes, qui ne discutent ni avec les chrétiens ni avec les musulmans, demeurent seuls. Ils débattent entre eux, voire inventent des adversaires : Vijñānabhikṣu (16e siècle) dans son *Yogavārttika* discute les arguments qu'un bouddhiste pourrait lui opposer, en triomphe bien évidemment ; en fait, il n'a plus personne avec qui débattre. Le renouvellement de la pensée vient tardivement des Européens, mais les brahmanes ne discutent pas avec eux avant le 19e siècle alors que leur défaite est déjà consommée dans l'ordre des choses et des mots. En réalité si le brahmanisme religieux se maintient, il disparaît philosophiquement à l'instar du bouddhisme. L'hindouisme récupère une grande partie de l'héritage religieux du brahmanisme et du bouddhisme : les idées que l'on prête à la " spiritualité indienne " aujourd'hui sont largement des reprises modernisées et affadies des spéculations bouddhiques.

Le bouddhisme aujourd'hui

Si un bouddhisme, largement revisité, souvent présenté comme une philosophie, connaît une timide expansion en Occident au 20e siècle, il est en déclin dans ses terres traditionnelles. Partout le nombre des moines diminue. Théoriquement et théologiquement le bouddhisme est largement une religion morte, même si la foi est vivante. Le temps de la création doctrinale et de l'interrogation

philosophique ou théologique est depuis longtemps révolu. On sait d'avance le contenu doctrinal du discours de tel *lama* (mot tibétain traduisant le skr. *guru*, acclimaté fâcheusement en français sous la forme de gourou). Dans un monastère de rite tibétain, le passage des examens est un acte de théâtre religieux où l'impétrant, après l'avoir appris par cœur, déclame avec force gestes un discours écrit plusieurs siècles auparavant, à l'époque où l'on organisait de vrais débats. En revanche, la préparation du débat rituel donne lieu à de vrais débats, qui peuvent être véhéments. La beauté des rites tibétains et la sincérité des religieux et des fidèles ne doivent pas oblitérer ce déclin.[358]

Aujourd'hui, environ 0,8% de la population de l'Inde se réclame du bouddhisme. Les bouddhistes d'implantation ancienne ont été intégrés dans l'Union Indienne à la faveur des découpages politiques récents pour lesquels ils n'ont pas toujours eu la parole. C'est le cas des bouddhistes des vallées himalayennes de culture tibétaine : Ladakh, Zanskar et Rupshu (le "Petit Tibet"), Sikkim (annexé par l'Inde en 1975 après consultation) et aussi Lajul et Spiti en Himachal-Pradesh. Des bouddhistes de culture tibétaine des vallées méridionales de l'Himālaya résident au Népal (en faible minorité) et surtout au Bhoutan qui a su préserver une partie de son indépendance. Les autres bouddhistes tibétains ont été intégrés de force à la Chine soit en 1949 soit en 1962 où les armées chinoises ont conquis, suite à une guerre éclair, la zone des passes du Karakorum.[359] Il faut ajouter les réfugiés : ceux de la communauté tibétaine regroupés autour du Dalaï Lama 'Maître-Océan' sont très connus. De nombreux Tibétains se sont installés au Népal, au Bhoutan et en Inde (Ladakh, Karnataka). Plus nombreux, mais moins connus, sont les bouddhistes theravāda d'ethnies précédemment installées dans les zones montagneuses de ce qui est devenu le Bangladesh et qui ont rejoint l'Inde lors de la partition.

En fait, très majoritairement, les bouddhistes de l'Union Indienne sont de nouveaux convertis ; leur existence provient de la prédication de B. R. Ambedkar (1891-1956), un des fondateurs du pays et le principal rédacteur de sa constitution (1950). Leader de sa communauté d'origine, la caste *mahar*, il incite les intouchables (terme inconnu localement[360]) à se regrouper pour sortir d'une condition qu'il juge infâmante. Ambedkar considère que le " système des castes " inhérent à l'hindouisme est la cause de cette situation. Il pousse ceux qu'il nomme les *dalits* 'opprimés' à adopter le bouddhisme, une religion *indika* 'née en Inde' : *dalit* s'est imposé de préférence à *harijan* 'fils de Dieu' qu'employait Gandhi. Après la mort d'Ambedkar (1956), des conversions massives ont lieu dans sa caste et dans la caste *chamar* de l'Uttar-Pradesh. Ambedkar ne réussit pourtant pas à unifier tous les *dalits*, la communauté de caste restant la plus forte. Comme tous les phénomènes religieux contemporains, ce " bouddhisme " a principalement une dimension politique et sociale. Le message du Bouddha est interprété comme une contestation libératrice de l'hindouisme et du système des castes oppresseur. Les convertis trouvent dans ce bouddhisme, parfois nommé *navayāna* 'nouveau véhicule', le moyen de s'exprimer et de s'identifier. C'est ainsi qu'une grande pagode - copie de la Shwedagon à Rangoon (Birmanie) - est construite à Bombay (2009) tandis que certains *dalits* et tribaux se convertissent en masse. La politique, plus que la religion, leur permet d'affirmer une identité qui se veut plus qu'elle n'est en rupture avec l'hindouisme : *Pourquoi je ne suis pas hindou* explique Kanch Ilaiah, un des penseurs du mouvement.[361] De fait son ouvrage provocateur veut exprimer la conscience politico-religieuse des opprimés et se fait l'accusateur du mouvement national-hindou qu'il assimile, non sans raison, aux hautes castes. L'auteur veut montrer que jamais les Kurumas, les membres de sa caste, n'ont partagé les valeurs "hindoues".

Le jaïnisme

1. Généralités.

Le jaïnisme (aussi 'jinisme') tire son nom des *jainas*, mot sanskrit adopté pour désigner les adeptes du Jina 'vainqueur'[362] titre donné à son prédicateur Vardhamāna 'Prosper' ainsi qu'à 23 autres *tīrthaṃkāra* 'passeurs du gué' qui, selon l'histoire religieuse des jainas, l'ont précédé ; Vardhamāna, très souvent nommé Mahāvīra 'Grand héros' parmi d'autres épithètes, aurait vécu au 5e siècle AEC, voire au 4e, plutôt qu'entre 599-527, une de ses dates traditionnelles[363]. Pratique voisine et rivale du bouddhisme, contemporaine ou plus probablement légèrement antérieure, le jaïnisme devient avec le temps une religion divisée en communautés sectaires à l'instar de toutes les religions du monde indien. Contrairement au bouddhisme, le jaïnisme n'est sorti de la péninsule que récemment, à la faveur de l'émigration indienne dans les pays soumis à la Couronne britannique, et s'y est maintenu jusqu'à aujourd'hui. Cela est dû en partie au caractère peu missionnaire du jaïnisme que les adeptes contemporains présentent comme une religion réservée à de rares élus. Les historiens des religions parlent souvent de son caractère élitiste ou aristocratique.

Nous connaissons le jaïnisme des origines par les parties anciennes du canon à travers « la brume dorée, mais épaisse, de la légende »[364]. Comme pour le bouddhisme, les différentes formes du canon jaina ne sont constituées et rédigées que plusieurs siècles après la disparition de Mahāvīra dont l'enseignement était exclusivement oral. La discussion sur la composition du canon fait partie du débat millénaire qui oppose *śvetāmbara* 'vêtus de blanc' et *digambara* 'vêtus d'espace, nus', les deux principales écoles. Dans le groupe *śvetāmbara* qui est majoritaire et mieux connu, on discute aussi la composition du corpus (nommé *Siddhanta* 'Thèse établie', *Āgama* 'Tradition' ou *Gaṇipiḍaka* 'Corbeille des maîtres'). Samayasundara, un religieux *śvetāmbara* du 17e siècle, raconte comment « neuf cent quatre-vingts ans après Mahāvīra », en 454 ou 514 EC donc, une famine fit périr les religieux savants, conduisit certains survivants à émigrer, et à écrire le canon tant bien que mal. Il en résulta deux corpus différents, aucun des deux n'étant sans défaut. La mise par écrit, sanction de la discontinuité de la transmission orale, a entraîné des pertes, des variations et des contradictions dans l'enseignement originel, ce que les jainas d'hier et d'aujourd'hui jugent à la fois regrettable et inévitable. Les éditions imprimées (depuis 1874, la dernière depuis 2000) intègrent ces variations auxquelles se sont ajoutés les défauts liés à la transmission par les manuscrits (*pustaka*). Autre source, plus difficile à manier, ce qu'en disent les textes bouddhiques.

Parmi les historiens, le jaïnisme a été la dernière des grandes religions indiennes à être reconnue : on a longtemps confondu bouddhisme et jaïnisme. Cela n'est pas étonnant puisque le jaïnisme, le bouddhisme et le yoga des origines sont des aspects différents d'une même idéologie générale : leur géographie, leur problématique, leur vocabulaire, leur temps originels sont identiques. Ils sont des réponses différentes à des questions similaires. En Occident, longtemps on a cru que le jaïnisme était la source du bouddhisme ou en était une ramification. Hermann Jacobi (1850-1937) reconnaît le premier l'autonomie du jaïnisme en 1879 et, depuis, les savants allemands ont beaucoup publié sur le jaïnisme : ils ont réalisé l'édition de la plupart des textes importants puis leur traduction[365].

2. Le jaïnisme des origines.

Comme le bouddhisme et d'autres religions (celle, disparue, des Ājīvikas[366]), le jaïnisme se développe d'abord au Magadha, bien avant que celui-ci ne soit brahmanisé et avant le bouddhisme. Les jainas sont sans doute mentionnés sous le nom de *nigantha* sur le 7e édit sur colonne d'Aśoka datant de la 29e année de son règne. Pas plus que le bouddhisme, il n'y a donc lieu de le considérer comme une réaction au brahmanisme. Il se développe indépendamment des brahmanes et du *Veda* en puisant son inspiration dans le fonds commun idéologique propre à cette région, rivalisant en son temps avec le bouddhisme, les Ājīvikas, etc. Ensuite, à l'époque des rois Maurya, il entre en relation et en confrontation avec le monde brahmanique. C'est alors que sont fixés les textes jainas : l'opposition au brahmanisme qu'on y observe (par exemple la distinction entre le 'vrai brahmane' et son travestissement hypocrite) est aussi doctrinale ; le sacrifice où l'on verse le sang est condamné. Cette opposition des jainas aux rites où sont sacrifiés des animaux ne vise pas nécessairement les

rites védiques : ceux-ci n'avaient pas le monopole de cette pratique banale, qui s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui dans les pays hindouisés alors qu'elle a disparu des rites des brahmanes.
Vardhamāna alias Mahāvīra prêche en māgadhī, la même langue régionale utilisée par le Bouddha, une langue que comprend tout le monde autour de lui. Puis ses paroles sont fixées dans une forme légèrement différente (et purement textuelle), dite ardhamāgadhī, à laquelle les jainas restent fidèles pour leurs propres doctrines jusqu'au 8e siècle tout en adoptant le sanskrit pour débattre avec les autres doctrinaires. Ensuite, durant leur longue histoire les jainas adoptent plusieurs langues savantes : sanskrit, différents prākrits et vernaculaires (dont le gujarāti et le kannara) pour leur littérature canonique, paracanonique ou simplement littéraire.
Des vingt-trois autres Jinas qui précèdent Vardhamāna, Pārśvanātha (7e siècle AEC ?) est le seul auquel les historiens accordent quelque existence. La vie de Mahāvīra est celle que rapporte la légende dorée, complétée pendant des siècles.[367] Elle est racontée dans le *Kalpa-Sutra* rédigé environ cent cinquante ans après le *nirvāṇa* de Vardhamāna. C'est un texte canonique très vénéré (dont la traduction anglaise est disponible dans la collection *The Sacred Books of the East*, constamment rééditée). Les *Kalpa-Sutra* ont été souvent illustrés et celui de Mandu (Madhya Pradesh), daté de 1439, est le premier manuscrit en notre possession pourvu de miniatures.
Vardhamāna serait né en 599 AEC, en 539 dit-on en Occident, à Kuṇḍagrāma (actuel Besarh, Bihar, à 50 kilomètres au nord de Patna) et mort à 72 ans en 527 ou 468 AEC. Les *śvetāmbara* et les *digambara* divergent sur sa vie maritale : les *śvetāmbara* affirment qu'il se marie et engendre avec son épouse Yaśodā une fille nommée Anujā (ou Anavadyā) ; pour les *digambara* le futur Jina s'abstient de tous les plaisirs des sens depuis son adolescence et ne se marie pas. À trente ans, ayant perdu ses parents, avec l'accord de son frère aîné, il abandonne tous ses biens et devient moine ; il pratique une ascèse errante pendant plusieurs années, dont six avec Gośāla Maṅkhaliputta. Finalement, les deux se disputent et se séparent ; Gośāla se proclame Jina et fonde la secte des Ājīvikas. Mahāvīra connaît l'omniscience près de Jṛmbhikagrāma, sous un arbre *śāla*. Presque jusqu'à la fin de sa vie, il prêche à des foules énormes, dit-on, tout en étant un moine itinérant, sauf pendant la mousson. Les femmes semblent bien accueillir son enseignement et la dimension féminine du jaïnisme demeure toujours importante. L'espace de prédication se limite au Bihar actuel. Les carrières de Vardhamāna le Jina et de Gautama le Bouddha sont donc très semblables. À soixante-douze ans, il entre en *nirvāṇa* à Pava (près de Patna). On ne connaît pas l'homme Vardhamāna ; tout au plus peut-on inférer son caractère depuis l'œuvre qu'on lui prête.
Avec le temps, tout comme dans le bouddhisme Gautama devient un Bouddha parmi d'autres, Mahāvīra devient le dernier d'une liste de vingt-quatre Jinas appelés *tīrthaṃkāra* 'passeurs de gué', le *tīrtha* étant aussi le nom générique des lieux saints devenus lieux de pèlerinage. Le processus de divinisation des Jinas est parallèle à celui observé dans le bouddhisme. Les Jinas règnent après leur extinction finale dans un palais céleste où ils sont servis par les dieux. Chacun des Jinas est représenté très semblablement ; on ne les reconnaît qu'à un détail : par exemple Pārśvanātha, le 23e *tīrthaṃkāra*, se distingue par le capuchon de serpents qui rappelle un épisode de sa vie légendaire.
Originellement, le jaïnisme est à la fois une pratique de yoga et une parole adressée à des moines, accessoirement à des maîtres de maison. Entre les **bhikku* '(moines) mendiants' et les **gahapati* 'maîtres de maison' ou 'laïcs', les seconds doivent sans réciprocité soutenir économiquement les premiers en pratiquant un don méritoire, et écouter leur enseignement : ils sont les *śrāvaka* 'auditeurs' des moines lesquels sont les *upāsaka* 'serviteurs'[368]. Les uns et les autres ont sans doute les mêmes valeurs, mais ne sont pas appelés à les respecter de la même manière. Tandis que les **gahapati* travaillent, fréquentent un temple, ont des activités communautaires tels que fêtes, repas en commun, mariages, etc., les **bhikku* ont quitté la vie mondaine après une cérémonie spécifique et vivent une vie d'ascètes en suivant des règles d'une extrême rigueur. C'est vrai aussi pour les nonnes. Ce changement radical intervient avec une moindre rigueur dans le bouddhisme, et est ignoré dans le brahmanisme jusqu'à la seconde moitié du premier millénaire. La communauté (*saṃgha*) monastique et laïque est, dans le jaïnisme, d'une extrême importance.
Le jaïnisme est donc à l'origine un rival du bouddhisme : il en est très proche dans ses intérêts généraux et les méthodes promues. Les jainas croient en le cycle des renaissances causé par la vie même et en la rétribution karmique : « Un homme qui ne comprend pas et ne renonce pas aux

causes du péché (...) renaît encore et encore, en de multiples naissances, et éprouve toute sorte de douleur » (*Akaraṅgasūtra*). Cela relève du fonds de croyance commun du Magadha, préjaina et prébouddhique. Parśvanatha, le 23e Jina, censé avoir vécu quelque deux siècles et demi avant Mahāvīra, illustre l'existence ancienne de ce fonds de croyance commun. Il n'est donc pas étonnant si le débat que l'on entend dans les textes les plus anciens oppose bouddhistes et jainas ; ce n'est que lorsque les souverains Mauryas unifient politiquement la plaine indo-gangétique vers 320 AEC que bouddhistes, jainas et brahmanistes se rencontrent, et que le débat devient général, fait de disputes et de beaucoup d'échanges. Le fonds commun des jainas et des bouddhistes devient pendant le premier millénaire celui de toutes les religions et idéologies autochtones dans les milieux cultivés, brahmaniques et autres. En revanche, les milieux populaires n'ont été touchés qu'ensuite, parfois tardivement, voire pas du tout.[369] L'hindouisme contemporain l'a adopté au point où il est celui que l'on prête aujourd'hui à l'Inde de manière générale.[370]

Les distinctions entre les uns et les autres portent sur la manière dont ce fonds commun est compris, sur les pratiques et les rites qui en résultent, surtout sur les moyens de mettre un terme au *karman* et à l'universel *saṃsāra*. C'est ainsi que si pour les bouddhistes seuls importent les actes intentionnels, pour les jainas toutes les actions sont porteuses d'un dépôt qui ensemence l'avenir. Concernant les pratiques, la réponse jaina consiste en l'immobilité du corps car l'action (*karman*) est confondue avec le mouvement du corps et limitée à lui. Immobile, le corps ne fait rien et donc ne produit rien dans la posture dite *kayotsarga* 'abandon du corps', en général une position debout. Comme dans le bouddhisme, le 'faire' confond *doing* et *making*. De plus comme l'immobilité est absolue quelles que soient les conditions (la chaleur ou le froid, la présence d'insectes, etc.), elle occasionne un *tapas* qui combine chaleur et douleur intenses. C'est cette douleur cuisante qui consume les germes des actions précédentes, celles qui restaient jusque-là stériles. La méthode combine donc l'extinction des germes anciens et le non ensemencement du futur.

L'*Āyāraṃga*[371] est probablement le plus ancien des textes qui expose la méthode suivie par ces ascètes de l'extrême :

> « Dans un village ou une forêt, le moine considérera un endroit ; et s'il le trouve dépourvu d'êtres vivants, alors il étendra <là> sa <brassée> d'herbe. Il y reposera sans prendre de nourriture ; si ce qu'il regarde venait à le tenter, il devra le supporter. Il ne retournera pas <dans le monde> avant le terme <fixé>, même s'il est affecté par des préoccupations humaines. Les animaux qui rampent et ceux qui volent parfois haut, s'ils se nourrissent de sa chair ou de son sang, il ne devra ni les tuer ni les chasser. Les animaux peuvent blesser son corps, mais il ne doit pas quitter brusquement son endroit. Tourmenté par des influences de toutes sortes, il devra <les> endurer. »

Le texte continue à décrire ce qui pourrait n'être rien d'autre qu'un lent suicide par la faim, la soif, la douleur provoquées par une immobilité absolue. Cette douleur n'est que momentanée car la fin de toute souffrance demeure le but commun à toutes ces formes de yoga. En l'occurrence, le *karman* étant activité et source de la souffrance, la solution jaina consiste donc à cesser toute activité. La différence avec le premier bouddhisme où c'est la pensée intentionnelle suivie d'acte qui compte est clairement mise en valeur dans cette histoire ironique : « Si quelqu'un met à la broche un gâteau en pensant 'C'est un homme' ou une gourde en pensant 'C'est un enfant' ce serait [pour le bouddhiste] un désir créateur de *karman*. Inversement, si quelqu'un embroche un homme en pensant 'C'est un gâteau', ou un enfant en pensant 'C'est une gourde', il n'y a[urait] pas de *karman* [pour le bouddhiste]. »

Parmi les valeurs mises en avant par les jainas, l'*ahiṃsā* 'non violence' est la plus importante. En général, les jainas considèrent l'*ahiṃsā* comme le vœu principal tandis que les quatre autres (véracité, non possession, non vol, pureté sexuelle[372]) n'en sont que des expressions limitées. La traduction de *ahiṃsā*, terme plus que bimillénaire, est fonction des contextes où il est employé. Entre l'*ahimsā*[373] des jainas, des bouddhistes, du *Yoga-Sūtra*, du *Code de Manu*, il y a bien des nuances, sans parler de son usage politique par Gandhi et les nationalistes du début du 20e siècle. « Non violence » n'est pas très juste bien que cette formulation respecte le tour négatif de l'expression. En fonction de ce que cette *ahiṃsā* désigne, on peut préférer 'respect de la vie' ; en pratique c'est le refus de verser le sang,

quelle qu'en soit la raison. Les *Jātaka* du bouddhisme, le *Yoga-Sūtra* parmi les textes anciens donnent à l'*ahiṃsā* une grande importance. Mais pour les jainas, ce respect de la vie est la valeur qui absorbe toutes les autres. C'est elle, et elle seule, qui est mentionnée dans cette devise souvent affichée dans les temples :

« Vivez, laissez vivre et vivez pour maintenir la vie des autres.
Protégez la vie de toute créature et vivez pour la vie des autres. »[374]

Parlant de valeurs, il faut rappeler qu'elles concernent d'abord les moines et les nonnes. Même si elles ne sont pas sans influencer la vie des fidèles, pour eux la vie doit rester possible sur un autre pied. La communauté jaina n'aurait pu s'assurer le soutien des rois s'il avait fallu que ces rois observent ces valeurs monastiques : il suffisait aux rois de soutenir les moines ; sinon ils pouvaient, comme les autres faire la guerre et chasser tandis que des ministres jainas, et même des moines les servaient et les conseillaient.[375] Vimala, le ministre de Bhīma I Chalukya qui commence à construire les temples du Mont Abu vers 1031, veut aussi ériger un temple à Rishabnatha parce qu'en tant que ministre il ne lui est pas possible de respecter entièrement le vœu d'*ahiṃsā*. En revanche, chez les moines à l'ascétisme extrême, l'*ahiṃsā* imprègne l'ensemble des activités.

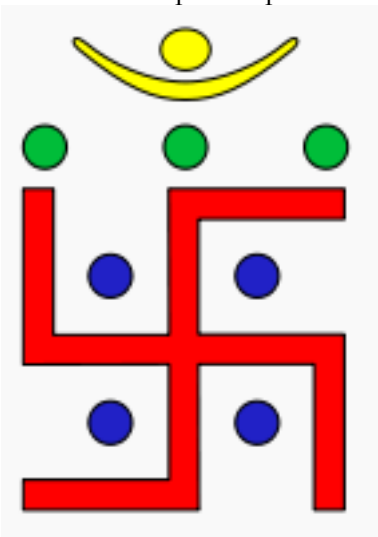
L'évolution du jaïnisme.

Le jaïnisme connaît comme toutes les autres religions indiennes un perpétuel processus de division. On compte traditionnellement huit schismes. Le principal intervient en 79 EC : il donne naissance aux deux principales familles de jainas, les *digambara* 'vêtus d'espace' et les *śvetāmbara* 'vêtus de blanc'. Les premiers vont nus, tandis que les seconds revêtent une tunique blanche. Ce processus de division sans cesse repris donne naissance à de nouveaux lignages, les *gaccha*, particulièrement au Gujarāt depuis le 11e siècle. Par exemple, au 15e siècle, un laïc fonde un nouveau *gaccha*, plus radical, sans culte des images ni de cérémonies de temple. Au 17e siècle apparaissent les *sthānakavāsī* qui tirent leur nom de résider dans des bâtiments abandonnés ; ce qui les signale c'est le port du *muhpattī* 'tissu de bouche' qu'ils portent constamment. Au 18e siècle, des *sthānakavāsī śvetāmbara* réputés trop laxistes se détachent les *terāpanthī* '(adeptes) du chemin des treize' qui se veulent réformés et plus radicaux ; ils portent un *muhpattī* plus large, refusent l'adoration des icônes. Cette communauté compte aujourd'hui quelque cinq cent mille fidèles, 10 à 15% du total des jainas. Depuis l'indépendance, cette secte se signale par sa campagne pour élever la morale publique et pour bannir les armes nucléaires. L'unité doctrinale du jaïnisme demeure parmi les fidèles, quelle que soit leur secte, car les divisions ont toujours affecté principalement la mise en œuvre de la doctrine, plus que sa nature. C'est ainsi que certains exposés doctrinaux comme le célèbre et ancien *Tattvārthādhigamasūtra* 'Formulaire de l'accès au sens des principes' de Umāsvāti (1er siècle ?) sont conjointement reconnus par les deux grands ordres jusqu'à aujourd'hui.

La destinée du jaïnisme est en partie liée au soutien qu'il reçoit de la part des souverains. La comparaison entre Tamilnad et Karnataka le montre bien. Dans le pays tamoul, la communauté semble prospère jusqu'au 7e siècle. Le pèlerin bouddhiste Xuanzang décrit leur richesse à Kañci. Cela dure jusqu'à ce qu'un roi Pallava jaina se convertisse au śivaisme. Dès lors, le patronage royal faisant défaut, le jaïnisme décline et pendant l'époque des rois Cholas (9-13e siècles), il n'est plus guère attesté dans le pays. Par contraste, dans le Karnataka voisin, le moine *digambara* Simhanandin est censé avoir aidé à l'établissement de la dynastie Ganga en 265[376]. Pendant quelque sept siècles, cette dynastie soutient la communauté ; c'est Chamundaraya, un général Ganga, qui en 948 permet l'érection de la colossale statue de Bahubali à Śravaṇabelgola : elle reste un lieu de pèlerinage jaina très fréquenté encore aujourd'hui. Les Hoyśalas qui succèdent aux Gangas sont censés avoir accédé au pouvoir grâce à l'aide de la communauté des moines jainas. On peut dire la même chose des rois des dynasties Raṣṭrakuṭa et Gupta. Plusieurs moines jainas sont des 'faiseurs de rois', et les moines et laïcs jainas entrent au service des rois, quelle que soit leur religion. C'est le cas de Hemacandrasuri (1088-1172), connu essentiellement comme homme de lettres : ses connaissances lui valent le surnom de Kalikālasarvajña 'l'Omniscient de l'âge Kali'. Entre autres auteur d'un traité de politique (*nīti*), le *Laghvarhannītisāra*, il semble avoir joué comme ministre ou conseiller un rôle décisif quand le roi Jayasimha Siddharaja (dynastie Chalukya de l'ouest) meurt sans héritier : il participe au choix et à la conversion au jaïnisme de son successeur. Actifs au début du 13e siècle, les

deux frères Tejaḥpala et Vastupāla, sont les ministres des rois Bhagela du Gujarāt et financent l'édification du complexe de temples au Mont Abu, et la reconstruction de structures détruites par les musulmans à Śatruñjaya. Certains sultans ont bien reçu le jaïnisme ; c'est particulièrement le cas d'Akbar pour lequel Hīravijaya Sūri (1527-1596), le dirigeant du *gaccha* Tapā, est une sorte de précepteur : il obtient un moment qu'on s'abstienne de la chasse et de la consommation de viande.
Le jaïnisme a été très décrié et persécuté. Cela va bien au delà des violences verbales et des injures proférées habituellement par les différents maîtres. Au Tamilnad, deux des saints tamouls śivaïtes qui composent des hymnes du *Tevāram*, Nāyanār et Sambandar, sont les héros du *Periyapurāṇam* 'La Grande Histoire' (12e siècle). On y lit les débats victorieux de Sambandar qui l'opposent à des maîtres jainas. Il réussit à convertir le roi Pāṇḍya de Madurai et il s'ensuit l'empalement de quelque 8000 jainas[377]. Encore aujourd'hui on fait des lectures publiques de ce texte, qui sont annoncées dans la presse. Par ailleurs, la propagande des liṅgāyats détermine aussi des violences à l'égard des jainas. Tous ces faits, racontés dans des œuvres religieuses, sont difficiles à établir historiquement. Il demeure clair que les violences perpétuées au nom de l'amour de Dieu ne sont pas rares dans l'histoire de l'Inde. Elles s'exercent envers les autres religions et aussi envers les proches coreligionnaires : dans le *Periyapurāṇam*, quand le sang coule, c'est aussi celui des pieds du père que coupe le fils, c'est celui des épouses, ou celui du saint qui se mutile pour guérir la blessure de la statue, etc. Il ne s'agit pas de tuer des jainas hérétiques, mais de faire couler le sang, ce que Śiva semble particulièrement apprécier. Environ un tiers des soixante trois saints śivaïtes commettent des actes d'une extrême sainte violence.

Les pratiques.
La communauté jaina comprend les religieux (moines et nonnes) et les laïcs. Les uns et les autres s'engagent à observer les mêmes cinq vœux dont l'expression est formellement négative : 1) *ahiṃsā* : ne pas nuire aux êtres vivants ; 2) ne pas mentir ; 3) ne pas s'approprier ce qui n'a pas été donné ; d) ne pas manquer à la chasteté ; 5) ne pas s'attacher aux possessions matérielles. Les moines s'attachent à respecter scrupuleusement ces cinq observances : ce sont les "vœux majeurs". Ils ajoutent toute une série d'observances qui visent à empêcher le *karman* ancien de mûrir en cette vie et à entraver tout nouvel afflux. Ce sont les 'huit mesures' très souvent mentionnées : surveillance des activités mentales, verbales et corporelles, quintuple souci de ne pas nuire aux êtres vivants en marchant, parlant, mendiant, agissant et excrémentant. Les laïcs sont nécessairement moins extrémistes et ne pratiquent que les " vœux mineurs ", c'est-à-dire une forme modérée des vœux majeurs, et il y ajoutent plusieurs vœux qui règlent le champ de l'activité : 1) s'interdire toute action évitable qui pourrait être nuisible ; 2) borner l'espace des activités mondaines ; 3) s'imposer la modération en tout ; 4) méditer plusieurs fois par jour ; 5) limiter ses occupations professionnelles ; 6) jeûner et veiller régulièrement ; 7) distribuer des aumônes. Parmi les valeurs mises en avant par les laïcs jainas, l'*ahiṃsā* 'non violence' est aussi la plus importante.



Le *svastika* est un symbole important du jaïnisme comme de l'ensemble des religions du monde indien : des sceaux harappéens en sont ornés ; ici, chacun des quatre mondes est représenté par un des quatre points : le monde des dieux (en haut à droite), le monde des hommes (en haut à gauche), le monde des animaux et végétaux (en bas à gauche) et le monde des démons (en bas à droite). Les trois points supérieurs représentent les trois joyaux du jaïnisme - vision, connaissance et conduite justes - qui permettent la libération du monde des réincarnations, notée par le *candrabindu* 'point dans la lune'.
La vie religieuse est censée mener à la délivrance. Une fois acquise, l'âme de celui (nommé *siddha* 'parfait') qui a atteint la délivrance, le *nirvāṇa*, est comme vide car cette "âme" libérée ne possède plus rien et a tout laissé derrière elle (y compris les bons sentiments, les vertus). Très typiquement, ce *siddha* est souvent représenté par la silhouette caractéristique d'un Jina (longues oreilles, long bras, larges épaules) dessinée en négatif. Cette représentation a pour but de rappeler la nature matériellement vide de l'âme libérée. Il est donc inutile de les prier car une âme libérée n'ayant rien, n'accorde rien, aucune faveur. En revanche, il est bon pour le dévot de méditer sur elle.

Voilà donc l'espérance. Pour l'atteindre il faut être moine ou nonne disent les *śvetāmbara*, moine disent les *digambara*. L'acquisition de ce statut se fait via une cérémonie (la *dīkṣā* 'consécration') précédée d'un bref noviciat. Déjà le novice (il a au moins huit ans révolus, est sain de corps et d'esprit) abandonne toute propriété personnelle quand il prononce les cinq vœux monastiques.
L'interprétation jaina de ces pratiques est surprenante. Par exemple, le vœu de chasteté que doivent respecter moines et nonnes est fonction du fait que « caresses et coïts <sont> l'occasion de détruire des êtres vivants imperceptibles... ». Or le vœu de chasteté est suffisamment répandu dans toutes les traditions de renoncement (monastiques ou non, en Inde et ailleurs) pour imaginer que ces vœux ont d'autres raisons. De même l'arrêt de l'ambulation monastique pendant la saison des pluies est attribuée à la volonté de ne pas tuer les animaux vivant dans l'eau. Or on sait que tous les moines et renonçants itinérants en Inde cessent leur itinérance pendant la saison des pluies : il faut donc compléter cette explication. Il en va de même pour le jeûne. Les explications traditionnelles des jainas ne sont guère convaincantes, tout en étant très caractéristiques de leur obsession d'une non-violence qui poussée à l'extrême devient la plus extrême violence à soi-même : les jainas se violentent pour être non-violents.

Une des caractéristiques des jainas est l'importance donnée à la communauté dans les rites. Alors que dans le tantrisme hindou les rites d'une grande complexité sont réalisés par des officiants spécialisés et en partie à l'abri des regards, le culte jaina comprend des gestes simples et publics comme la réalisation de formes géométriques par les fidèles sur des tablettes d'hommage (dites *āyagapaṭa*). Certaines d'entre elles, attestant des dons, sont conservées depuis l'époque Kouchan. Elles sont souvent le fait de femmes :

« Adoration aux Arhats (les Jinas). Une tablette d'hommage a été réalisée par Achalā, bru de Bhadrayaśās, et épouse de Bhadranandi pour le culte des Arhats »

Les bâtiments du jaïnisme.
Le jaïnisme né au Magadha a suivi la même évolution que le bouddhisme. On connaît des *stūpa* et des grottes jainas anciens et l'on a continué à bâtir régulièrement des *stūpa* en l'honneur de moines éminents jusqu'au second millénaire. Comme les moines jainas étaient aussi des moines itinérants et qu'ils fuyaient le monde, ils avaient, comme les moines bouddhistes, besoin d'abris, notamment pendant la mousson. Ils utilisèrent d'abord les grottes naturelles des régions forestières (elles sont par exemple nombreuses au Tamilnad). Rapidement ces grottes ont été aménagées : Udayagiri, Khaṇḍagiri (près de Bhubaneswar en Orissa) datent du 1er siècle AEC. Durant le premier millénaire, les temples et monastères rupestres jainas sont organisés comme leurs équivalents bouddhiques, puis hindouistes ; parfois les uns et les autres sont voisins : à Ellora, (après 800), se succèdent les grottes bouddhiques (theravāda puis mahāyāna), jainas et hindouistes. De même à Badāmi et Aihole. Les temples ont suivi le modèle hindouiste qui s'impose à la fin du premier millénaire : le Chotā Kailāśa (Ellora n° 30) est un modèle réduit du temple voisin, le célèbre Kailāśa. Les temples jainas ont d'abord été des sculptures. C'est au début du second millénaire seulement que de grands temples ont été construits.
L'art jaina, spécifique dans sa thématique, s'inspire des canons de l'hindouisme et du bouddhisme. En revanche, la fonction des temples est différente : alors que les temples hindous étaient et sont demeurés les demeures terrestres des dieux (avant de tendre à devenir aux 19e et 20e siècles des lieux communautaires), les temples jainas sont conçus comme les répliques des assemblées célestes des Jinas (**samavasarana*), c'est-à-dire des lieux où résident les Jinas entourés par les dieux et les autres êtres célestes. Le choix du marbre blanc a aussi été dicté par ces considérations de beauté. C'est particulièrement le cas des complexes de temples construits entre les 10e et 13e siècles et reconstruits après leur destruction.[378] Le plus vaste et aussi le plus orné est celui de Ranakpur (15e siècle, Rajasthan). Le complexe du Mont Abu (frontière Gujarāt/Rajasthan) est peut-être plus stupéfiant encore. Le temple le plus ancien est celui que fit construire Vimala 'Immaculé', le ministre du roi Bhima I (dynastie Chalukya du Gujarāt) près du village de Dilwara 'cité des temples' au 11e siècle ; il est dédié au premier *tīrthaṃkāra*. Relativement sobres à l'extérieur, ces temples sont d'une prodigieuse exubérance architecturale et décorative à l'intérieur. Fréquentés par les dévots, notamment les pèlerins, pendant le jour, ils sont laissés à eux-mêmes, aux Jinas et aux dieux pendant la nuit.
Historiquement, ce que les jainas ont réalisé est prodigieux en qualité et en quantité si l'on tient compte du fait que la communauté était numériquement très restreinte. Cette profusion de qualité tient à l'importance que revêtait, et revêt encore, l'acquisition des mérites aux yeux des jainas. Pour les obtenir, les soutiens financiers apportés à la construction des temples ou à la communauté monastique ont toujours été valorisés. La période des 10e et 13e siècles, un âge d'or pour toute l'architecture indienne, se termine par un temps bref et intense de destructions généralisées par les conquérants musulmans. À partir du 14e siècle, il faut tout reconstruire dans un nouvel effort peut-être plus important que le précédent. La communauté jaina a quasiment disparu entre temps dans l'est des pays indiens : les moines jainas comme les moines bouddhistes ont particulièrement été persécutés et même martyrisés par les nouveaux venus musulmans après l'avoir été par les śivaïtes. Les temples jainas sont donc rares au centre et à l'est du pays (il en subsiste deux à Khajuraho) tandis que la petite communauté jaina a financé les temples à Ranakpur, ceux des Monts Girnar, Śatruñjaya et Abu.

Si les moines jainas sont des renonçants statutaires, les laïcs jainas ont manifesté à l'égard de la vie en général, de la vie intellectuelle en particulier, un vif intérêt. Ils se sont intéressés aux croyances des autres renonçants bouddhistes et brahmanistes pour les critiquer, ce qui est habituel, et aussi pour les comprendre, ce qui est plutôt rare. Parmi les intellectuels jaina, Haribhadra se détache par la qualité de ses œuvres très diverses[379] et aussi parce que sa *Ballade des coquins* a bénéficié d'une traduction accessible à un large public.[380] Par ailleurs, l'autobiographie d'un marchand jaina du 17e

siècle[381], récemment publiée, permet de pénétrer dans la conscience d'un laïc jaina à la vie aventureuse ; même s'il n'est peut-être pas complètement représentatif de sa communauté, son ouvrage reflète bien la vie des hommes engagés dans le monde de cette époque.

Le jaïnisme aujourd'hui.
Le jaïnisme, une religion très minoritaire (environ 3 millions de fidèles[382]), reste bien vivace aujourd'hui. Autrefois répandu dans tout le sous-continent, comme l'attestent des temples abandonnés (près de Similibara, Orissa), il est depuis le début du second millénaire localisé principalement dans sa partie occidentale (Gujarāt, Madhya-Pradesh, Maharashtra et Karnataka). Les temples et les monastères sont fréquentés. Les pèlerinages sont très courus, par exemple celui de Śravaṇabelgola (Karnataka). Les principaux lieux de pèlerinage sont associés aux cinq événements essentiels des vies de chacun des *tīrthaṅkaras* : incarnation, naissance, renoncement au monde, accès à l'omniscience et surtout mort ; celle-ci marque son extinction finale, le but du jaïnisme. Chaque communauté a sa liste de cinq sites, certains d'entre eux étant communs, d'autres étant spécifiquement *śvetāmbara* (Mont Abu) ou *digambara* (Śravaṇabelgola autour d'une statue monolithe gigantesque au sommet d'une colline). Les deux principales communautés n'ont pas cessé leur opposition et leurs divisions. La possession des lieux saints du jaïnisme avait été l'objet de combats sans merci entre *digambara* et *śvetāmbara*. Les combats contemporains prennent d'autres formes, mais ils se continuent par exemple devant le tribunal[383] à propos du contrôle de Hastinapur.
Ceux des jainas qui sont impliqués dans le monde, notamment économique, forment comme au 17e siècle une communauté très florissante : banque, commerce (notamment la bijouterie) sont des métiers fréquentés parce que réputés non violents. À la sortie du temple jaina de Bombay, il n'est pas rare d'être abordé par des membres de la communauté qui invitent les visiteurs non jainas à participer à l'œuvre économique commune (investissement dans telle entreprise, dans telle banque). Chaque communauté restreinte, mais soudée et florissante, a donc acquis une grande influence. Le moralisme affiché par les jainas et leur intégrité les rendent des partenaires recherchés dans le monde des affaires.
Ce succès mondain du jaïnisme n'a pas entamé le dépouillement et l'ascétisme extrême des moines et des nonnes. Ceux-ci continuent à être très nombreux dans les monastères. L'itinérance ancienne reste de mise et en général les moines et nonnes ne séjournent que temporairement dans le monastère. On rencontre des processions de digambara marchant en plein soleil sur les petites routes de l'Inde, accompagnées par un service d'ordre. Anne Vallely offre une vision particulièrement intéressante de cette forme de jaïnisme contemporain, notamment parce que son auteur est une femme occidentale, qu'elle porte un regard à la fois empathique et scientifique sur cette communauté. Son ouvrage *Guardians of the Transcendant. An Ethnography of a Jain Ascetic Community*[384] est fondé sur sa pleine participation à la vie d'une communauté de nonnes jaina de la secte 'réformée' des Therapanthins à Ladnun (Rajasthan). La communauté therapanthin compte environ 500 000 fidèles dont 6000 nonnes, une proportion évidemment très élevée. En outre « la situation de ces religieuses a ceci de particulier qu'elles y représentent le renoncement au monde alors qu'étant des femmes, elles relèvent par leur nature même du monde des sens, des pièges duquel tout bon jaïna doit s'efforcer de se libérer »[385] La communauté monastique se veut en rupture avec le monde, mais retrouve dans son fonctionnement (dévotion, présence insistante du *guru*, ascétisme, hiérarchie, etc.) le monde bien connu par ailleurs des communautés, monastères ou *āśram* hindous. À l'opposé de ce jaïnisme extrême, les jainas d'Amérique proposent une vision new age, douce, écologique, etc. dont on peut se faire une idée avec Yogendra Jain, *Jain Way of Life. A Guide to Compassionate, Healthy, and Happy Living*, Boston, 2007.
Malgré les travaux des philologues et l'activité des communautés jainas d'Afrique orientale, d'Amérique, le jaïnisme est resté longtemps peu connu en dehors du monde indien. Par exemple, les jainas ne furent pas conviés à la cérémonie œcuménique organisée à Assise en oct. 1986 : ils sont absents de la célèbre photo. Depuis lors, le Vatican les a reconnus[386] et ils sont présents, bien que très silencieux, à Assise en janvier 2002. Ils ont depuis vingt ans multiplié leurs initiatives pour faire connaître les deux piliers de leur doctrine millénaire, l'interdépendance de tous les êtres et l'*ahiṃsā*

'non violence' qu'ils préfèrent appréhender sous un jour positif : l'*ahiṃsā* est la charité en acte, en parole et en esprit. Ces thèmes rejoignent la "conscience écologique" du monde.

Le sikhisme

Le sikhisme[387] est la religion des *sikha* (skr : *śiṣya* 'disciple, étudiant') qui suivent la prédication de Gurū Nānak (1469-1539), le maître d'une communauté mystique régionale, et les enseignements des neuf autres *gurū* qui lui ont succédé. C'est petit à petit que cet enseignement devient une religion distincte de ses sources musulmanes et hindouistes. À la fin du 17e siècle, le sikhisme possède les traits d'une religion instituée : un fondateur, des Écritures saintes, des lieux de culte, des rites et un calendrier. Aujourd'hui, les Sikhs conservent des signes extérieurs de leur identité qui les distinguent à leurs yeux et à ceux des étrangers. Dans une grande mesure, le sikhisme est lié à l'histoire d'une région, le Panjab[388] aujourd'hui divisé entre l'Inde et le Pakistan, au point d'apparaître, fait unique en Inde, comme une religion nationale.

Le sikhisme plonge ses racines dans la paisible communauté de Nānak au Panjab et à ses institutions ouvertes aux influences du soufisme musulman et à la *bhakti* 'dévotion' vishnouite ou śivaïte. Nānak est un des *sant*, les mystiques errants dans la plaine indo-gangétique. À vrai dire, on ne connaît sa vie qu'à travers des hagiographies, les *janamasakhi* dont la plupart datent du 18e siècle. Nānak enseigne un strict monothéisme, une foi en un Dieu qui manifeste Sa grâce en lui murmurant Sa voix. Celle-ci murmure les paroles de l'Ordre, un principe d'harmonie universelle. L'homme doit pour accéder à cet ordre purifier son essence spirituelle via une discipline comprenant principalement, l'amour de Dieu, la répétition et la remémoration de Son nom et le service envers la communauté. Comme dans l'hindouisme, le domaine de la foi est inséparable d'une pratique sociale. C'est cette dernière qui retint d'abord l'attention au point qu'on ne s'avisa que tardivement du caractère non doctrinalement musulman de la communauté. Nānak à l'issue d'une révélation portant sur l'unité de Dieu et l'unité des hommes, ses créatures, s'installe à Kartarpur sur les bords de la Ravi où le suivent des *sikha*. Il exprime sa foi dans le langage poétique propre à presque tous les mystiques du temps et crée alors quelques-unes des institutions qui demeurent aujourd'hui très vivantes dans le sikhisme tant en Inde que dans la diaspora. Ces institutions sont bien visibles dans le *gurdwar* 'porte du maître', le lieu de culte et aussi le lieu où se réunit la communauté.

- le *langar* est à la fois la communauté de repas et la cuisine où les repas sont préparés par des membres de la communauté. Chacun peut venir donner son temps pour la confection du repas, tandis que les pauvres, sans distinction de religion, de caste, etc. peuvent venir prendre ce repas en commun, à la condition de se couvrir la tête. À l'époque de Nanak, ce repas communautaire où toutes les castes était mêlées était socialement révolutionnaire. Le repas pris dans une grande salle du *gurdwara* demeure un des aspects les plus vivants du sikhisme.

- la *sevā* 'service volontaire' de la communauté : cela peut être le service du livre sacré (le *Guru Granth* 'Livre du Maître'), le nettoyage et l'embellissement du *gurdwar*, la préparation des repas et le fait de les servir aux membres de la communauté ou aux pauvres. À une autre échelle, cela peut être la construction d'hôpitaux, d'écoles, etc.

- le *sangat* 'communauté'; assis sur des tapis, chacun écoute la récitation des hymnes, chante et prie sans distinction de race, de caste, de sexe ou de richesse. Tous sont réunis autour du *Gurū Granth* qui est le centre de la salle. L'égalité entre les membres du *sangat* prônée par Gurū Nānak était et demeure remarquable dans un contexte hindou ou même musulman : il n'y a pas même d'officiants ou de prêtres institués. « Comme du fer frotté sur la pierre philosophale se transforme en or, la noire ignorance se transforme en lumière brillante en compagnie des justes » (*Gurū Granth* 303)

Si pour les sikhs, les dix *gurū* parlent d'une même voix, l'historien reconnaît que certains d'entre eux furent plus importants que d'autres. C'est le cas du cinquième *gurū*, Arjan (1563-1606). Il est responsable à la fois de l'organisation du sikhisme et en 1604 de la constitution du premier livre sacré des sikhs, l'*Ādi Granth* 'Premier Livre',[389] un recueil de prières, hymnes et incantations qui forment une sorte de concert spirituel. L'ouvrage noté en *gurumukhī*, une écriture inventée, dit-on, par Angad, le second *gurū* (1539-52) est écrit plusieurs langues, principalement vernaculaires, l'idiome de base étant du vieil hindī. Arjan compose 2218 hymnes, notamment le célèbre *sukhmani*

'le bijou du bonheur'. En plus de sa valeur religieuse, l'*Ādi Granth* est donc une sorte d'anthologie de la poésie médiévale de l'Inde du nord. On y trouve des hymnes composés par les *gurū* sikhs et par 18 des plus grands poètes du temps, classés suivant le *rāga* 'mode musical' dans lequel les hymnes doivent être chantés, la longueur des poèmes et la chronologie des auteurs. Arjan organise aussi la mise en musique du *Granth* en harmonisant les hymnes selon les *rāga* et *rāginī* 'modes' classiques pour que les textes répondent aux saisons, aux lieux, aux émotions et aux goûts ; il mêle aux *rāga* classiques des thèmes et des rythmes venus de tout le monde indien (de l'Afghanistan au sud de la péninsule).

Si je vivais des âges et des âges à ne me nourrir que de vent,
Dans ma grotte à ne voir soleil ni lune et sans répit pour dormir,
Je ne saurais exprimer Ta grandeur ni glorifier assez Ton Nom.

(Refrain)
Ô Toi le Véridique, le Sans-forme
Dont toujours j'entends chanter les louanges,
si Tu le veux, on Te désire.

Si j'étais un oiseau, si je volais librement à travers les cieux,
Et si nul ne pouvait m'apercevoir, si je ne buvais ni mangeais,
Je ne saurais exprimer Ta grandeur ni glorifier assez Ton Nom.

(Nānak, Sirī Rāgu, *Ādi Granth*, p. 14-15; trad. de Denis Matringe)

Dans le culte le livre saint est ouvert au hasard pour une *vāk* 'parole' ou *hukam* 'ordre'.[390] Il est ensuite chanté par l'assemblée et ce chant constitue l'essentiel de la pratique religieuse. C'est aussi Arjan qui prend conscience de l'identité du sikhisme, du fait qu'il n'est ni une secte islamique, ni un *saṃpradāya* hindou. Il déclare : « Je ne fais pas le *ḥajj* ni aucun pèlerinage hindou, je sers l'Unique, rien d'autre. Je ne fais pas de rite hindou, je ne récite pas les prières musulmanes. Je ne suis ni hindou ni musulman. » (*Granth* 1136). Enfin, il fonde le 16 août 1608 le Harī Mandir 'Temple d'or' à Amritsar, un idéal d'architecture sikhe, souvent embelli par ses successeurs et des donateurs et aussi un monument destiné à faire l'expérience des vertus sikhes (perte de l'arrogance et de la haine en renonçant au 'Je').

Gobind Singh (1666-1708), le dixième et dernier *gurū,* a aussi une grande importance en tant qu'organisateur de la *khālsā* 'communauté des purs' : alors qu'Arjan donne une identité au sikhisme, Gobind donne une identité aux sikhs. La communauté naît quand Gobind Singh invite les cinq premiers initiés à boire l'*amrit* 'nectar d'immortalité' (skr. *amṛta*), de l'eau où il avait trempé son sabre d'acier tandis que l'on récitait des prières ; à cela son épouse, Mata Mitoji, ajoute du sucre. C'est ce nectar que boivent à la même coupe les cinq premiers initiés, signifiant par là l'égalité des membres de la *khālsā* en un geste collectif qui dénonce les divisions de caste, de classe, de profession héréditaire. La création de la *khālsā* répond aussi aux persécutions dont les sikhs sont alors l'objet de la part des Moghols : la communauté est militante et aussi militaire. Les initiés (hommes et femmes) doivent dès lors porter les 'cinq k' : *kesha* 'les cheveux non coupés', *kangha* 'peigne' destiné à maintenir les cheveux propres; *kara* 'bracelet' de fer autour du poignet droit; *kacha* 'long sous-vêtement' et *kirpan* 'sabre'. De plus chaque homme prend alors le nom de *Singh* 'lion' et chaque femme celui de *Kaur* 'princesse'. Avant sa mort, Gobind Singh investit le *Granth* de l'autorité éternelle du *gurū* et fait du *Granth* et de l'assemblée rassemblée le siège de l'autorité. Comme beaucoup de ses prédécesseurs, Gobind Singh fut un excellent poète et certaines de ses compositions sont contenues dans le *Daśa Granth* 'Dixième Livre'.
À tout cela, il faut ajouter le *Sikh Rahit Maryada*, un code (*rahit*) de conduite publié en 1950 qui expose la *sikh way of life*.[391] Il tient compte de l'enracinement panjabi du sikhisme et aussi de la diaspora sikhe et du risque ressenti de voir se distendre les liens communautaires. Parmi des traits caractéristiques, relevons l'interdiction de la viande *ḥalāl*, l'interdiction du port du voile pour les femmes, et de l'infanticide des filles ; l'interdiction du tabac et des narcotiques ainsi que diverses

coutumes panjabies : le Rahit permet le remariage des veuves, pas nécessairement avec le frère du mort.

Depuis Nānak, les communautés sikhes, d'abord à la fois paysannes et militaires, ont longtemps combattu les souverains musulmans, notamment les Moghols, et les Afghans, puis les Britanniques du temps de Ranjit Singh, leur grand héros créateur du royaume sikh du Panjab (1799-1849). Ils ont développé une tradition militaire au sein d'une communauté toujours menacée[392] et dont plusieurs leaders, y compris les *gurū*, ont été tués. Après l'annexion britannique, beaucoup de sikhs sont devenus de loyaux soldats de l'armée britannique, sentie comme un rempart contre les musulmans ; ils ne sont pas ralliés à la rébellion de 1857 et ont servi l'Empire britannique jusqu'en 1947. C'est le temps où leur identité s'affirme, notamment vis-à-vis de l'hindouisme. Après 1919, ils reprennent la direction de leurs temples jusque-là contrôlés par des officiants hindous. Leur organisation devient un parti politique, l'Akali Dal. Soutenant le Congrès, les sikhs subissent en tant que victimes la partition du Panjab. Après 1947, la revendication de l'indépendance, les combats autour du Temple d'or d'Amritsar et l'assassinat d'Indira Gandhi par ses gardes sikhs (1984), les massacres qui s'ensuivent sont les principaux événements de l'histoire récente des sikhs : ce sont autant les problèmes des sikhs que les marques de la difficile définition de l'Inde contemporaine. Depuis 2004, le sikh Manmohan Singh (1932-) est le premier ministre du pays.
L'esprit d'entreprise et le fait qu'ils aient souvent servi la cause britannique ont amené les sikhs à immigrer. Des communautés sikhes entreprenantes sont installées surtout en Amérique du Nord et en Grande-Bretagne autour de leur *gurudwara*[393] local, le lieu du culte (on y célèbre la fête principale, *gurpurabs* 'Jours du *gurū*', pendant lequel on lit le *Granth* sans arrêt) et aussi le centre de la communauté. Cette diaspora sikhe, éloignée de sa base historique qu'est le Panjab, doit trouver sa voie et cela ne se fait pas sans difficulté. La communauté sikhe a aussi créé ses propres rites (don du nom, mariage, mort), tous marqués par des récitations du *Granth*.
Le sikhisme est une religion du Livre et le *Granth* est au centre de la pensée religieuse et de la pratique sociale. Comme toutes les religions indiennes, le sikhisme subit en Inde l'influence de l'hindouisme majoritaire : il est donc socialement intégré au système des castes (60% d'entre les sikhs sont de caste jât) même si religieusement la doctrine prône l'égalité de tous. Comme toute religion en Inde, le sikhisme est divisé en courants et en sectes.

Le christianisme, l'islam et "les religions non *indika*".

En 1950, la toute nouvelle constitution de l'Union Indienne officialise le découpage entre religions *indika* 'nées en Inde' et non *indika*. Le type même de la religion *indika* est la nébuleuse hindouiste et celle-ci ne se laisse pas définir doctrinalement, mais socialement : on ne peut se convertir à l'hindouisme ; on naît hindou parce qu'on naît en Inde et l'hindouisme est affaire d'identité sociale beaucoup plus que de croyance en Vishnu ou en Śiva. Aujourd'hui que cette identité hindoue s'articule dans l'identité nationale, voire nationaliste, ceux qui ne relèvent pas de l'hindouisme sont soupçonnés dans leur identité nationale et religieuse. Or les deux grandes religions non *indika*, l'islam et le christianisme, bien que très anciennement implantées, ont indéniablement des origines étrangères qui se signalent par leur vocabulaire religieux de base tandis qu'elles sont liées à des pouvoirs qu'aujourd'hui les Indiens associent à l'étranger : l'islam au sultanat de Delhi, aux Moghols et au Pakistan, le christianisme aux Britanniques, aux missionnaires et à l'Occident envié et décrié. Si les chrétiens du Kérala, les musulmans ou les hindous avaient pu profiter auparavant de la religion des gouvernants, c'était sans conscience nationale et sans que les dirigeants résident hors de leur royaume indien. En revanche, quand au 19e siècle, certains chrétiens profitent du christianisme des dirigeants britanniques, c'est le temps où naissent l'Inde et une conscience nationale indienne.
Ce ressenti des religions *indika* et non *indika* est exclusivement moderne et même contemporain. Le sikhisme est-il une religion *indika*? Oui, parce qu'il est né en Inde. Pour autant, n'est-ce pas curieux que cette hérésie de l'islam soit classée comme *indika* alors que l'islam ne l'est pas ? Même au 19e siècle, ce ressenti n'existe pas encore verbalement : en 1857, c'est le dernier empereur Moghol (donc turc et musulman), le poète Bahadur Shah, que des insurgés antibritanniques hindous placent à leur tête. Dès lors, l'opposition entre religions *indika* et non *indika* est anachronique avant le 20e siècle parce qu'elle n'existe qu'en fonction d'une idée de l'Inde et d'une conscience indienne lesquelles datent seulement de la fin du 19e siècle. Si l'on admet que le védisme est la religion de certains des peuples de langue indo-européenne qui ont fait souche dans la péninsule, il faudrait que le védisme fût non *indika*. C'est probablement vrai scientifiquement. Dès lors, seules les religions des *ādivāsin* 'les autochtones' seraient *indika*. Et encore ! Ne sont-ils pas eux aussi venus s'installer ici il y a quelques milliers d'années ? Ce genre d'analyses montre que la catégorisation *indika* / non *indika* est d'abord idéologique : elle est fonction d'une certaine idée de l'Inde contemporaine que l'on projette dans le passé. Elle relève seulement du vécu contemporain, pas de la science : les religions *indika* sont celles qui sont ressenties comme autochtones et originelles : les autres ne doivent venir qu'après ; dans ce sens, le sikhisme est faiblement *indika*.
Si l'opposition est consciemment posée au 20e siècle, pendant deux millénaires brahmanes et śramanes, sauf rares exceptions, n'ont accepté de discuter qu'entre eux. Si les débats, plus ou moins sincères, les ont opposés, on n'a pas, pour la période ancienne la trace textuelle d'un débat entre un brahmane et un chrétien ou un musulman. Les débats voulus par Akbar ou Jahāngīr, acceptés *nolens volens* par les brahmanes et désirés par les prêtres chrétiens, ne résultent pas d'une volonté brahmanique délibérée ; autant qu'on le sait, ces débats sont restés superficiels. S'il y a une pratique du débat entre les seuls intellectuels des religions *indika* anciennes, en revanche, les fidèles et les dévots de toutes les religions ont parlé entre eux, jusqu'à fréquenter les mêmes lieux. Le *Turk-Hindu-samvād* de Eknath (15e siècle), texte relatant une discussion entre un hindouiste et un musulman, est l'expression littéraire exceptionnelle d'une pratique peut-être fréquente dans les milieux populaires.

Cela étant, toutes les religions, quelles que soient leur origine, aussi loin que l'on puisse remonter (dans les premiers siècles av. J.-C.), ont été vécues au sein de sociétés pénétrées par les valeurs de l'hindouisme dominant. On ne sait pas si la société de caste socio-économique existait déjà quand l'apôtre Thomas a prêché sur les côtes du Kérala puis du Tamilnad. En revanche, au moment où il devient possible de faire timidement l'histoire du sud de l'Inde, le principe de hiérarchie et les règles de relation et d'évitement liées au degré de pureté attaché à ces groupes sociaux existent bel et bien.

Cette structuration sociale, avec toutes sortes de variations, ayant toujours prévalu autant qu'on le sache, c'est bien dans la caste que les hindous et les autres ont vécu leur religion : cela vaut donc aussi pour les chrétiens ou les musulmans, hier comme aujourd'hui. **Ce n'est pas que l'islam ou le christianisme aient été pénétrés par l'idéologie de caste, mais c'est au sein d'une société de caste que se sont développés le christianisme et l'islam.** Car chrétiens et musulmans, sont, dans leur énorme majorité, des Indiens convertis. Bien entendu, ils n'ont pas pu, ni voulu, se soustraire aux sociétés dont ils faisaient partie. À cet égard, il en va en Inde comme dans l'Occident chrétien. Aux Indes, la dimension sociale plus que doctrinale, un fait qu'on observe dans l'hindouisme dominant, donne une couleur spécifique au christianisme. Au 16e siècle, « se convertir au christianisme » se traduit en langue locale par « entrer dans la caste des Paranguis (= les Portugais) ». Le terme *p(a)rangui* provient de l'altération persane du mot *Franc* et désigne les Européens dans toute l'Asie ; en Inde, au 16e siècle, le mot s'applique en particulier aux Portugais.

Le christianisme

1. **Un christianisme ancien et original**.

Le christianisme est depuis longtemps implanté dans les pays indiens : il ne commence pas avec l'arrivée de Vasco de Gama à Kaddam, près de Calicut (mai 1498) comme on l'imagine parfois en Europe. Il n'est pas non plus lié à la colonisation comme certains Indiens veulent le faire croire. On peine à imaginer qu'il est même beaucoup plus ancien que le Vedānta de Śaṃkara et que tous les temples hindous. La première église en Inde précède le premier temple de plusieurs siècles ! Kalady, le village où Śaṃkara serait né, est près de Cochin (Kochi), un des points forts de la présence chrétienne au Kérala : il est fort possible que le maître vedantin y ait vu défiler des chrétiens dans l'une de ces processions colorées aujourd'hui encore très pratiquées. Traditionnellement, on affirme que l'apôtre Thomas est venu prêcher d'abord au Kérala : il aurait abordé en 52 les côtes indiennes à Muziris, aujourd'hui Kodungallur, où une grande église commémore l'événement. Ce port fréquenté par les Grecs et les Romains dit-on (au moins par leurs monnaies) est aussi le lieu de la première implantation juive (les deux événements n'en forment peut-être qu'un). Près de là s'élève la mosquée Cheraman Palli, une des plus anciennes du pays.

Thomas s'installe ensuite près de Mylapore, aujourd'hui un quartier de Chennai (Madras), où il subit le martyre. Une basilique moderne a été construite autour de la terre transportée depuis, là où son corps fut enfoui. Légendes sans doute, mais rien ne vient contredire le récit édifiant. L'Église catholique reconnaît le fait et le miracle réalisé par Thomas est représenté dans le petit musée attenant. Le presbytère nommé Yesu Guru Illam 'maison du maître Jésus', une expression qui réunit trois mots provenant de trois langues différentes (hébreu, sanskrit et tamoul), montre le caractère composite de cette église. Cette communauté chrétienne du premier siècle est indienne, elle ne s'est pas indianisée, c'est-à-dire qu'ayant sa place dans une société où elle était et est restée minoritaire, elle n'a pu survivre qu'en respectant certaines des normes sociales de la société, le système des castes en particulier. Ce n'est pas la communauté chrétienne qui a adopté le système des castes, mais celui-ci qui a adopté celle-là ; pas plus que les convertis à l'islam, les convertis au christianisme n'ont été soustraits à la société générale.

Croix dite de Saint Thomas

L'évangélisation de ces chrétiens du Kérala n'a donc rien à voir avec Rome et l'apostolat de Pierre. À la faveur du grand commerce international, cette première communauté tisse quelques liens avec les églises asiatiques et est affiliée successivement à plusieurs structures ecclésiales extérieures au Kérala, comme l'Église chaldéenne dont elle reçoit ses évêques. Celle-ci est toujours présente en Inde (par exemple à l'église nestorienne de Thrissur, Kérala). Elle est constamment en relation avec les chrétiens d'Asie, souvent nestoriens[394]. Ainsi, en 754, le marchand Thomas de Cana et des chrétiens de Perse s'installent au Kérala. La communauté conserve minoritairement le syriaque (un dialecte de l'araméen adopté par l'Église d'Antioche) comme langue liturgique et aussi comme signe de son identité. Economiquement, ces chrétiens cultivent les épices et contrôlent une partie de leur commerce (notamment le poivre) ; ils profitent du fait que les brahmanes ne peuvent voyager pour les représenter auprès des navigateurs arabes puis gujarāti. La présence des marchands arabes est ancienne : ils sont attestés dans l'actuelle Śri Laṅka par le pèlerin chinois Faxian vers 410, deux siècles avant Mahomet et la naissance de l'islam. Par ailleurs, les chrétiens du Kérala ont une importance militaire et offrent leurs compétences aux rājas. À l'instar des Nayars, ils jouent le rôle des *kṣatriya* et des *vaiśya* absents de la société kéralaise comme de toute société de fait. Les chrétiens sont alors réputés de haute caste et adoptent certaines des règles de pureté des brahmanes Nambudiris ;[395] ils s'insèrent dans le très complexe régime matrimonial des hautes castes et prétendent même être d'anciens Nambudiris.[396] Ils sont d'autant plus respectés qu'ils ne pratiquent aucun prosélytisme. Cette communauté de St Thomas n'a pas plus emprunté à son milieu culturel que les autres communautés chrétiennes d'Asie ; le christianisme eurocentré en latin ou en grec a aussi beaucoup emprunté, par exemple aux philosophies grecques anciennes.

2. **Les Portugais et l'Église latine.**

L'arrivée des Portugais et leur installation durable à Cochin et Goa bouleversent la communauté de St Thomas. Ayant réalisé que ces chrétiens ne sont pas ceux du mythique "Royaume du Prêtre Jean", les Portugais s'efforcent de latiniser les chrétiens "syriens", de convertir les "Gentils" au catholicisme et de veiller à la stricte orthodoxie des anciens et des nouveaux chrétiens. Suite au traité de Tordesillas (1502), les Portugais reçoivent le monopole de la christianisation depuis le Portugal jusqu'à Macao. Cela se traduit par l'existence du Padroado Real 'Patronage royal', institution qui

agissant au nom de Dieu et du roi exerce une autorité sans limite et sans contrôle direct de la papauté. Persuadés du caractère satanique des pratiques des "Gentils", disposant de la force et croyant que le Portugal est élu par Dieu pour diffuser la vraie foi, les Portugais ordonnent aux hindous de se convertir, détruisent autant que possible tous leurs temples et leurs statues : celles d'Elephanta en gardent la trace aujourd'hui où n'a survécu intacte qu'une statue géante tricéphale confondue avec la Trinité. À Goa, les Portugais se marient sur place et créent une population créole chrétienne (les *topas*).
Quant à la communauté de St Thomas, elle subit une latinisation forcée. Certains chrétiens de St Thomas doivent accepter la forme latine du christianisme : à l'issue du synode de Diamper/Udayaṃperur (1599), les livres syriaques sont interdits et détruits. Mais d'autres refusent de se soumettre. Ainsi en 1653, assemblés près de Cochin, coupés de leurs institutions ecclésiales, certains jurent de ne pas se soumettre aux Portugais (les 'Paranguis'[397]) et organisent, pour la première fois, leur propre Église. Jusqu'à aujourd'hui, ces chrétiens dits Syriens ont conservé les règles d'évitement social garantes de leur statut et de leur rang élevé. Cette division entre " Église catholique de rite syro-malabar " et la nouvelle " Église jacobite " est suivie de bien d'autres quand arrivent les protestants.
Le Padroado Real, surtout après 1540, est tout autant intraitable pour les catholiques transplantés du Portugal que pour les convertis. C'est que le 16e siècle européen est celui de la Réforme, du Concile de Trente et de guerres de religion généralisées ; en Inde les Portugais, qui sont alors les seuls Européens, veillent jalousement à l'application stricte des décisions du Concile de Trente. L'Inquisition, souhaitée par François Xavier, s'active entre 1560 et 1812, traque toutes les déviances par la prison et le bûcher ; même les catholiques d'Europe non portugais font les frais de cette politique religieuse : le médecin français Ch. Dellon a raconté son séjour dans les terribles prisons de l'Inquisition à Goa.[398] On construit des églises à Goa ou à Cochin, exacts pendants de celles du Portugal.
Au total, l'action autoritaire et, selon nos crières contemporains, intolérante des Portugais est incomprise localement et ne dépasse pas le cadre territorial restreint où ils peuvent s'imposer militairement. Le catholicisme à la portugaise s'avère une greffe étrangère qui contribue à diviser les chrétiens et à éloigner les *gentils* du christianisme : « La severe Inquisition établie dans tous les sujets à l'obéissance du Roy de Portugal, si sainte de nom, & si terrible dans sa conduite, n'a servy qu'à éloigner les peuples infideles du Baptême de l'Eglise » note Dellon.[399] La papauté va devoir lutter contre le Padroado Real pour reprendre la main : en 1678, le pape demande à tous les missionnaires de prêter un serment à Propaganda Fide, l'institution du Vatican. Dès lors, Padroado Real et Propaganda Fide s'opposent durablement et violemment. Goa est le lieu de toutes les oppositions entre les missions, les ordres religieux et les institutions des uns et des autres.

3. **L'échec de l'évangélisation**.
Après 1648 et la fin de la Guerre de Trente Ans, les pays européens, y compris protestants, se lancent victorieusement à l'assaut du monopole portugais. Les Hollandais, les Français et les Anglais sont les plus actifs. Contrairement aux portugais à Goa, ils n'associent pas autant, voire aucunement, pouvoirs religieux et civil. Entre 1650 et 1800, de multiples œuvres missionnaires sont menées par l'Église catholique à l'abri du Padroado Real via des ordres missionnaires très divers dans l'esprit et les pratiques, par exemple les Jésuites, les Missions Étrangères de Paris, puis par des sectes protestantes. Malgré quelques succès sans lendemain, surtout au 19e siècle, l'Inde et la Chine n'adoptent pas le christianisme contrairement à l'Amérique. Cela tient en partie au fait que le pays indien n'a jamais été entièrement conquis militairement par les Européens : les Portugais le veulent, mais n'ont pas le nombre, les Britanniques soucieux principalement d'économie ne le veulent pas. Ce sont les missions qui, après les Portugais, indépendamment des États ou des Compagnies de commerce, parfois en opposition avec eux, mènent l'entreprise d'évangélisation. Celle-ci se fait dans le désordre et la compétition, sans jamais que les classes dirigeantes indiennes (les rājas, le Moghol, les nawâbs, etc.) ne soient acquises à ce projet. Les tentatives des Jésuites pour approcher Akbar ou Jahāngīr n'aboutissent pas. La mission permanente auprès des Moghols (1595-1803) ne comprend pas les ressorts de la société et du pouvoir, et s'illusionne sur la position des missionnaires. Seules

répondent certaines des plus basses castes et des tribus. Encore l'adhésion est-elle plus sociale plus que religieuse.
Quant aux brahmanes, ils sont quasiment imperméables à l'évangélisation. Parmi les exceptions, on cite souvent le cas de Bh. C. Banerji, alias Brahmabandhu Upādhyāy (1861-1907). Son originalité tient à ce qu'il ne renie pas sa culture d'origine pour autant. Il adopte le nom chrétien de Théophile 'Ami de Dieu' (parce que St Théophile au 12e siècle est le premier chrétien à avoir parlé en terme de 'Trinité') sous la forme sanskrite : Brahmabandhu[400]. Considéré aujourd'hui comme le père de la théologie chrétienne indienne, il est l'auteur du *Vande saccidānandam*, un hymne en un sanskrit très simple, à la gloire de la Trinité chrétienne assimilée au *saccidānanda* 'être, conscience et béatitude' de l'Advaitavedānta. Cet hymne (*stotra*) publié en 1898 connaît quelques années plus tard un grand succès. Étudié, traduit en anglais et en français, mis en musique en 1950, il est récité lors de la visite du pape à Bombay en 1964. Malgré l'œcuménisme du temps présent, nous demeurons perplexes sur le christianisme de l'auteur. Sans dénier à l'homme le christianisme qu'il revendique, on peut s'interroger sur sa nature. Dans ce poème où chaque strophe glorifie la Trinité réunie, puis chacune des personnes de cette Trinité, on voudra bien reconnaître du christianisme, notamment dans les traductions française ou anglaise :
« Le Père, Engendreur, le plus haut Seigneur, inengendré,
le principe sans racine de l'arbre de l'existence ;
la cause de l'univers, celui qui crée par la pensée, le préservateur du monde. »
Mais l'auteur de cette traduction, C. Lavarenne, bien conscient de la difficulté, atténue l'atmosphère hindoue du vocabulaire utilisé par Brahmabandhu. Est-ce même bien chrétien que dire de Dieu (le Dieu chrétien et catholique) qu'il est « le plus haut Seigneur » ?

4. **Christianisme et caste**.
La christianisation butte sur les structures mentales des brahmanes, sur les structures sociales en général. Tant que les chrétiens Européens viennent des sociétés d'ancien régime, la question ne se pose guère car le système des *varṇa* et des *jāti* n'est pas très éloigné idéologiquement des sociétés d'ordre d'Ancien Régime. En revanche, après la Révolution et le développement de la démocratie, les structures sociales des sociétés indiennes apparaissent aux Européens, notamment aux missionnaires protestants individualistes, en opposition avec le christianisme. En fait, dès le début des tentatives de christianisation, les rājas indiens font remarquer que la christianisation des esclaves risque de remettre en cause les structures de la société. Devenir chrétien engendre un changement du statut social du groupe en question.
C'est surtout à partir du 19e siècle que le projet universaliste chrétien est senti par les Européens comme étant en opposition avec le régime des castes qui, à certains égards, est un frein à l'évangélisation dès lors que l'on met cet universalisme en exergue. Indépendamment des discours et des opinions des Européens, les Indiens convertis, anciens ou récents, ont manifesté une forte conscience de caste et leur attachement à cette forme de société. Et cela vaut aussi bien pour les basses castes que les plus hautes. Les nouveaux convertis voient dans la conversion de masse (celle de la *jāti*) un moyen avantageux économiquement (les pics de conversion coïncident avec les famines au 19e siècle). Au Kérala, l'adhésion au christianisme est vécue comme un moyen de monter dans la hiérarchie sociale des castes. La " Querelle des hauts "[401] illustre ce problème : traditionnellement hommes et femmes doivent aller poitrine nue devant leurs supérieurs divins ou humains[402] ; dès lors les femmes des hors castes ne se couvrent pas la poitrine devant leurs supérieurs. Devenues chrétiennes, elles finissent par obtenir cet avantage, social à leur yeux, poussées par les missionnaires qui veulent mettre fin à ce qu'ils considèrent comme de l'indécence. Le problème n'est réglé que tardivement (à Vaikom, Kérala, par l'un des derniers *satyagraha* de Gandhi). Les raisons de la conversion et de la non conversion sont donc multiples. La vision indienne, socio-économique, du christianisme déplaît aux missionnaires qui le considèrent comme une doctrine du salut et veulent convertir des individus en masse sur la base d'une foi personnelle, et non une *jāti*, i.e. une masse d'individus parmi d'autres sur la base d'avantages mondains. En pratique, les conversions n'ont été massives que dans les basses castes, personnelles (et rares) dans les hautes.

Deux noms symbolisent les attitudes différentes prises par les missionnaires. Le premier est celui du jésuite Roberto de Nobili (1577-1656). Les Jésuites comprennent très tôt la question des castes et le mépris dans lequel la bonne société en Inde tient les Paranguis comme on appelle alors les Européens. Leur impureté et leur grossièreté vont de pair avec les gens de basse caste qu'ils fréquentent, avec leurs mœurs, leur alimentation, etc. La mission Nobili à Madurai se heurte, après d'autres, à ce problème, dans un milieu traditionnel que les Européens ne contrôlent ni ne comprennent. Comme M. Ricci en Chine entre 1582 et 1610, Nobili[403] choisit " l'adaptation " : il s'agit d'imiter le mode de vie des brahmanes pour mieux les approcher. Dans une déclaration qu'il placarde à sa porte, Nobili en arrive à dire « Je ne suis pas un Prangui (i.e. un Portugais). Je suis né à Rome où ma famille occupe le rang que tiennent dans ce pays les nobles rajas. Dès ma jeunesse, j'ai embrassé l'état de *saṃnyāsin* ». Il adopte aussi un régime non carné sans œufs et sans poisson parce que ce régime est très estimable aux yeux des Tamouls. Malgré cela, bien qu'en 1623 le pape Grégoire XV reconnaisse aux brahmanes convertis le droit de porter cordon et mèche rituelle « comme signes distinctifs de leur rang social, de leur noblesse ou de leurs emplois », la prédication auprès des brahmanes est un échec. L'abbé Dubois qui vit entre 1793 et 1813 en milieu tamoul populaire pense que les quelques succès des missionnaires sont dus à ceux qui se conforment « scrupuleusement aux us et coutumes du pays. Ce fut en devenant Indous [sic] dans leur comportement et leurs façons de vivre qu'ils s'insinuèrent au milieu de ces peuples ».[404] Il recommande d'adapter les Évangiles et de passer sous silence le fait que Jésus était fils de charpentier et fréquentait des pêcheurs, tous hommes de basse caste. Des institutions indiennes comme le Calcutta Kristo Samaj de l'avocat K. Ch. Banerji (1887) vont jusqu'à repousser toute institution et tentent de réinventer un christianisme primitif (sans prêtres, sans divisions ecclésiales, etc.). La tentative n'a pas de lendemain.
À l'opposé de ceux qui cherchent à désolidariser le christianisme de l'Occident, il y a par exemple le cas de D. Wilson (1778-1858), cinquième évêque de Calcutta. Il écrit en 1833 une lettre qui est lue dans les églises anglicanes : « L'Évangile ne reconnaît pas les distinctions des castes, qui sont imposées par les usages païens, portent à certains égards une obligation prétendument religieuse, condamnent à une abjection perpétuelle les personnes de rang inférieur, dressent une barrière inamovible contre tout progrès et amélioration de la société, coupent les liens de la communion humaine d'un côté, et empêchent ceux de l'amour chrétien de l'autre.[405] » Cette prise de position[406] entraîne de nombreuses défections parmi la population : ils quittent en masse l'Église anglicane et ceux qui restent en sont fortement troublés, protestent en vain.

5. **L'indigénisation**.
Autre problème : la domination que les Européens prétendent exercer durablement sur les convertis indiens. Le Padroado Real, avec tous les ordres missionnaires (Franciscains et Jésuites notamment) présents à Goa puis partout en Inde, refusent d'abord que les indigènes accèdent à la prêtrise, a fortiori à des postes de responsabilité. Le cas exemplaire est celui de Matteo de Castro (1604-1677), un brahmane goanais qui, parti à Rome de sa propre initiative, fait de brillantes études de théologie et de philosophie. Devenu prêtre, Propaganda Fide en fait un évêque en Inde afin de former un clergé indigène. Rendu sur place, jamais il ne reçoit le soutien des autorités portugaises. Celles-ci ainsi que les ordres missionnaires ne veulent les indigènes que convertis et encadrés par un clergé européen. Le premier évêque indien doit finalement être rappelé à Rome. Quand la puissance portugaise faiblit, la Société des Missions Étrangères de Paris met en place un séminaire à Pondichéry (fondé en 1673) où sont formés des prêtres indiens. Toutes les congrégations en place, ainsi que le Padroado Real luttent alors contre ce qu'ils considèrent comme une subversion interne. Au 19e siècle, il existe un clergé indigène, mais il faut attendre le vingtième siècle et surtout la naissance de l'Union Indienne pour que s'impose l'indianisation du clergé. Aujourd'hui tout le clergé chrétien est indigène.

6. **Les missions**.
La communauté de St Thomas, une fois constituée, n'ayant jamais pratiqué le prosélytisme, les indigènes n'ayant que tardivement eu accès à la cléricature et au missionariat, ce sont les Etats et les

missions qui encadrent et les Eglises et l'évangélisation. Le Portugal, via le Padroado Real, associe en profondeur évangélisation et colonisation, mais c'est sur le seul territoire qu'il contrôle et "on se lasse à la fin d'être brûlé" (Voltaire). En revanche, les missions hors de Goa sont largement indépendantes de la politique des États et des Compagnies de commerce, même si la présence armée européenne, surtout à l'époque britannique offre un appui ou un recours appréciables sinon déterminants. Ces missions toutes dirigées depuis les pays européens en dépendent pour leur personnel, leur politique générale et leurs finances. Cette dépendance s'avère une source de difficultés d'autant que les convertis de basse caste dépendent parfois complètement de la mission : une mission, au 19e siècle, c'est aussi là où vivent les convertis.
Après 1800, alors qu'il devient clair que l'Inde sera britannique, les autorités de l'East India Company exercent une autorité régalienne avec l'appui de la Couronne. Comme précédemment les Français, les Britanniques ne s'associent pas complètement à un unique projet missionnaire, voire s'en démarquent : ils font d'abord du commerce et jusqu'en 1813 interdisent même l'accès des territoires qu'ils contrôlent aux missionnaires, considérant qu'ils nuisent aux affaires. Devenus les maîtres de l'Inde, les Britanniques héritent de multiples missions étrangères tandis qu'eux-mêmes sont animés de projets différents et parfois contradictoires. En 1816, l'abbé Dubois, de retour en Angleterre après près de vingt ans de vie en pays tamoul, dénonce publiquement l'inanité de ses efforts et l'échec des missions. Dans ses *Letters on the State of Christianity in India* et ses conférences, il fait scandale. De fait ce n'est que dans la seconde moitié du 19e siècle que les missionnaires connaissent quelque succès et réussissent à convertir des tribus du nord-est ainsi que certaines basses castes. C'est à cette évangélisation qu'est due l'association durable du christianisme aux castes inférieures. Malgré cela, comme en Chine, jamais les missionnaires ne réussissent leur entreprise de conversion massive. Les conversions restent marginales ce dont atteste aujourd'hui le faible pourcentage de la population chrétienne en Inde. Dès le 19e siècle, les Indiens chrétiens éduqués (une minorité de la minorité) à l'occidentale ont pris conscience de l'échec de l'effort missionnaire. Ils sont parmi les premiers à revendiquer leur autonomie, réagissant contre une oppression qu'ils ressentent et dans l'état colonial et dans les missions.

7. **La dimension culturelle des missions**.
La christianisation par la force a échoué. L'absence de conquête militaire par les Portugais n'a jamais mis les institutions chrétiennes en position de force. Quant aux Britanniques, ils font du commerce. Parmi les causes de l'échec, l'abbé Dubois accuse la faiblesse des traductions et recommande d'adopter le style le plus classique du tamoul car « tant que les versions seront exécutées dans le style vulgaire que nous voyons à celles-ci, vous pouvez être sûrs qu'elles ne feront que susciter du mépris ». De fait, si les missionnaires échouent dans l'évangélisation, ce faisant, ils contribuent beaucoup à la connaissance des pays indiens. L'effort est d'abord linguistique. Les missionnaires doivent apprendre les langues de leurs ouailles pour communiquer et traduire la Bible dans les principales langues du pays. C'est au père Pons que l'on doit la première grammaire du sanskrit dans une langue européenne. Dès le 16e siècle, Henri Henriquès (1520-1600) rédige une grammaire occidentale du tamoul. C'est à Tranquebar, comptoir danois fondé en 1706, que des missionnaires luthériens traduisent en tamoul le Nouveau Testament ; en 1713 ils installent une imprimerie grâce à laquelle ils éditent une abondante littérature qui exerce une grande influence en pays tamoul jusqu'à la fin du 19e siècle. L'apostolat piétiste est servi à Tranquebar par C. F. Schwarz (1726-1798), érudit polyglotte parlant toutes les langues classiques européennes et indiennes : il répand le protestantisme luthérien dans le sud du pays tamoul (auprès des Shanars) tout en jouant un rôle de conseiller auprès des puissants du temps.[407] Après 1800, W. Carey (1761-1834), malgré l'opposition britannique, peut à l'abri de l'enclave danoise de Serampore, traduire la Bible (dont le Pater Noster en sanskrit[408]) dans les principales langues indiennes. À la fin du 19e siècle, le pasteur Hermann Gundert publie à Tellicherry le premier dictionnaire anglais-malayalam. La traduction posait aussi le problème du niveau de langue adopté, lequel dépendait du public visé, c'est-à-dire des castes que l'on voulait toucher. Par ailleurs, les travaux des missionnaires sur la culture des gens qu'ils envisageaient de convertir sont parfois de grande valeur. Parmi les ouvrages d'Européens consacrés à la société dans laquelle ils vivent durablement (y compris les tribus), ceux de l'abbé Dubois

Description du caractère, des us et coutumes du peuple de l'Inde et de ses institutions religieuses et civiles[409] et de Margaret Sinclair Stevenson, *The Rites of the Twice-Born*, sont l'œuvre de deux missionnaires.

8. **Le christianisme dans l'Inde contemporaine**.
Aujourd'hui, malgré les regroupements des sectes protestantes, le christianisme est divisé en de multiples communautés. On se définit par cette communauté et ce n'est que depuis l'extérieur que l'on est chrétien. Par exemple, les chrétiens de St Thomas (ou " chrétiens syriens ") sont partagés en sept Églises différentes dont deux sont rattachées à Rome. Ces chrétiens aiment rappeler que leur évangélisation est due à Thomas, non à Pierre.[410] Ces Églises diffèrent selon la liturgie, la hiérarchie ecclésiale, la langue de culte etc. On se marie difficilement entre les communautés, lesquelles sont pratiquement hiérarchisées selon l'ancienneté de leur évangélisation. Cet émiettement en sectes est à l'image de ce que l'on observe dans l'hindouisme, le jaïnisme ou l'islam. Comme hier et aussi à l'instar de l'hindouisme, les divisions doctrinales et théologiques ont une faible importance : ce sont les divisions sociales et l'histoire qui structurent la chrétienté indienne, **et le christianisme est plus une manière d'être dans la société qu'une manière d'être avec Dieu**. Dans la société générale, la présence chrétienne est surtout importante dans les domaines social et éducatif. "Teresa of Kalkotta" (Mère Térésa) incarne et symbolise l'action sociale chrétienne. Dans le domaine éducatif, les institutions chrétiennes demeurent la référence et hier comme aujourd'hui il est de bon ton d'être passé par les grands *colleges* (St Xavier à Delhi et à Bombay). Être *convent-educated* demeure, surtout pour les jeunes filles, la garantie d'une bonne éducation ; c'est un élément qui compte pour un bon mariage. La question des conversions, devenues très rares, demeure sensible : si la constitution reconnaît le droit au prosélytisme, en fait celui-ci est limité, dénoncé, parfois interdit comme au Gujarāt depuis 2003. Ces conversions sont toujours l'objet de discussions passionnées car les Indiens hindous ont tendance à se considérer comme une forteresse assiégée de l'extérieur et de l'intérieur.
L'indianisation de toutes les structures ecclésiales se poursuit après l'indépendance. Elle touche depuis longtemps les formes de culte populaire qui se ressentent de l'hindouisme dominant. Par exemple, le culte marial, très présent dans l'Inde contemporaine, s'appuie sur la Vierge de Velankanni (près de Tanjore) où[411] plusieurs apparitions de la Vierge sont attestées et reconnues par le Vatican. Or la structure du culte rappelle celui de la déesse hindoue : c'est que les chrétiens recourent spontanément à des formes de culte bien attestées dans leur société. Cela est facilité par le fait que la renommée de la Vierge de Velankanni dépasse largement le cadre de la communauté catholique : le lieu est fréquenté par les chrétiens non catholiques et les hindou(e)s. Pour autant, c'est bien la Vierge qui est adorée, non une divinité hindoue puisqu'Elle est toute bonne alors que les divinités hindoues féminines sont toujours ambivalentes. C'est le cas de l'homonyme Mariyamman 'Mère Mari', la toute puissante déesse tamoule de la variole vénérée et crainte dans tout le sud de l'Inde. Entre Mâriyamman ("Mère Marie") de Velankanni et Mariyamman ("Mère Mari"), la distinction n'est pas toujours très claire. L'indianisation contemporaine des formes de culte continue "l'adaptation" chère à R. de Nobili. Mais l'indigénisation ne suffit pas : le christianisme recrutant socialement parmi les plus basses castes (sauf au Kérala), le temps est celui de la théologie *dalit*, forme indienne de la 'théologie de la libération', où l'on met en valeur l'esprit égalitaire des Évangiles. L'indigénisation confine à l'acculturation dorénavant : décidée par le concile Vatican II et réitérée vigoureusement en 1995 lors de la 34e congrégation des Jésuites, elle rencontre le désir des autorités indiennes et le sentiment des masses. Aujourd'hui le mobilier d'église etc. est dé-romanisé et « de plus en plus de fresques représentent Jésus en *dhotî*, un pagne traditionnel indien ».[412] Curieusement c'est quand le christianisme n'a jamais été aussi indien qu'il est rangé parmi les religions non *indika* et subit depuis peu (1998) les persécutions de nationalistes extrémistes. En revanche, les tentatives pour réaliser « une messe indienne » se heurtent au fait que les basses castes, majoritaires parmi les chrétiens, se rendent très bien compte que l'indianisation en question est une brahmanisation ; et de celle-ci ils ne veulent pas.

Le judaïsme.
La petite communauté juive indienne a une riche histoire ancienne. Elle s'est récemment réduite en nombre et seuls quelque 6000 juifs vivent en Inde aux environs de Bombay, de Calcutta et au

Kérala. En effet, depuis la création de l'état d'Israël, les trois communautés se sont largement vidées : en 1940, à Cochin et Calicut particulièrement vivent environ 2500 juifs et l'émigration vers Israël a fait disparaître la communauté du Kérala. Moins de dix juifs habitent aujourd'hui (2009) près de la synagogue de Cochin, la plus ancienne de l'Inde (1664) tandis que leurs maisons sont devenues des boutiques d'antiquaires. De petites communautés endogames subsistent, largement isolées les unes des autres et aussi du reste du monde juif.
L'histoire de ces communautés est difficile à retracer. La première communauté juive aurait atteint Muziris (aujourd'hui Kodungallur), à l'époque le grand port du commerce vers l'ouest, dès le premier siècle EC. Port principal des la côte de Malabar, au débouché de la rivière de Periyar, le port fut détruit par les inondations catastrophiques de 1341. Kodungallur (Cranganore sous sa forme anglicisée) est aussi connue pour abriter la plus ancienne église et la plus ancienne mosquée du pays. C'est la communauté juive de Kodungallur qui est à l'origine de celle de Cochin. À une date discutée (liée à la prise de la ville par les Portugais), la communauté émigre à Cochin sous la protection du maharaja. En 1568, la communauté à l'histoire complexe comprend les malabaris ou juifs noirs qui affirment être les descendants des premiers venus, les Paradesi ou juifs blancs venus du Moyen Orient et d'Iran ; les juifs bruns, spécialisés dans le commerce des épices, seraient des esclaves convertis.

Le mazdéisme des parsis.

On discute beaucoup sur la nature du mazdéisme, ses origines, le sens à donner aux textes de cette religion, et les positions des érudits ont beaucoup varié sur la question. Dans *Les quatre naissances de Zarathoustra*, J. Kellens récapitule l'histoire des différentes visions d'une religion dont on n'arrive pas à s'accorder sur le nom même. Le « mazdéisme », religion iranienne ancienne tôt implantée dans les pays indiens, s'est répandu depuis l'Iran vers l'est, jusqu'en Chine. Sa présence aux Indes est attestée bien avant la venue des Iraniens qui choisissent vers le 8e siècle EC de quitter les pays islamisés par la conquête musulmane, c'est-à-dire les pays correspondant plus ou moins à l'Iran contemporain. Il est présent dans les satrapies orientales de l'empire perse, linguistiquement indiennes, quand Alexandre s'avance jusqu'à l'Indus en 325 AEC. Les marchands iraniens fréquentent les côtes du Kérala avant les victoires arabes en Perse et la chute des Sassanides en 642-43 ; ils y sont attestés depuis le 5e siècle AEC. On est donc sûr que la présence des mazdéens en Inde précède l'islamisation de la Perse : le mazdéisme est une religion pratiquée depuis l'antiquité dans la région. Si une petite communauté mazdéenne a survécu en Iran, près de Yazd et Kirman, ici, c'est la destinée de la minuscule communauté mazdéenne dans l'histoire indienne qui va nous retenir.
Le mot *pārsī* (ci-dessous: parsi) ne désigne que depuis le 17e siècle les mazdéens ou zoroastriens immigrés d'Iran dans les pays indiens. Auparavant, ils étaient appelés *zarthosthis* (de Zarathoustra/Zoroastre) ou *vehdin* 'de bonne nature'. L'arrivée de la communauté est associée à une histoire souvent citée comme témoignage de la tolérance indienne : comme toutes les religions en Inde, le mazdéisme naît dans « la brume dorée, mais épaisse, de la légende ». Celle-ci veut que demandant au souverain local du Kathiawar de s'installer sur ses terres, les *zarthosthis* fraîchement débarqués avec le feu sacré près de Dvāraka (la ville de Kṛṣṇa) essuient d'abord un refus : le pays est « un verre de lait tout plein », leur dit-on. Mais, un mage répond que les *zarthosthis* seraient « comme une cuillerée de sucre dans le lait »[413] et, charmé, le roi cède. L'arrivée d'une certaine communauté au Gujarāt, via Hormuz et Diu, daterait de 936 ; sur la foi d'une erreur de lecture, on a longtemps parlé de 716. Cinq ans plus tard ils fondent la ville de Sanjān où ils établissent le premier *ātash barhām* 'feu de victoire' (cf. infra). Après cette date les communautés parsies croissent. En 1142, des *zarthosthis* sont à Navsari (sur les rives de la Varoli) et d'autres villes de la région dont Surat et Cambay. Le *Qeṣṣa-ye Sanjān* 'L'Histoire de Sanjān' écrit vers 1600 sur la base de traditions orales a fait des persécutions musulmanes la cause principale de l'émigration et c'est cela qu'aujourd'hui on répète. Le récit est évidemment idéalisé et interprété dans les normes du temps de son écriture. En fait cette migration a été plurielle ; outre la voie de mer, les communautés zoroastriennes ont certainement suivi aussi des routes terrestres. Les voyageurs musulmans les désignent comme *gabr* 'infidèles' (dont nous avons fait guèbres). Ces événements anciens sont très peu documenté. Le

Qeṣṣa-ye Sanjān explique que l'installation de la communauté parsie serait acceptée à cinq conditions : a) les nouveaux venus devront expliquer leur foi aux hindous, b) adopter la langue locale, c) ne pas porter d'armes, d) organiser leurs mariages pendant la nuit et e) faire en sorte que les femmes parsies ne se distinguent pas des femmes hindoues et portent les habits locaux. C'est ce code de conduite général qui a été adopté par la suite.
Après leur installation, les *zarthosthis* semblent être d'abord paysans, artisans, charpentiers, avant de se tourner vers le commerce avec succès et essaimer vers l'est et vers le sud. Ils doivent se déplacer notamment en fonction des persécutions épisodiques dont ils sont l'objet de la part de souverains musulmans. En 1297, ils sont reconnus comme *dhimmī*[414] et, comme les chrétiens et les juifs, sont soumis au paiement de la *jihzya*, l'impôt spécifique des *gens du livre*. Certains se convertissent à l'islam, tandis que l'essentiel de la communauté reste fidèle à sa foi. Si le gouverneur musulman du Gujarāt les persécute en 1465, Akbar le Moghol les protège, impressionné par la piété et le savoir du *dastūr* (un prêtre de haut rang) Meherjirana de Navsari. Celui-ci et d'autres *zarthosthis* font partie du cercle de discussion interreligieux organisé par l'empereur à Fatehpur Śikri.
Ils restent en contact avec le mazdéisme d'Iran. Vers le 15e siècle, alors que la communauté indienne est riche tandis que celle de Yazd est pauvre, les questions de théologie se posent notamment à cause de l'acculturation indienne. La correspondance entre les communautés indienne et iranienne se continue et à la fin du 18e siècle, les *Persian Revāyats*, l'ensemble de la correspondance entre 1478 et 1773 au sujet des rituels, sont rassemblés et édités.

Les parsis sont parmi les premiers à comprendre l'intérêt de la présence européenne et rapidement ils se lancent dans le commerce aux côtés des Moghols puis des Britanniques. Établis à Surat quand ce port est le principal lieu du commerce international de l'empire moghol, ils sont ensuite à Bombay avec l'essor de la présence britannique, attirés par des réussites individuelles comme celles de Lowji Nassarwanji Wadia (1702-1744) et de Sir Jamsetji Jijibhai (1783-1859) dans la construction navale, le commerce des textiles et de l'opium. Rapidement les parsis deviennent à Bombay les marchands attitrés des Britanniques et ils le demeurent jusqu'à l'indépendance. Simultanément, des marchands parsis sont à l'origine de l'industrie en Inde. Le plus important est Jamshedji N. Tata (1839-1904) : en 1868, il se lance dans le tissage industriel du coton, puis crée l'industrie métallurgique indienne, bâtit les premières usines hydroélectriques, fonde l'*Indian Institute of Science* etc. et en 1903 ouvre l'hôtel Taj à Bombay accessible aux 'hommes de couleur'. Aux 20e et 21e siècles, le nom Tata figure partout en Inde car la famille a entre-temps rallié le nationalisme puis le nationalisme économique de J. Nehru, puis le libéralisme. Les usines du groupe à Jamshedpur (Jharkhand) surnommée Tatanagar 'Tataville' demeurent aujourd'hui un modèle social associé à la personne de J. R. D. Tata.[415] Le cas des Tata n'est pas isolé. Tout cela conduit les parsis à devenir dès le début du 19e siècle une communauté urbanisée, éduquée, riche, anglophone et influente. Naturellement, les parsis sont vite entrés en politique. Dadabhai Naoroji (1825-1917) est le premier président de l'Indian National Congress en 1885, avant de devenir MP 'membre du Parlement' (britannique!) dans le Parti Libéral de Gladstone. Bien d'autres parsis suivent cet exemple et sont dûment associés au mouvement national comme Sir Pherozeshah Mehta (1845-1915), Sir Dinshaw Wacha (1844-1936) et Me Bhikaji Cama (1861-1936).

L'acculturation puis l'ouverture à l'Occident et à la modernité ont conduit beaucoup des membres de la communauté à renoncer à l'orthodoxie religieuse. L'exemple le plus connu est celui de Feroze Gandhi (1912-1960), journaliste parsi issu d'un milieu très orthodoxe. En 1942, ce n'est pas sans difficulté qu'il épouse Indira Nehru, issue d'une famille de brahmanes cachemiris.[416] Les deux familles (y compris Jawaharlal Nehru) et leurs communautés s'y opposent. Ce faisant, F. Gandhi brise la pratique de l'endogamie propre aux parsis. Celle-ci est liée, comme dans le milieu brahmanique et hindou, à l'importance donnée à la pureté et à la crainte du contact impur. À côté du non prosélytisme et de l'acculturation, ce comportement explique en partie la lente disparition de la communauté parsie en Inde.[417] Si le mariage est une obligation religieuse essentielle et si la procréation est interprétée comme un signe de collaboration divine, le taux de fécondité (environ 7 pour mille) de ces unions endogames est très faible. Il faut ajouter à tout cela le fait qu'une partie

notable des parsis d'Inde a émigré : certains craignent le nationalisme indien postindépendantiste, d'autres recherchent une meilleure éducation en Grande-Bretagne ou aux États-Unis, ou des opportunités économiques. Les pressions ne sont pas seulement politiquement musulmanes et économiquement britanniques. L'acculturation des parsis en Inde les conduit depuis longtemps à adopter certains usages de la société hindouiste dominante : si les prêtres continuent à offrir la graisse de bélier ou de bouc dans le feu, en revanche la mise à mort des vaches, pratiquée originellement, a peu à peu cessé. Les parsis des petites communautés ne peuvent pas non plus maintenir leur coutume d'exposer les corps des défunts dans les tours funéraires (les *dakhmā* alias 'tours de silence') ; ils en sont réduits à accepter l'enterrement. On peut multiplier les exemples. Peu à peu, les parsis en sont venus à intégrer la société de caste, comme les chrétiens ou les musulmans venus de l'étranger. La fermeture sociale s'est lentement accompagnée de la fin du prosélytisme : la religion est devenue héréditaire. Le résultat de tout cela est que la communauté parsie est en train de rapidement disparaître en Inde. Elle comprend 111 791 membres en 1951, lors du premier recensement indien d'après l'indépendance, 76 382 en 1991, 69 601 en 2001. Sa disparition est programmée. Certains de ses membres, non sans tension, veulent la voir se moderniser tandis que d'autres pensent que cette modernisation accrue n'aura d'autre conséquence que sa dilution ou sa transformation en une vague référence culturelle. Comme toutes les communautés religieuses en Inde, les parsis sont, depuis longtemps, partagés en de multiples sectes.

Il a toujours été difficile d'observer leurs pratiques cultuelles, les temples ayant toujours été réservés strictement aux seuls fidèles. Un temple du feu, semble-t-il construit au 18e s, à Kozhikode (Kérala) que fréquentaient alors 300 Parsis, est aujourd'hui accessible (tout en étant non desservi) ; une seule famille garde le *derimher*, comme le nomme Anquetil Duperron. C'est depuis le 18e que sont construits les *Atāsh Bahrām* 'Feux de victoire', des temples où brûle le feu d'excellence, un mélange de seize feux d'origine différente, tous purifiés. Aujourd'hui subsistent huit *Atāsh Bahrāms* (7 en Inde au Gujarāt et à Bombay, le dernier à Yazd en Iran). Le plus ancien et le plus important est celui d'Udvada (Anquetil : Odoüari) dont la construction remonte à 1742 : Anquetil Duperron y passe lors de son voyage de Surat à Bombay. Comme on peut le voir encore aujourd'hui, Anquetil note que « le *derimher* [qui] renferme le feu sacré nommé *Berham*. Cet édifice est couvert d'un double toit bordé d'un auvent et n'a pas, à l'extérieur, une forme différente de celle des autres maisons. »[418]
Outre la littérature de la communauté, les parsis du 18e siècle nous sont connus par l'extraordinaire A. H. Anquetil Duperron (1731-1805), voyageur et philologue qui fréquente la communauté de Surat entre mai 1758 et novembre 1760. Dans son *Voyage en Inde*, on mesure la grande distance culturelle entre le jeune savant français et les prêtres qui lui apprennent la langue du "Zend-Avesta" ; Anquetil Duperron témoigne aussi des rivalités qui opposent deux partis religieux parsis. Il peut visiter un temple du feu dans des conditions mal définies. On connaît l'importance du savant à qui l'on doit la traduction des livres sacrés des parsis (le "Zend-Avesta" comme il les nomme) en français et des Upaniṣads en latin ; on apprécie aussi la qualité de l'observateur. On connaît moins son militantisme : il est l'un des rares à comprendre l'entreprise anglaise en Inde et à prévoir l'appauvrissement inéluctable des « Indes florissantes ». Toute sa vie, notamment dans sa *Législation orientale* (1778), il s'élève avec constance et véhémence contre les visées anglaises et européennes en Inde. Si le mot n'était anachronique, on dirait de lui qu'il fut un militant anticolonialiste.[419]
À la fin du 19e siècle, Delphine Menant a consacré sa vie scientifique aux Parsis ; c'est en grande partie envers elle, notamment à son maître ouvrage *Les Parsis, histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde* (1898)[420], que nous nous sommes référés ; ses ouvrages, traduits en anglais, continuent à être cités et utilisés par les chercheurs. Bien sûr, il existe depuis une documentation plus récente dans laquelle se distinguent les ouvrages de J. R. Hinnells et de J. Chowsky. L'œuvre photographique de Sooni Taraporevala, *Parsis, the Zoroastrians of India: A Photographic Journey* (2000) présente une vision moderne de la communauté parsie.

Les « tours du silence » de Bombay au 18e

Les tours du silence comme on nomme aujourd'hui les *dakhmeh* ou *dakhmā* subsistent en Inde tandis qu'elles sont abandonnées en Iran où l'exposition des cadavres est interdite depuis 1970.

L'islam

1. Présentation de l'islam indien.

L'islam est chronologiquement la cinquième religion à avoir fait souche dans les pays indiens, après le védisme, le mazdéisme, le judaïsme et le christianisme, mais à une échelle sans commune mesure. À la taille de l'ensemble culturel et géographique que nous envisageons ici, on compte aujourd'hui environ 400 millions de musulmans. **Un tiers des musulmans du monde sont de culture indienne**[421] et un tiers des Indiens des Indes sont musulmans. La partition des Indes en plusieurs états en 1947 et l'évolution de la population font qu'au dernier recensement de l'Union Indienne (2001), quelque 138 millions (13,4 %) de la population se réclame de l'islam, l'une des premières communautés du monde. Ces chiffres massifs sont la première différence avec le christianisme encore que **l'islam en Inde demeure une minorité**.

Par ailleurs, entre l'arrivée des premiers marchands musulmans sur les côtes du Kérala qui est toujours le laboratoire indien des contacts avec l'ouest, et 1947, des empires, des royaumes, des principautés sont dirigés durablement par des souverains musulmans. Entre les 13e et 18e siècles, la plus grande partie des territoires des Indes est dirigée par des princes musulmans, ou leur est indirectement soumise. À partir du 17e, l'empreinte moghole se fait sentir dans l'administration de tous les états, quelle que soit la religion de leurs dirigeants. M. Gaborieau note qu'au Népal dont le code de loi de 1854 affirme qu'il est " le seul royaume hindou qui subsiste en ce dernier âge du monde ", les catégories administratives mogholes sont utilisées sans problème. Nous avons déjà noté que l'empire de Vijayanagar dont on fait parfois le héraut de l'hindouisme et son rempart est en fait très largement ouvert à l'influence islamique.[422] Les sultans de toute nature, quelle que soit leur ethnie d'origine, ont utilisé le persan comme langue de cour et d'administration. Le persan est quasiment la langue officielle des pays indiens jusqu'au 19e siècle où il est lentement supplanté par l'ourdou dans le nord, puis l'anglais ; c'est la langue juridique dans laquelle sont d'abord rendus tous les jugements avant d'être traduits dans les langues vernaculaires. De même, à partir du 17e siècle, les princes non musulmans (à Jaipur, Mysore, etc.) adoptent les vêtements princiers moghols.

Les musulmans sont toujours restés minoritaires et dominants jusqu'à la colonisation car ils profitent de l'usage du persan dans l'administration des états. Au 20e siècle, ils se découvrent minoritaires et dominés, tandis que l'hindouisme, toujours resté majoritaire en terme de population,

n'a pas cessé d'imposer ses catégories tout en étant politiquement dominé car militairement vaincu. La partition sanglante, les guerres indo-pakistanaises répétées, le problème du Cachemire, les difficultés de la communauté musulmane dans le nord de l'Inde, la naissance du fondamentalisme musulman, les guerres d'Afghanistan, l'existence des talibans : tout cela, qui est récent, a tendance à masquer la qualité de la présence musulmane dans les pays indiens. S'il en est ainsi, c'est que l'histoire de l'islam indien a été largement ignorée ou conduite par des hommes principalement soucieux d'expliquer l'histoire récente, notamment la partition, un traumatisme pour tous. Le passé récent de l'islam indien et de l'islam en général, les passions qu'il suscite, orientent et déforment le passé ancien de l'islam aux Indes.[423] Au total, il nous a paru préférable de séparer l'étude de l'islam indien de l'histoire des états indiens dirigés par des sultans notamment parce qu'il n'y a jamais eu d'états musulmans, et que les souverains, quelle que soit leur religion, ont géré de manière très semblable les sociétés, même si les valeurs qui les animaient étaient différentes. Cela ne s'impose que si l'on regarde l'histoire longue. En revanche, à partir de la colonisation et avec l'émergence de l'idée de l'Inde, une autre dynamique est en œuvre, écartée du présent chapitre.
Par ailleurs, l'islam indien est lié aux événements qui entre les 11e et 13e siècle permettent à des princes musulmans de prendre progressivement le pouvoir d'abord dans la plaine de l'Indus, puis dans la plaine du Gange. Le sultanat de Delhi est l'expression la plus connue de ces royaumes dirigés par des princes musulmans. Religieusement, c'est ce qu'on peut nommer " l'islam de conquête ". Datable, humainement incarné par des hommes dont nous connaissons les noms (Mahmud de Ghazni, etc.), lié à des événements (batailles, érection d'une mosquée, destruction d'un temple, etc.), l'islam de conquête est très connu. De plus, le nationalisme hindou récent a tendu à polariser l'attention sur cet islam réputé violent, agressif, destructeur, etc. Il en résulte qu'on ignore le fait que, notamment dans le sud, l'islam ne s'est pas imposé par voie de conquête ou d'invasion, mais par osmose. À partir des ports du Kérala et du Karnataka, l'islam du petit milieu de marchands et de marins d'abord arabes, puis arabes, persans et égyptiens a gagné une partie des populations locales par infiltration, sans plan d'ensemble, et en épousant des femmes indigènes. Les quelque 25% de la population du Kérala aujourd'hui musulmans n'ont rien à voir avec le sultanat de Delhi ou les Moghols. **Bien avant les conquêtes des turco-afghans dans la plaine indo-gangétique, l'islam s'implante dans le Deccan pacifiquement en s'adaptant aux populations locales**. En Inde du sud, l'islam est aussi assimilateur que l'hindouisme. Les souverains musulmans, à l'instar des rājas, protègent l'islam et les autres religions, et parfois interviennent dans leurs affaires. Ainsi Tipu Sultan (18e siècle) fait-il des dons au monastère de Śriṅgeri ; il joue le rôle de médiateur quand à Melkoṭe (Karnataka) les sectes śrīvaiṣṇava se querellent et finalement il donne au monastère des éléphants et des vases d'argent. Historiquement, il y a donc deux Islams qui ne sont pas sans contact : l'islam du nord, amené par des guerriers d'Asie centrale, est issu d'une politique de rapine, puis de conquête politique, pas d'une guerre sainte comme le disent certains nationalistes ; l'islam du sud est amené par des marchands venus d'Arabie, d'Iran et d'Égypte. L'exception est le petit royaume du Sind conquis par des guerriers arabes à partir de 711.

2. Les peuples de l'islam indien.
Les Indiens ont eu la passion des classements. Dans le domaine socio-religieux, avant la colonisation (1740), on repère çà et là des listes de peuples dont certains sont dits *musalmân* (mot persan) : il y en a trois qui sont régulièrement cités : les Arabes, les Touraniens (= Turco-Mongols) et les Iraniens. Ceux-ci ne sont jamais très nombreux ; ils forment une aristocratie religieuse, militaire ou culturelle et sont sentis comme des étrangers. Le sentiment national n'existant pas, ce caractère " étranger " est à appréhender culturellement : quand les Moghols parlent entre eux, c'est dans un dialecte turc. C'est en turc que Bābur rédige son *Bābur Nama* et c'est ce dialecte que parle sa famille jusqu'à 1857. Ces étrangers, on les respecte : les Arabes pour leur religion, les Touraniens pour leur vertus guerrières et leur faste[424], les Persans pour leur culture. **Ils sont et demeurent étrangers parce que ces envahisseurs sont les premiers (et les seuls) à résister efficacement et avec constance aux capacités assimilatrices des cultures indigènes**. Selon ces classements, il n'y a pas d'autres *musalmân*. On est pourtant loin du compte des musulmans, même parmi les étrangers. Sont oubliés ici les Pathans (alias les Pashtouns d'Afghanistan actuel et les Africains noirs nommés *habshi*

'éthiopiens' (cf. abyssin), esclaves et descendants d'esclaves, comme Malik Ambar (1548-1626) le fondateur d'Aurangabad.[425] Surtout, dans un tel classement, est oubliée la majorité des musulmans, ceux qui sont indiens et parlent des langues indiennes car ils sont répertoriés sous leur noms de caste. Les *musalmân*, ce sont les autres. Voilà bien le paradoxe de l'islam indien : ne sont musulmans que les étrangers tandis que les indigènes même convertis demeurent d'abord dans leur caste où ils sont secondairement musulmans et n'échappent pas plus à la société globale que les chrétiens.
On aimerait pouvoir faire l'histoire des conversions des indigènes, puisque ce sont elles, bien plus que l'immigration, qui font l'islam indien. Induit au sud par des marchands puis au nord par des guerriers conquérants, l'islam séduit une proportion importante de la population, inférieure à 20%, pourcentage connu par le recensement de 1872. Ce chiffre est depuis lors en légère et constante augmentation : il était sûrement inférieur pendant la période des Moghols, a fortiori pendant celle des sultans. S'agissant d'une moyenne, cela n'exclut pas localement des proportions plus fortes liées notamment au fait qu'une caste dans son entier peut avoir été gagnée à l'islam. Pendant la période britannique, la majorité des tisserands sont musulmans. Avant 1872, tous les chiffres relèvent de l'estimation, de l'extrapolation ou de l'imagination. On ne sait pas comment et pourquoi les conversions ont été possibles. On ne sait pas pourquoi plusieurs siècles de domination politique musulmane n'ont pas amené la lente ou la rapide augmentation de ce pourcentage, mais une stagnation juste récemment modifiée par la démographie. À l'époque moderne, les musulmans sont plus prolifiques que les hindous et de *census* à *census*, leur pourcentage s'accroît ce qui inquiète certains hindous. Les théories des historiens sentent souvent leurs préjugés pro° ou anti-islamiques. Il faut pour le moins signaler que l'islam n'a pas recruté parmi les basses castes, comme l'a fait plus tard le christianisme : cette idée, liée au fait qu'en Occident on pense que les basses castes " victimes du système des castes " n'ont pu que toujours désirer en sortir notamment dans un islam réputé égalitaire, n'est pas corroborée par les faits, notamment par les statistiques[426] : **l'islam indien de fait n'est pas égalitaire ; le système des castes le pénètre tout autant que l'hindouisme car il constitue la société globale** (y compris dans le Pakistan actuel), et les basses castes ainsi que les intouchables n'ont pas de préférence rejoint l'islam.[427] Les analyses de L. Dumont sur l'hindouisme inégalitaire sont dans l'ensemble justes ; en revanche sa distinction entre islam égalitaire et hindouisme inégalitaire ne tient pas dans le cadre indien. Ce sont surtout les castes artisanales moyennes qui sont séduites. Le type du musulman est marchand et urbain. Finalement, on ne connaît pas le processus et le personnel de la conversion, ni pourquoi les uns répondent et d'autres non[428]. La répartition géographique au nord est tout aussi incompréhensible : on ne sait pas pourquoi l'islam s'implante fortement au Bengale, loin des lieux d'exercice du pouvoir, alors qu'il reste minoritaire entre Agra et Delhi. Il n'y a pas de prosélytisme musulman avant la fin du 19e siècle, dans un contexte entièrement nouveau.
Entre les Indiens musulmans et la minorité musulmane venue s'établir dans les pays indiens, il y a une différence importante. Les Indiens musulmans vivent leur islam au sein de sociétés multireligieuses ; pour eux, cette situation est normale car le pluralisme religieux est, pour ainsi dire, la marque de fabrique de la culture indienne. En revanche, les musulmans Turcs, Afghans, etc. de l'Inde vivent avec le sentiment que l'Hindustan ne fait pas vraiment partie du *dāru'l-islām*, le pays musulman, mais plutôt du *dāru'l-ḥarb*, le pays contrôlé par les non-musulmans. La frontière entre les deux est susceptible de passer par l'Inde laquelle peut dès lors être terre de *jihād*, de 'guerre dans la voie de Dieu', une guerre qui est une obligation de l'islam. Les Britanniques sentent très bien le potentiel guerrier de l'islam indien adossé à l'Afghanistan et à l'Iran. Des musulmans, particulièrement ceux originaires de l'Afghanistan ou des pays turcs, sont souvent prêts à en découdre avec les Britanniques pour des raisons religieuses, plus que politiques ou nationales. La révolte de Sayyid Aḥmad en 1826-1830 semble être de ce type : il s'agit de créer un nouveau califat en luttant par les armes (la *jihād*) contre l'empire britannique en formation.

3. Les divisions de l'islam indien.
L'islam indien hérite des principales divisions de l'islam général du triple point de vue théologique, juridique et mystique. La communauté (*umma*) unie derrière le prophète n'a pas d'existence autre que nostalgique : l'histoire de l'islam est celle des *fitna* 'discorde', i.e. des schismes qui ont

durablement divisé la communauté originelle.[429] De plus, l'islam indien est principalement celui de ses conquérants d'Asie centrale (turco-mongols et afghans) et ses divisions sont celles qui préexistent dans ces régions entre les 13e et 16e siècles quand sont fondés le sultanat de Delhi puis l'empire Moghol, et cela vaut tant du point de vue religieux que culturel. Dès lors, les Indes musulmanes sont religieusement sous influence iranienne et touranienne, l'influence arabe et moyen-orientale étant limitée notamment aux côtes du Kérala. Cela se traduit par la présence du sunnisme majoritaire et du chi'isme. Les proportions anciennes sont difficiles à établir (peut-être 80% et 20%[430]). Le sunnisme, comme ailleurs, est lui-même divisé selon les écoles juridiques, et dans une moindre mesure, en fonction de critères théologiques. Dans le domaine juridique, deux des quatre écoles traditionnelles sont représentées : le hanafisme, l'école qui domine en Asie centrale, s'est implantée dans la plaine indo-gangétique ; le shaféisme s'est répandu au sud, notamment au Kérala. En théologie (*kalâm*), l'acharisme, qui fait autorité en Arabie ne vaut qu'en Inde méridionale tandis que l'école d'Abû Mansûr al-Mâturîdî (le maturidisme) prévaut dans les plaines du nord. La divisions théologiques sont secondaires et de fait suivent les écoles juridiques.
Le chi'isme reconnaît comme autorité les imâms descendants de la famille du prophète, notamment Ali. Trois sectes sont représentées en Inde. La communauté dite imanite est majoritaire ; ses adeptes se démarquent par l'absence de prière solennelle le vendredi, trois prières quotidiennes (au lieu de cinq) et surtout par leur dévotion envers les douze imâms historiques ; du dernier d'entre eux "l'imâm caché" qui a disparu et rétablira le règne de la justice, ils attendent le retour, tel un messie. D'autres formes de chi'isme pourtant minoritaires sont importantes parce qu'elles ont diffusé dans des castes de marchands. C'est le cas des deux-sous sectes des ismaéliens : les Khojas (sur lesquels règne l'Agha Khan) et les Bohras[431] sont très minoritaires ; leur richesse conditionne leur influence.
Au total, puisque les bastions de l'islam sont au nord du subcontinent, c'est l'islam sunnite, hanafite et maturidiste qui domine ; en Inde méridionale, c'est le sunnisme shaféiste et acharite. L'offre religieuse musulmane, plus limitée en Inde qu'au Moyen-Orient ne fait pas que l'islam échappe à des divisions communes qui n'ont rien de spécifique aux Indes : **il n'y a pas plus de communauté musulmane aux Indes qu'ailleurs**[432], mais *des* communautés qui parfois s'opposent violemment. Toutes ces divisions prennent place dans l'espace social indien où elles sont intégrées régionalement dans des sociétés castifiées.

4. Les *tarīqa* 'confréries'.
L'importance des mystiques est remarquable dans l'islam indien. Si celui-ci n'a pas été inventif dans les domaines juridique, théologique ou exégétique, son inventivité s'est manifestée dans et en marge des différentes écoles de mystiques [433] (les soufis, de *sûfî* 'vêtu de bure'). Organisé en *tarîqa* 'confréries' très nombreuses, le soufisme indien provient de tout l'islam, mais surtout d'Asie centrale et d'Iran, avant de se développer de manière autonome. À partir du 13e siècle, les confréries essaiment dans le monde indien au rythme des conquêtes, sans constituer de structures centralisées. Ces confréries, pas particulièrement pacifistes (les soufis guerriers sont bien attestés) sont en même temps ouvertes sur la société et ésotériques : les initiés, sous la direction d'un maître, apprennent des techniques d'extase (combinant récitation, maîtrise du souffle, musique) solitaires ou collectives. Ces techniques diverses, souvent comparées au yoga, débouchent sur une transe laquelle est considérée comme les noces (*urs*) de l'âme humaine féminine s'unissant avec son époux divin. Ce *dhikr* rappelle le yoga tantrique avec lequel il a eu des contacts, mais il est d'abord musulman car on le connaît par ailleurs. Ceux qui ne sont pas initiés peuvent réciter les poésies mystiques (en persan), participer à des concerts mystiques qui débouchent sur des transes collectives, ou participer aux rites organisés par un mystique vivant, souvent sur la tombe d'un saint. Les pèlerinages mystiques sur la tombe d'un saint sont particulièrement importants s'il s'agit d'un fondateur associé à un centre de pouvoir. Parmi les nombreuses confréries, la Chishtiyya[434] est associée à beaucoup de dynasties ; jusqu'à aujourd'hui, les saints de la confrérie sont les garants de la légitimité des dirigeants politiques. De plus, cinq de ses saints attirent les foules sur leurs tombes. C'est le cas de la tombe du « roi sans trône ni couronne, dont les rois recherchent la poussière des pieds », Nizâmud'd-dîn (mort en 1325) à Delhi : il demeure aujourd'hui le *zinda pir* 'l'esprit vivant' et dans son *basti*, on continue à réciter ses 'dits' mis en poèmes par le célèbre Amir Khusrau (1253-1325). Le

cinquième est Gesû Darâz (mort en 1422) ; il suit les Bahmanides dans leur capitale de Gulbarga où il meurt : sa tombe attire les dévots du Deccan. La Chisttiya est spécifiquement indienne, de même la Shattariyya de Abdu'llâh Shattârî (mort en 1485), un homme venu de Boukhara. Associée aux Moghols, la confrérie Naqshbandiyya est réorganisée en Mujjaddiddiya par Sirhindi (voir § suivant). Celui-ci forme de nombreux disciples et publie un recueil de lettres (*Maktûbât*) dans lesquelles il expose les principes du *dhikr* très semblables au yoga tantrique de la *Haṭhayogapradīpikā*.[435] Ce recueil devient un modèle du genre. Même si le soufisme d'Ibn Arabi demeure pour lui la référence, Sirhindi est indien de culture et d'esprit ; il est ressenti comme tel en Asie centrale et dans les pays turcs où il est très lu. Le sheikh Salim Chishti a su prédire la naissance du fils d'Akbar, Salim, le futur Jahângir : sa tombe à Fatehpur Śikri, l'éphémère capitale d'Akbar, a depuis attiré sans discontinuer les pèlerins, surtout les épouses sans enfants, pas seulement les musulmans. Partout où l'islam s'installe dans les Indes, les tombes du saint local musulman sont des lieux de rassemblements. On ne peut énumérer toutes ces confréries d'autant plus nombreuses qu'il n'y a pas de limitation à l'affiliation : chacun peut appartenir à plusieurs confréries, ce qui multiplie les possibilités[436]. Aujourd'hui comme hier les pèlerinages (en dehors du *ḥajj*, le pèlerinage à La Mecque) et le culte des saints[437] sont suspects aux yeux des puristes de l'islam à cause de la multiplication des lieux saints, du fait que les fidèles s'orientant vers la tombe du saint ne s'orientent plus vers La Mecque, et à cause de la confusion avec le service divin, etc. Mais dans les Indes la piété populaire n'a cure des admonestations, et les fidèles pratiquent la circumambulation dextrogyre comme le font les hindous, alors que dans l'islam elle est juridiquement réservée à la Ka'ba. En fait chaque saint a un culte spécifique lié aux événements de sa vie, de sa mort, de son audience. Mu'în'd-Dîn Tchishtî mort en 1235, introducteur en Inde de la confrérie des Chishtiyya est quasiment le saint patron des sultans de Delhi et des empereurs : son culte, à Ajmer (Rajasthan) où il est enterré, modelé sur l'étiquette de la cour moghole, représente la version noble de l'histoire de l'islam indien. Même Indira Gandhi a fait le pèlerinage d'Ajmer. En revanche, Sâlâr Ma'sûd, *alias* Ghâzi Miyân est un saint populaire dont la vie est déjà légendaire au temps d'Ibn Battuta : « On raconte sur lui des histoires merveilleuses » écrit-il. Sous le règne de Jahângîr au début du 17e siècle, on écrit sa première hagiographie, le *Mir'at-i Mas'sûdî* 'Miroir de Mas'sûd' qui le présente comme le neveu de Mahmud de Ghazni. En tout cas, dans la ferveur populaire, le saint serait mort à 19 ans, au combat, le jour de ses noces : comme en Perse, la mort en ce jour produit un effet tragique maximal. Lors de sa grande fête à Bahraich (Uttar Pradesh) où il a son tombeau et à laquelle participent musulmans et hindous, le culte est l'occasion de solliciter toutes les faveurs, notamment la guérison de la lèpre, l'octroi de la fécondité et la garantie de bonnes récoltes. Le culte du saint fait depuis longtemps l'objet de critiques de la part des puristes de l'islam : il est vrai qu'il ressemble, pour une grande part, à celui d'Indra (sauf ce qui est lié à la guérison de la lèpre). Les musulmans rigoristes le présentent comme le type même du culte idolâtre qu'il faut éradiquer. Depuis 1947, la montée du fondamentalisme hindou et le divorce croissant entre hindous et musulmans en Inde découragent dans une certaine mesure la participation des hindous. Cela étant, les fêtes annuelles de Mu'în'd-Dîn Tchishtî à Ajmer et de Ghâzi Miyân à Bahraich demeurent très fréquentées (un demi million de pèlerins selon Gaborieau 1996) : ils sont les deux plus grands rassemblements musulmans du sous-continent.

5. Le messianisme soufi.

Le messianisme constitue la seconde caractéristique spécifique de l'islam indien. Commun dans l'islam, il est fondé sur la croyance en la décadence inéluctable des temps depuis le grand temps des prophètes culminant avec le dernier d'entre eux, Mohammed. Cette décadence est censée s'interrompre périodiquement, mais momentanément, par la venue d'un *mujaddid* 'rénovateur' tandis qu'un *mahdî* 'bien guidé' doit rétablir l'âge d'or avant la fin du monde. Depuis la fin du 15e siècle jusqu'au 19e siècle, très régulièrement de tels personnages sont apparus dans les pays indiens. Parfois ce messianisme s'articule classiquement autour de la résistance armée au pouvoir en place ; c'est le cas de la Raushaniyya 'voie lumineuse' de Bâyazîd Ansârî (vers 1525-1572 ?) qui se déclare *mahdî* et tient un temps en échec les armées mogholes avant d'être tué au combat. Plus spécifiquement, à part l'empereur Akbar dont le cas est spécial en fonction de son statut, Ahmad

Sirhindi (1564-1624), Shah Walîollâh (1703-1762) et surtout Sayyid Aḥmad Barelwī (1786-1831) sont les *mahdî* les plus connus. Ce dernier, soldat mercenaire, maître soufi, réformateur religieux, est l'imam du *jihād* en 1826 et est déclaré '*mahdî* du milieu des temps'. Après la bataille de Balakot (Cachemire pakistanais) qui l'oppose aux sikhs et où il trouve la mort avec ses principaux disciples, son corps n'ayant pas été retrouvé, ses disciples survivants vont attendre son retour quelque quarante ans. *Un Madhi incompris* (Gaborieau 2010) restitue avec sa biographie le millénarisme propre à l'islam indien ainsi que le climat de cette époque haletante de l'histoire de l'Inde : la dimension guerrière de l'islam indien participe de la violence que l'on observe dans toutes grandes religions de l'Inde (hindouismes, sikhisme, islam). On connaît d'autres avatars plus récents de ce messianisme eschatologique incarné par un *mahdî* guerrier et de nombreux musulmans les vénèrent.
Au total, l'islam indien du nord regarde, comme les sultans et tous les conquérants, davantage vers l'Iran et l'Asie centrale que vers le Moyen-orient et l'Arabie. La langue de l'islam indien est très généralement (sauf au Kérala) celle de l'administration et de la culture, à savoir le persan, tandis que le personnel religieux de l'administration est constitué majoritairement de Persans et de Touraniens.[438]

6. Contacts et syncrétisme.
L'islam indien ne reste pas insensible à son milieu d'adoption, notamment parce que les nouveaux musulmans, anciens hindous ou bouddhistes, conservent une partie de leur sensibilité religieuse et socio-religieuse. Cette influence hindoue ne se limite pas au plan social ; elle touche les pratiques. Ahmad Barelwî, "le madhi incompris", parcourt l'Inde du début du 19e siècle en prêchant la purification de l'islam, à savoir le rejet des pratiques hindoues dont l'islam indien est pénétré. Les pratiques peuvent être semblables et les croyances différentes. Cela permet aux dévots de deux religions différentes de fréquenter le même lieu saint. Car ce sont moins les doctrines religieuses ou les doctrinaires qui se rencontrent que des hommes simples avec infiniment de variété selon les cas et les époques. On est parfois tenté de parler de 'syncrétisme', mais il semble aujourd'hui comme hier que les dévots accumulent plus qu'ils ne mélangent. Dans le village du Népal étudié par M. Gaborieau dans *Ni brahmanes ni ancêtres*, les villageois pratiquent un « islam composite » qui reflète leur longue histoire et s'exprime par des langues différentes : ils réservent le vieux népali aux rites d'origine hindouiste honorant les esprits des morts par accident, un hindī archaïque pour le culte des saints (via les fakirs liés à la confrérie Madâriyya), l'arabe pour la récitation du Coran et l'ourdou pour le catéchisme. Le multilinguisme, très général dans le monde indien, trouve là à s'employer à des fins de distinction. Pour l'auteur, il n'y a là aucun syncrétisme, mais une superposition hiérarchisée d'éléments soigneusement distingués. Ce cas exemplaire ne peut pourtant pas être généralisé car le syncrétisme existe bel et bien, surtout dans des cultes populaires ou des mouvements qui demeurent marginaux. « Au confluent de deux rivières » titre J. Assayag et il y a toute une échelle dans la confluence. Les Bâuls du Bengale empruntent, dorénavant sans le savoir, une partie de leurs techniques au bouddhisme tantrique : chez eux, il y a une vraie confluence de l'islam sufi et de multiples sectes tantriques, bouddhistes et hindouistes. Les ismaéliens Khojas mélangent les eschatologies hindoue et musulmane : ils chantent Ali comme le *Das avatâra* 'le dixième avatar' de Vishnou. On connaît aussi les cas de personnages vénérés parallèlement dans deux traditions différentes : le poète et mystique Kabīr (1440-1518 ?) est aujourd'hui encore revendiqué par les hindous, les musulmans et les sikhs (certains de ses poèmes sont inclus dans l'*Ādi Granth*, le livre saint des sikhs). Ce tisserand de Bénarès est d'ailleurs critique aussi bien envers les brahmanes et qu'envers les oulémas :
La *gāyatrī*, ils l'ont enseignée depuis le commencement du monde :

Demande-leur qui a ainsi obtenu le salut ?
Si quelqu'un d'autre vous touche, vous faites des ablutions,
Dites-moi, qui donc est plus vil que vous ?
(*Bijâk, ramainî, 35*)

À propos du paradis :

Tous parlent d'y aller,
Mais je ne sais où est leur Paradis !

Ils ne connaissent pas le mystère de leur propre moi
Et ils font la description du Paradis !
(*S.K. bhairau*, *16*)

Kabīr est critique envers l'une et l'autre religions. C'est ainsi que musulmans et brahmanistes se sont rencontrés, sans parler des débats organisés par Akbar ou Jahāngīr, etc. lesquels relèvent de la curiosité, voire du divertissement de cour. Du côté chrétien, ce sont surtout les Jésuites qui, inlassablement, mais avec beaucoup d'illusions, ont essayé de convertir le Moghol en espérant que devenu chrétien, il imposerait le christianisme en Inde.[439]

Il y a bien eu quelques (rares) mains tendues religieusement vers l'autre provenant de la confluence objective entre les milieux soufis et *bhakta*. Aujourd'hui, on commence à voir comment les uns et les autres se sont connus et même influencés. *Bhakta* et soufis ont en commun de considérer que l'on atteint Dieu, quel que soit son nom, directement, à partir du cœur, sans passer par des institutions, une langue ou un texte spécifiques. Dès lors un terrain de rencontre est possible aux confins de l'islam et du brahmanisme. C'est ainsi que le brahmane Eknath (1533-1599) écrit des *bhāruḍ*, des ouvrages de poésie libre où un brahmane discute avec des êtres de tout statut (un intouchable, un chien, une prostituée, un charmeur de serpent, etc.). Il compose notamment le *Hindu-Turk Saṃvād* 'Discussion entre un Turc (i.e. un musulman) et un hindou (i.e. un brahmane). Le texte est donc un dialogue censé se tenir dans le sultanat d'Ahmadnagar, un des cinq sultanats issus de la dislocation du sultanat Bahmani. Dans la première strophe, Eknath prend la parole et expose les conditions de la querelle qui va suivre où s'opposent le musulman et le brahmane : l'un parle hindoustani, l'autre marathi.

Le but est unique ; les manières du culte sont différentes.
Écoutez le dialogue entre ces deux-là.
Le Turk appelle le Hindu 'Kafir' ['infidèle']
L'hindou répond, 'je vais être pollué! va-t-en!
Une querelle éclate entre les deux ;
une grande controverse commence. (1)

Il s'agit bien d'une querelle : l'un et l'autre disent ce qui fâche, mais sont d'accord pour constater :

L'esprit [com]prend difficilement Dieu.
Mais Dieu peut remplir l'esprit de chacun
et ouvrir le secret du secret. (26)

D'autres poètes comme le panjabi Nānak (1469-1539) sont tout aussi exemplaires de ces rencontres populaires. Nānak est un homme dans le monde : son père est comptable et chargé du cadastre ; alors qu'il est devenu chef d'entrepôt à Sultanpur (entre Lahore et Delhi), en 1499, il a une expérience mystique. Dès lors il renonce alors à tous ses biens et commence à prêcher dans les quatre directions, accompagné d'un disciple hindouiste et d'un barde musulman. Après des années d'errance pieuse, il s'établit près de Lahore et les disciples affluent. Quand il meurt, hindouistes et musulmans se disputent son corps et se partagent finalement les fleurs qui en tiennent lieu. Tous ces poètes disent dans leurs paroles cadencées comment dans une expérience ineffable ils ont été projetés dans une rencontre fusionnelle avec un Dieu qu'indifféremment ils nomment Ram, Hari (noms d'origine sanskrite), Allah ou Rabb (mots arabes). Ensuite ils vivent avec Dieu, le *guru* intérieur. Entre tous ces hommes, on peut imaginer que l'expérience est comparable; pour autant, l'expression est différente : Kabīr le rocailleux énonce des fulgurances souvent fondées sur une symbolique empruntée à la vie quotidienne, Nānak est un poète exquis, souvent très raffiné dans l'expression, il se souvient du persan et de ses vers ; c'est aussi un théologien. Le sikhisme qui se détache insensiblement de l'islam et constitue par excellence une religion des franges et de la confluence intègre dans son livre saint, l'*Ādi Granth*, certains poèmes de Kabīr et de Nānak. Kabīr surtout est devenu aujourd'hui un nom référence pour ceux qui insistent sur la possible rencontre entre hindou(iste)s et musulmans.

Les relations entre musulmans et hindouistes, sujet majeur de l'historiographie contemporaine en Inde, n'ont jamais été définies ni définitives : ni œcuménisme comme certains idéalistes veulent le

faire croire, ni opposition systématique et violente de communauté musulmane à communauté hindouiste, comme les ultras contemporains musulmans et hindous aiment l'imaginer. Il est clair que l'islam urbain a conservé une certaine pureté tandis que l'islam des campagnes a souvent beaucoup emprunté à l'hindouisme ; dans la mesure où la très grande majorité des musulmans indiens sont descendants d'hindouistes convertis et vivent dans une situation où l'hindouisme social est dominant, la séparation entre les uns et les autres n'a jamais été complète. En revanche, la politique britannique qui consistait à construire des communautés séparées et à les opposer, a porté ses fruits politiquement (la partition) et aussi religieusement. Les passerelles populaires entre hindouisme et islam ont eu tendance à se distendre au 20e siècle. Pourtant, des pratiques aujourd'hui parées aux couleurs de l'islam subsistent alors que probablement elles ont en partie des origines hindoues. C'est le cas dans le culte populaire de Ghâzî Miyân ; c'est aussi le cas du *bay'at* 'initiation' qui permet, via un *pîr*, un maître spirituel vivant, de relier le fidèle à la sphère du divin par l'intermédiaire d'un saint : cette initiation rappelle beaucoup celle du brahmanisme, notamment l'*upanayana* par lequel l'enfant devient un *dvija* 'deux fois né'.

7. Les monuments de l'islam.

S'agissant de l'islam amené par les conquérants turcs, afghans, etc., il a renouvelé le langage monumental religieux (et civil) sur les terres indiennes. Les nouvelles sensibilités ont pu s'y affirmer clairement, car avant leur acculturation les nouveaux venus construisent dans les normes des pays d'où ils viennent. Les musulmans amènent notamment d'Iran et d'Asie centrale d'une part des monuments et aussi des techniques inconnues ou refusées jusque-là par les architectes hindouistes. C'est le cas, respectivement, du dôme et de la voûte. Rapidement un terrain d'entente fait d'emprunts réciproques a été trouvé, surtout dans le cadre de l'architecture civile (palais, fortifications, puits) liée au développement d'une culture indo-musulmane. Ces monuments civils signent autant cette culture que les monuments proprement religieux. Du seul point de vue religieux, le monument caractéristique de l'islam est la mosquée, un lieu de prière et non un sanctuaire. Les premières mosquées ont été construites au Sind, puis dans la plaine de l'Indus conquise par Mahmud de Ghazni ; en 1022, celui-ci fonde Lahore et y fait ériger une mosquée. À Delhi en 1193, c'est la Quwwat-ul-islam 'Puissance de l'islam'[440], avec son grand et audacieux minaret, le Qutb Minar, construite par Qutbuddin Aibak, qui marque le mieux la naissance du sultanat de Delhi et donc la présence de l'islam au cœur des Indes. Au même endroit, en 1311 Alauddin Khilji fait ériger un complexe qui intègre cette mosquée : l'Alai Darwaza, sa porte monumentale, est une des premières constructions en Inde continentale qui utilise l'arche.

Jusqu'à l'époque moghole, les mosquées sont de plan iranien avec des *iwans* (des salles voûtées ouvertes sur un côté par un grand arc inclus dans une encadrement rectangulaire) et une salle de prière sous coupole. D'autres influences sont sensibles comme dans la grande mosquée Ādīna (près de Calcutta), construite en 1364 ; aujourd'hui ruinée, elle comprenait de larges salles hypostyles à la manière de la mosquée de Damas. Au 16e siècle, les Moghols adoptent un nouveau plan, dit 'plan moghol' : une immense cour comprend quatre iwans dont l'un débouche sur la salle de prière étroite et rectangulaire, couronnée par trois ou cinq coupoles bulbeuses ; c'est le cas de la grande mosquée de Delhi, la Jāmi masjid de Bîdar et de la mosquée de Bādshāhi à Lahore construite sur ordre d'Aurangzeb en 1673.

Le deuxième monument musulman est le mausolée. La pratique d'enterrer les morts dans un lieu réservé n'est pas totalement absente de l'hindouisme ; quant aux *stūpa* bouddhistes et jaïnas, ils sont des mausolées à certains égards. Comme le temps de l'islam est celui où le bouddhisme disparaît de l'Inde, le monument où l'on célèbre la mémoire d'un mort a pu apparaître comme spécifique à l'islam. Si l'on a construit des tombes pour les religieux musulmans, parfois devenues des lieux de pèlerinage, les mausolées monumentaux destinés aux souverains et à leur entourage sont nombreux et l'on a beaucoup construit des mausolées pour les princes, princesses, ministres (celui d'Atgah Khan, le ministre d'Akbar dans le complexe de Nizamuddin à Delhi ou l'admirable mausolée I'timādu'd-Dawla à Agra construit à partir de 1622 pour son père par Nur Jahān, l'épouse de Jahāngīr). Certains poètes (Mirza Ghalib 1786-1869) ou musiciens (Tansen) ont leur mausolée. C'est une coutume inconnue précédemment dans des pays où l'anonymat était un principe sans

exception. En fait, les mausolées des sultans sont autant des monuments politiques que religieux. Le plus célèbre, une célébrité controversée[441], est le Tāj Mahal construit par Shāh Jahān entre 1631 et 1643 pour honorer la mémoire de Mumtaz Mahal, son épouse favorite. Tous les souverains musulmans édifient donc un mausolée pour leur père ou un membre de leur famille : c'est le cas à Śriraṅgapatna du Gumbaz que Tipu Sultan fit construire pour son père Hayder Ali et sa mère Begum et où il repose aussi, bien sûr recouvert d'un tissu aux motifs tigrés.
Par ailleurs, les tombeaux des saints donnent lieu à la construction de *dargâh* ('porte' en persan, en tant que le sanctuaire est une porte vers le saint ; le terme est souvent rendu par 'hospice'). La *dargâh* peut être le simple tombeau du *faqîr* établi dans le village et que vénérait sa population. Mais, comme à Bahraich pour Ghâzi Miyân, il peut aussi être un énorme complexe comprenant, autour de la tombe du *pîr*, des mosquées aux grands minarets, et tous les bâtiments nécessaires aux pèlerins et derviches de passage, l'hôtellerie, le réfectoire, l'école coranique, etc. Dans l'Inde du nord-ouest et au Pakistan, comme dans les temples hindous, un poteau est planté : un drapeau y flotte surmonté de la main (le *panjtan* 'cinq corps') qui représente le prophète Muhammad, sa fille Fâtima, son gendre Ali et leurs enfants Hasan et Husayn : c'est la source de toute tradition soufie. Ces *dargâh* sont très différents selon le saint qui y est enterré et la confrérie qui en assure l'entretien. À Delhi aujourd'hui, l'hospice naqshbandi organisé autour de la tombe de Mirzâ Mazhar Jân-i Jânân (1699-1781), grand poète et mystique, contraste par sa sobriété avec Nizamuddin où est la tombe de Nizâmu'd-Din ; on y distribue de la nourriture, on y chante en ourdou et en persan des textes mystiques qui provoquent l'extase des fidèles ; les hommes peuvent tourner autour de la tombe (dans le sens des aiguilles d'une montre, contrairement à la coutume musulmane). Beaucoup de ces *dargâh* assurent des fonctions médicales : toutes sortes de médecines y sont pratiquées, particulièrement la médecine galénique (dite *yūnānī* ou *unani tibb*[442]) propre au monde musulman indien, et l'on y soigne particulièrement les aliénations mentales.
Avant l'islam importé par les conquérants, il y eut l'islam des marchands arabes et iraniens qui ont fait souche au Kérala et fréquentaient la côte des Malabars avant même la naissance de l'islam. À Kudungallur (alias Cranganore), une mosquée est peut-être établie en 629 : si cela était exact ce serait la plus ancienne du pays. Aujourd'hui rénovée, partiellement détruite et complétée par une mosquée d'esprit moyen-oriental, l'ancienne Cheraman Juma Masjid était un bâtiment de style traditionnel kéralais. Ce style de mosquée s'est maintenu jusqu'à l'époque moderne.

8. L'islam aujourd'hui.
L'histoire de l'islam indien depuis le 19e siècle se confond largement avec le progrès de l'idée séparatiste. Le développement des divers radicalismes islamiques en est l'expression contemporaine (au Pakistan, beaucoup plus qu'en Inde et au Bangla Desh). Cela est dû partiellement à des phénomènes exogènes comme récemment, la guerre soviétique en Afghanistan et à ses séquelles infinies. Peu à peu, il semble que, après quatre guerres indo-pakistanaises (1948, 1965, 1971 et 1999), les destinées des musulmans de l'Inde et du Pakistan se séparent progressivement et obéissent à des rythmes et des motivations différentes. En 1947 et dans les années suivantes, certains musulmans ont choisi de rester dans le pays de Nehru tandis que le Pakistan, originellement terre ouverte à toutes les religions, dérivait progressivement vers l'exclusivisme parfois fondamentaliste. Le fait majeur est que, surtout au nord, les musulmans se considèrent comme une communauté assiégée. C'est vrai des musulmans du Pakistan, un état qui ne s'est jamais remis des conditions de sa naissance et qui est obsédé par l'Inde ennemie. En Inde, les musulmans tout en considérant l'Inde comme leur pays, voient se développer contre eux "l'idéologie safran" qui se répand sous des formes violentes ou plus souriantes partout dans le pays, les média, l'éducation, etc. Ouvertement ou insidieusement on remet en cause leur indianité, leur patriotisme, et surtout dans le nord, ils sont la cible des extrémistes hindous. Économiquement, ils sont à ce point marginalisés que le gouvernement s'en émeut. Le fondamentalisme musulman, que l'on connaît au Pakistan, en Afghanistan et les pays du Moyen-Orient, est loin de prévaloir en Inde où de tout temps des religions multiples ont coexisté.
L'islam, comme toutes les religions indiennes, est pris dans le vent politique qui souffle fort dans ces pays.

Les monuments de l'islam.

Les musulmans innovent en Inde avec l'architecture funéraire. Le mausolée où un dôme surmonte un bâtiment de base polygonale existe en Asie centrale depuis le 10e siècle (mausolée des Samanides à Boukhara). Les Moghols y ont ajouté un jardin et de vastes bâtiments d'entrée. Ces mausolées complexes sont certainement les monuments les plus caractéristiques de l'Inde moghole ; le Tāj Mahal, construit par Shāh Jahān, en est l'exemple le plus connu. Il y en a bien d'autres : le mausolée d'Humāyūn (à Delhi, c. 1565) récemment restauré ou I'timādu'd-Dawla à Agra élevé par Nur Jahān, épouse de Jahāngīr, pour son père, etc. (qui inaugure la technique de la *pietra dura*) sont très remarquables.

Le palais en dur est aussi une innovation en Inde : on sait que les palais et les villes des rājas étaient en matériaux périssables et n'ont pas survécu. Les conquérants venus de l'ouest - Turcs, Afghans, etc. - construisent leur palais à l'intérieur de murailles en dur. Dans la tentaculaire Delhi contemporaine, subsistent les ruines des sept villes construites et détruites par les souverains successifs : depuis le minuscule Qila Rai pithora, l'obscur village jusqu'à la moderne New Delhi et ses prolongements anarchiques contemporains[443]. Le palais par excellence est à Faṭhpur-Śīkrī, la capitale d'Akbar entre 1571 et 1584.

Les bâtiments d'architecture musulmane comprennent généralement des éléments hindous notamment parce qu'ils intègrent des spolia et que les maçons souvent hindous ne renonçaient pas à leurs habitudes, notamment décoratives. Parfois, il peut s'agir d'une volonté délibérée. Il est ainsi possible qu'Akbar ait volontairement, c'est-à-dire politiquement, intégré des éléments d'architecture de plusieurs styles régionaux hindous dans son palais de Faṭhpur Śīkrī : le 'palais de Jodh Bai' comprend des éléments de l'architecture gujarātie tandis que la 'maison de Miriam' rappelle l'architecture en bois du Panjab, etc. Cela vaut pour les capitales de tous les royaumes ultérieurs au sultanat de Delhi : hindouistes, jainas ou musulmans, leurs rois construisent des palais fortifiés, dans des sites de plus en plus défensifs car il n'y a jamais eu de *pax indica*. L'architecture d'inspiration musulmane déborde le monde musulman : à Vijayanagar (Karnataka), aujourd'hui célébrée comme capitale du dernier empire hindouiste, la ville ruinée en 1565 comportait de nombreux éléments empruntés au monde musulman comme les étables des éléphants qui demeurent debout aujourd'hui.

Les sociétés

1. Comment appréhender les sociétés indiennes ?

S'agissant de tous les hiers et de l'aujourd'hui, l'appréhension des sociétés indiennes demeure difficile. La facilité a longtemps été de présenter "la société indienne" comme une société de castes, un carcan immobile empêchant toute évolution et mettant la société à l'abri de l'histoire, et aussi une abomination morale.[444] On associait le principe de hiérarchie, essentiel dans la conception des *varṇa* 'classes' et *jāti* 'caste', à l'injustice et l'on aimait imaginer que les Indiens ne pouvaient être principalement que victimes du système des castes, à moins d'en être les indignes bénéficiaires ; la modernité et la démocratie, parées de toutes les vertus, devaient renvoyer ces conceptions à un passé moyenâgeux et obscurantiste. Le domaine social attirait ainsi des jugements de valeur explicites ou implicites, où non sans arrogance et naïveté, on instituait les normes européennes comme aune de tous les possibles légitimes. Ces quelques pages ont pour but de dresser à grands traits une synthèse qui tient compte des errements du passé, des acquis récents et laisse toute sa place à l'hypothèse scientifique.

C'est un domaine où, dans les faits, nous sommes très mal renseignés jusqu'au 17e siècle. Il y a bien sûr l'énorme production brahmaniste ; mais les brahmanes par principe guère soucieux d'observation ne décrivent *jamais* les sociétés de fait. Nous en sommes aujourd'hui rendus à considérer les quatre *varṇa* 'classes' (brahmanes, etc.) comme des réalités idéologiques et classificatoires, non comme des réalités de fait. L'erreur commune est de croire que le tableau des *varṇa* dressé par Manu et les autres doctrinaires (vers le début du premier millénaire EC) vaut pour la société de leur temps et aussi pour celle de tous les temps indiens. Par ailleurs, les intellectuels bouddhistes ou jainas (finalement nommés 'śramanes') ne sont guère plus observateurs. Certes, ils discutent des *varṇa*, mais c'est toujours du point de vue théorique. Il faut donc se rendre à l'évidence : en dehors des observations très partielles des étrangers (Mégasthénès connu indirectement, surtout Xuanzang et Bîrûni), on n'a rien ou très peu à dire de certain sur les sociétés anciennes, car on n'arrive guère à les appréhender. En revanche on est bien renseigné sur *une* représentation brahmaniste des choses. Cette situation ne change que peu à l'époque des sultanats et ce n'est guère qu'au 17e siècle que la documentation, toujours extérieure, s'étoffe et permet de préciser les hypothèses.

Une autre erreur consiste à penser que *la* théorie des *varṇa* que des brahmanes ont conçue et énoncée partout où ils s'établissaient est le pendant idéologique d'*une* société indienne, que la théorie unique aurait valu à propos d'une société unique. Une telle conception tient en partie au singulier de l'état indien contemporain que l'on projette dans le passé. Or ce n'est pas parce que Adalbéron de Laon (mort en 1030) a énuméré les trois *ordines* 'ordres', *oratores, bellatores* et *laboratores* 'ceux qui prient, ceux qui combattent et ceux qui travaillent', qu'il a conçu cette tripartition, somme toute banale, et l'a appliquée uniformément au monde chrétien, antique, médiéval et moderne qu'elle a socialement acquis alors quelque actualité.[445] La théorie des 'ordres' ou des 'états' propre à l'Ancien régime s'est accompagnée dans les faits d'une multitude de sociétés différemment conçues et organisées dans la chrétienté occidentale[446] ; chaque société a connu sa propre évolution. Imagine-t-on décrire *la* société chrétienne en Europe entre 200 et 1800 ? Cette unicité n'a jamais existé, sauf idéologiquement. Pareillement, il y a entre Aśoka (vers 250 av. J.-C.) et Victoria impératrice des Indes (1877) de multiples sociétés de fait recouvertes d'un unique et opaque voile brahmanique : via les multiples traités sur le *dharma*, en particulier le *Mānavadharmaśāstra* 'Code de Manu', on connaît bien le voile qui est de nature idéologique et comment il a été diversement conçu. On connaît très mal, souvent pas du tout, ce qu'il recouvre. La société à quatre classes (*varṇa*) et aux multiples castes (*jāti*) est si peu évidente dans le passé que Mégasthénès (vers 300 AEC) ne la perçoit pas : vivant à Pataliputra (la capitale des Mauryas), il recense sept *meré* ou *gené* (termes grecs difficiles à traduire,

que faute de mieux on peut rendre par 'division'). Quoi qu'il ait vu, ce ne peut être des *varṇa* (ils seraient quatre, cinq si l'on compte les *cāṇḍala*, les "intouchables" de l'époque) ; ce ne peut être non plus des *jāti* (elles seraient vingt, trente ou cinquante). Qu'a-t-il donc vu ? Cette question a interrogé de nombreux historiens.[447] Avec l'a priori que la société de l'époque d'Aśoka ne peut qu'être divisée en quatre classes et de multiples castes, certains d'entre eux soumettent le texte de Mégasthénès à une " lecture sollicitante ". Mégasthénès que l'on connaît à travers Arrien dit bien des choses qui interrogent. Arrien (*Indika* VII) nomme Dionysos un dieu indien. Mais lequel ? Śiva, souvent proposé, a des caractéristiques importantes qu'Arrien ne cite pas tandis qu'il prête au Dionysos indien des caractéristiques qui ne s'appliquent pas à Śiva.
Quand le voile se déchire, après les conquêtes de Mahmud (1000-1030), le peu d'abord que l'on arrive à connaître est très divers. Cette diversité n'est pas étonnante à l'échelle des temps et des territoires. Elle surprend seulement si l'on tient pour acquis qu'il existait *une* société à l'échelle des Indes (bien entendu la société de castes) et qu'en somme l'islam et surtout les Européens auraient amené l'histoire dans une société immobile et rétrograde. À la fin du 18e siècle, W. Jones (un des créateurs de l'indianisme) constate l'absence du genre historique en sanskrit et en 1900 le sanskritiste A.A. Macdonell écrit inconsidérément que « L'Inde ancienne n'écrivit pas d'histoire parce qu'elle n'avait pas d'histoire »[448] : la présentation éternaliste des brahmanes avait déteint sur cet éminent philologue ; il écrit là ce que presque tout le monde pense en son temps : l'Inde est le pays de l'éternité et l'éternité n'a pas d'histoire. Or dès que l'on connaît bien une des sociétés indiennes (c'est toujours tardif, pas avant le 19e siècle), c'est pour s'apercevoir de la solide et fluctuante réalité des castes (*jāti*) et du caractère évanescent des *varṇa*, sauf (et pas toujours) aux deux extrémités : les brahmanes existent bien (partagés en castes et sous-castes) ainsi que les hors-*varṇa* (souvent nommés "hors castes") ; l'existence des autres *varṇa* est plus douteuse : dès lors, le caractère fortement classificatoire, mais faiblement sociologique, des *varṇa* apparaît nettement.

Que pouvons-nous connaître ?
En fonction de sources diverses qualitativement et quantitativement selon les époques, on peut connaître :
a) l'idéologie des *varṇa* 'classes sociales' telle qu'elle est exprimée par les traités normatifs (l'*Arthaśāstra*, le *Code de Manu*), par les longs exposés du *Mahābhārata*, ou des ouvrages plus récents comme la *Strīdharmapaddhati* 'Manuel du devoir des femmes', 18e siècle).
b) quelques faits de société exposés incidemment par les fables, la littérature narrative, certaines pièces de théâtre, etc. Il n'y a là rien de systématique et ces textes sont peu localisés dans l'espace ou le temps. Peut-on extrapoler la société française de l'époque de Louis XIV à partir des fables de La Fontaine ?
c) les regards des étrangers plus ou moins prévenus ; il sont toujours d'interprétation difficile. Parmi eux Xuanzang et Bîrunî se détachent.
d) les micro-sociétés proches du pouvoir, notamment proches du pouvoir moghol, quand celles-ci ont laissé des annales, des histoires. Ce n'est le cas qu'à partir de l'époque des sultanats et c'est surtout vrai pour Bābur et Akbar.
e) les sociétés modernes. Ce n'est qu'avec les études fines, fondées sur des sources multipliées et régionalisées que l'on peut se faire une idée des multiples sociétés indiennes : les récits des voyageurs (l'intéressant Duarte Barbosa, cousin de Magellan, qui visite le sud de l'Inde au début du 16e siècle) et des missionnaires (bien entendu l'abbé Dubois), les archives juridiques (celles de la Chauderie de Pondichéry, etc.) ou administratives, les correspondances, etc. Les sociétés modernes et contemporaines du Rajasthan, du Tamilnad, du Bengale ou du Panjab émergent alors au sein de ce qu'on nomme les « Regional Studies ». En effet, au 19e siècle, le nationalisme ne fait pas que se développer au niveau impérial pan-indien. La prise de conscience identitaire s'effectue aussi, parfois contradictoirement, au niveau "national" ou "régional". À une échelle localisée spatialement et chronologiquement, parfois en recourant à une thématique particulière, on peut cadrer beaucoup mieux une réalité sociale qui sinon s'échappe dans des généralités. Par exemple, l'ouvrage de A. Malhotra est localisé sur le Panjab à l'époque coloniale (1870-1920) et étudie l'émergence d'une nouvelle classe dans ce pays ainsi que le cas particulier des femmes.[449] C'est à partir du moment où

l'on dispose de sources non sanskrites qu'il devient possible de faire l'histoire d'une société. Il s'agit donc de sources extérieures (récits des voyageurs, etc.) et des textes écrits dans les langues vernaculaires. Mais les textes en question ne valent que pour une partie de ces sociétés. Par exemple au Kérala, les sources malayalies « s'intéressent avant tout à une aristocratie terrienne de haut statut, et sont pratiquement silencieuses sur les activités commerciales. Les sources européennes, à l'inverse, sont riches d'informations sur ce dernier aspect, mais témoignent généralement jusqu'à la fin du 18e siècle d'une méconnaissance des régions non côtières ».[450]
f) les sociétés contemporaines. L'abondance des sources confine alors à la pléthore. Là aussi, c'est plutôt à l'échelle régionale que l'on parvient à être exact et pertinent. L'échelle indienne générale ne vaut que statistiquement car, même aujourd'hui il n'y a pas plus de "société indienne" que de "société européenne". On peut certes décrire des catégories statistiques, mais celles-ci ne mordent que difficilement sur la diversité de l'Inde sociale.

2. Quelques fondamentaux.

a) **la ruralité indienne**.
On peut partir du fait que pendant très longtemps, l'agriculture fournit l'essentiel de la production des richesses (environ 90%, dit-on, à l'époque moghole) et que **la population est, à une énorme majorité, rurale et villageoise**. La sociologie des Indes est principalement celle des villages. Les villes existent, certes, mais dans l'Inde pré-islamique, beaucoup sont liées à la présence jamais durable d'un roi vainqueur. Avant Vijayanagar l'opulente, il y a le médiocre village de Hampi et après 1565, c'est le village qui survit au milieu des ruines abandonnées. En revanche, l'islam vainqueur est celui des villes. Au 17e siècle, dans le seul empire moghol, huit villes dépassent les 100.000 habitants, Agra atteignant peut-être 800 000 habitants en 1666.[451] Ces grandes cités sont alors plus nombreuses et plus peuplées que les villes européennes. Delhi, aux dires de F. Bernier est en 1659-1666 aussi peuplé que Paris qui compte à l'époque environ 500 000 habitants. Malgré cela, la très grande majorité de la population est rurale et sur ces paysans, nous ne savons presque rien. Comme J. Le Goff, « **je demande aux lecteurs de ce livre de garder à l'esprit la présence silencieuse de cette foule paysanne qui n'affleure pas, mais sur le labeur de laquelle se fondent »**[452] **les travaux des glorieux, de ceux (souvent anonymes eux aussi) qui ont laissé des traces, les rois, les brahmanes, les śramanes**.
La tentation est grande de projeter dans le passé ancien ce que l'on constate présentement ou dans un passé récent, notamment les monographies modernes qui permettent de se faire une idée de la sociologie des villages et de quelques villes. Au moins, la multiplication de ces monographies[453] permet-elle d'appréhender leur complexité. L'autre tentation est d'utiliser les sources sanskrites, pourtant bien maigres. L'*Arthaśāstra* de Kauṭilya est une œuvre idéologique : il ne *décrit* pas plus un royaume de réalité, qu'une société de réalité.
En français, J.-L. Chambard a consacré au village de Piparsod (Madhya Pradesh) l'essentiel de sa production scientifique.[454] La dimension historique pré-coloniale manque souvent pour ces villages. Les études consacrées aux villes, plus récentes, sont aussi plus rares et intéressent généralement le monde contemporain. Elles sont plus historiques, mais moins sociologiques[455]. Les études culturelles régionales sont très précieuses ; c'est elles qui restituent le cadre réel de l'histoire des pays indiens. L'histoire de l'Inde n'a pas plus de réalité que l'histoire de l'Europe ; elle répond seulement à une volonté politique contemporaine et un sentiment d'aujourd'hui.

b) **des sociétés armées**.
Ces paysans sont armés[456] et de fait **toutes les sociétés vivent constamment sous les armes** aussi loin qu'on connaît. Ce n'est vraiment qu'après 1857 incomplètement, en 1872 plus précisément, que l'Empire Britannique assure, plus ou moins bien, le désarmement de la société et la confiscation de la force et de son usage par un état naissant. Auparavant, la paysannerie armée permet à un leader charismatique de se constituer rapidement des armées très fournies et mal structurées : les nobles vont à cheval, leur monture statutaire, tandis que les paysans fournissent le gros du contingent, une

piétaille peu disciplinée, soumise au prestige du chef, à sa *baraka* s'il est musulman, prompte au pillage et à la débandade. Ce fait assuré contredit évidemment l'idéologie qui dissocie *kṣatriya* et *vaiśya* 'guerriers et producteurs'. On connaît bien ces paysans, guerriers parfois, bandits de grand chemin en temps de pénurie qui ramènent au village de quoi sustenter leur communauté.[457] Les témoignages ne manquent pas non plus sur l'existence de paysans-bandits qui dévalisent l'arrière-garde d'une armée traînant le butin. S'il faut voyager, c'est armé et escorté ainsi que le montrent Ibn Battuta (14e siècle) et les voyageurs du 18e siècle comme Anquetil Duperron. L'*ahiṃsā* 'non violence', à laquelle l'Inde est associée dans l'esprit des Occidentaux,[458] vaut *partiellement* pour les yogins et les ascètes, jamais pour la société. Les travaux de W. Pinch montrent combien la vision d'ascètes voués à la paix de l'esprit et donc à la paix sociale est incomplète. De nombreux *gosain* 'ascètes'[459] sont armés et vindicatifs ; ils forment même des armées au 18e siècle et affrontent les Britanniques. Il est d'ailleurs remarquable que ces ascètes guerriers occupent une place importante dans l'imaginaire hindou moderne et contemporain : ce sont eux qui sont censés défendre l'hindouisme contre tous ses ennemis. Le "clou" du *kumbhamela*, l'immense pèlerinage au confluent de la Gaṅgā et de la Yamunā, est la procession des ascètes armés et nus, les *nāgā* (c'est le *shahi snan* 'bain impérial'). W. Pinch a montré que ces ascètes armés existent au moins depuis le 15e siècle. Les derviches musulmans et guerriers ne sont pas inconnus non plus. On sait aussi que partout où le bouddhisme s'est développé, des moines guerriers ont vu le jour. Le calme relatif régnant dans les campagnes indiennes date donc d'un gros siècle.[460] Depuis lors, la violence privée s'est atténuée, mais la violence d'état s'est beaucoup accrue. Les études menées récemment sur la période pré-moderne montrent que la guerre n'est pas un principe réservé aux royaumes, ceux que l'on connaît entre Aśoka et les empires moghol et britannique, elle est au cœur de certaines castes à tous les échelons de leur existence. Le fait a été montré par H. Stern pour la caste royale des Rajputs du Rajasthan.[461] L'histoire a longtemps été limitée à celle des états guerriers parce qu'on voulait faire l'histoire des états à la manière de l'histoire des états européens. Récemment, on s'est aperçu peu à peu que ces états bellicistes étaient l'émanation de sociétés guerrières. Au pays de l'*ahiṃsā*, la guerre a longtemps été un mode de vie général, y compris chez les ascètes. Les essais décapants de N. Chaudhuri dans *The Continent of Circe* (1962)[462] disent, sur un mode littéraire et quasi militant, cette violence inhérente à l'Inde ancienne et moderne.

c) **l'importance des lacunes et des marges**. Celles-ci sont d'abord liées à la géographie et à la démographie : pendant longtemps l'espace indien est saturé de forêts et faiblement peuplé, tandis que l'ouest est aride, sauf près des fleuves descendus de l'Himālaya. Dès lors, les zones cultivées alternent avec les zones ouvertes, mais vides et les zones forestières ; même le grand Doab entre Gange et Yamunā n'est pas dépourvu de forêts au 17e siècle. À côté des sociétés où résident les rois et les brahmanes (c'est le seul type de société qu'envisagent les normes brahmanistes), il y a les sociétés nomadiques et tribales qui occupent ces lacunes et ces marges. Originellement les clans védiques sont nomades et M. Witzel a pu dresser une ébauche de leur lentes migrations indo-gangétiques. Ce nomadisme védique s'exprime linguistiquement : *commencer un rituel* se dit *dételer*, tandis que le *terminer* se dit *atteler*, souvenir linguistique du fait que l'on devait s'arrêter le temps de la session rituelle (et/ou de la récolte) avant de reprendre ou de créer le chemin en avant, vers l'est. Le Veda dans son ensemble fait l'apologie du mouvement qu'il réserve aux dieux tandis que leurs ennemis Asuras aiment les lieux fortifiés (les *púr*) qu'Indra doit briser. Quand peu à peu les clans se fixent, l'idéologie villageoise nilotique et bovine du brahmanisme met du temps à prévaloir sur celle pastorale et cavalière d'une frontière sans cesse avancée. De fait, les brahmanes au moins continuent à se disperser dans et hors de la péninsule tandis que les rois, toujours prêts à lever le camp, construisent leur capitale en matériaux légers : à Kumrahar, près de l'actuelle Patna, on a excavé l'antique Pataliputra et l'ancien palais Maurya que Mégasthénès décrit comme « une ville de lumière dont même les murs de bois brillent comme le verre ». Ces villes, vite (dé)montées, permettaient au souverain de se déplacer rapidement au gré des besoins militaires. L'épisode de "l'incendie du palais de laque" dans le *Mahābhārata* fixe littérairement cette coutume. Idéologiquement, les brahmanes vont plus tard réserver la pierre aux dieux.[463]

Les clans védiques n'ont pas le monopole du nomadisme et quand ils se sédentarisent lentement et partiellement (avant l'ère chrétienne), le nomadisme ne cesse pas pour autant. Dans les lacunes peu à peu réduites par la croissance démographique et, au 19e siècle, par le développement des chemins de fer, des peuples nomades assurent le lien entre les différentes zones peuplées et cultivées que séparent forêts et déserts : peuples montagnards de l'Himālaya, clans éleveurs de chevaux à l'ouest (les castes Gujar et Bhatia), les Ghor(mati)s 'les gens du bétail'[464], etc. Par exemple, jusqu'en 1949, les caravaniers organisent le trafic entre les plaines et l'Asie centrale par Leh, le Khardung-la (5578m), et la vallée de la Nubra. L'Himālaya et le Karakorum abritent aussi des peuples transhumants comme les Hunzakut du Karakorum, les Humli-Khyampa du Népal, etc. Le nomadisme perdure jusqu'à aujourd'hui où 7% de la population indienne (environ 80 millions d'habitants comprenant quelque 500 communautés) est nomade[465].
Quant à la forêt ou la brousse, là où elle subsiste[466], elle est l'espace de ceux qui y ont trouvé refuge, les « tribus » dans la terminologie inventée par les Britanniques et adoptée par la constitution indienne de 1950. Ils sont environ 8% de la population de l'Inde (2001) soit environ 84 millions[467] et sont présents en dehors de l'Inde politique, au Pakistan notamment. Islamisées récemment à l'ouest (au Nuristan afghan, les Kafirs convertis à l'islam vers 1912 conservaient jusqu'à cette date, et même ultérieurement, des pratiques de l'ère pré-islamique, védiques affirme-t-on parfois), parfois christianisées à l'est (Assam), demeurées ailleurs plus ou moins à l'écart de l'hindouisme, et de toute façon refoulées, les 'tribus' alimentent en produits sauvages les sociétés installées. Les rājas comme les sultans ne maîtrisent ni les nomades ni les tribus ; éventuellement on sait qu'ils cherchent leur appui, les combattent parfois parce qu'ils sont récalcitrants à s'intégrer dans les états "universels" rêvés par les Guptas, etc. Les états modernes ne les maîtrisent pas non plus qui ont toujours de bonnes raisons (éducation, hygiène, ordre public, etc.) pour essayer de limiter le nomadisme dont le principe et l'existence les agacent[468]. Les empires (Maurya, Kouchan, Gupta, Moghol) ont donc un contrôle limité de l'espace intérieur à leurs "frontières". Les cartes où l'on colorie uniformément l'espace de l'empire Gupta ou de l'empire moghol comme on le fait pour l'Inde contemporaine sont trompeuses à cet égard. Cette situation perdure partiellement jusqu'à aujourd'hui dans « les zones tribales » du Pakistan (l'ouest des Indes comptait déjà plus de nomades que l'est et le Pakistan a hérité de cette situation de fait), les tribus des forêts du Deccan ou de l'Assam. Simultanément, de tout temps, on a vu des tribus s'insérer dans la société hindouisée, parfois y devenir des castes. La dynastie Hoyśala du Karnataka, d'abord jaina puis vishnouite sous l'influence de Rāmānuja, est connue pour son origine tribale. Quand ce n'est pas le cas, les tribus s'intègrent dans une chaîne de patronages, le chef local étant un roi à certains égards tout en étant un client d'un roi d'échelon supérieur. Le modèle de royauté de l'*Arthaśāstra* où le roi règne avec son clan sur des sujets ne tient pas : la tribu constitue un "royaume" qui a sa propre légitimité tout en étant intégré par le roi ou l'empereur de rang supérieur dans un espace plus vaste qui a idéologiquement la taille de l'univers.[469]
La nature des 'tribus', leur statut, etc. ont fait l'objet de plusieurs discours :
- le discours brahmanique (hérité du discours védique où les pieux *ārya* luttent contre les Dasyu impies) oppose l'espace du *grāma* 'la communauté du village' à celui de la forêt. La forêt est perçue doublement : d'une part elle est l'espace où les individus vont se retirer pour vivre une vie religieuse personnelle plus intense ; les ermites forestiers, les renonçants pratiquent le *tapas* 'ardeur ascétique', éventuellement s'essayent à l'*ahimṣā* 'non violence' dans le *tapovana* 'la forêt d'ascèse'. Ainsi conçue les deux espaces villageois et forestier on leur place dans le *dharma*. Par ailleurs, la forêt est aussi l'espace des chasseurs et des Niṣāda, violents et carnassiers.
- Le discours colonial invente la catégorie *tribe* 'tribu' et s'appuie sur le discours brahmaniste en lui attribuant la dimension objective qu'il n'avait pas. Au fur et à mesure que de nouvelles tribus sont découvertes, les Européens assimilent ce qu'ils voient à ce qu'ils connaissent : les tribaux sont du côté barbare, celui des dresseurs de pierre (mégalithe) ou celui des adorateurs de la déesse mère (les grands dieux sont masculins et āryas tandis que la déesse-terre est indigène (ou dravidienne). Simultanément, quelques Européens découvrent les tribus, vivent leur vie, etc. V. Elwin (1902-1964), ami de Nehru et de Gandhi, est devenu le porte-parole des millions d'aborigènes indiens.[470]

- C'est en 1950, dans une liste de la Constitution, qu'apparaissent les *Scheduled Tribes* 'tribus répertoriées'. Ces "tribaux" n'ayant pas de nom pour s'autodésigner sont évidemment prisonniers des étiquettes extérieures. Entre 1915-1938, des intellectuels Munda du Jharkhand actuel adoptent le terme sanskrit *ādivāsin*, 'premiers habitants' ou 'habitants originels'. Le terme connote une prétention et aussi une expérience de résistance aux rois hindous, aux propriétaires terriens, à l'empire fiscal britannique, aux tentatives d'évangélisation, et dorénavant à la pression démographique et foncière d'immigrants hindous, d'entreprises minières et forestières. Toutes ces résistances ne sont pas simultanées et s'exercent à différents niveaux, dans différents temps.
Évidemment les hindous nationalistes ne veulent pas des *ādivāsin* : ce nom implique que les tribaux sont des aborigènes et sont là *ab origine*[471] ; or selon ces nationalistes, c'est l'hindouisme et les hindous qui sont à l'origine. Leur discours s'insère dans l'obsession de l'origine dont l'Inde a hérité et qui a été transformée en un motif idéologique, à cheval sur le politique, le religieux et le social : il faut que l'Inde soit originelle et qu'à l'intérieur de cette origine, les hindous soient plus originels. Dès lors, ils écartent le terme *ādivāsin* (qu'ils adopteraient pour eux-mêmes si l'étiquette "premiers habitants" ne rappelait pas trop un statut de *primitive*) et les nomment *vānavāsin* 'habitants de la forêt'.
Ces "tribus", étudiées depuis peu, sont de force intégrées dans l'Inde contemporaine comme elles l'étaient autrefois dans les royaumes. La pression démographique, l'exploitation économique, la disparition du milieu naturel, la folklorisation, parfois leur régression démographique sont les principaux dangers auxquels elles sont exposées. Elles ne restent pas inactives, y compris sur les plans culturel et politique : pour les Santal étudiés notamment par M. Carrin, la création du nouvel état du Jharkhand ('le pays des forêts'), l'invention d'une écriture et d'une tradition religieuse, etc. permet à ces populations depuis longtemps opprimées de créer leur propre espace culturel sans emprunter les valeurs des castes dominantes hindoues dont globalement ils sont les victimes.

d) **la société est toujours plus présente que l'état**, lequel est plutôt un clan ou une association de quelques castes (c'est le cas des royaumes du Rajasthan d'avant 1947 étudiés par H. Stern). L'état demeure embryonnaire, même dans l'empire moghol. Peu constitué, il vit mal arrimé à la société. Une défaite militaire précipite sa disparition tandis qu'on voit rarement les sociétés menacées dans leur existence par les aléas militaires ou politiques ; cela arrive cependant : le sultanat de Delhi est détruit par Timur Leng en 1398 tandis que la population non musulmane de Delhi est exécutée en masse. Au 19e siècle, la montée de la conscience nationale se fait parallèlement au développement de l'état qui, nous l'avons vu, impose peu à peu le désarmement des sociétés : l'état est britannique après 1857, lentement et partiellement indien avant même l'indépendance. Auparavant, l'état ne se distingue guère de l'armée et de son chef, ceux qui réussissent à prendre taxes et impôts à la paysannerie, laquelle est armée elle aussi et ne manque pas de s'émanciper si le pouvoir faiblit. Il n'y a pas de conscience nationale ni d'administration d'état, sauf en gestation : ce qui en tient lieu, par exemple à l'époque moghole, demeure l'ensemble des serviteurs personnels du souverain. Ce n'est de toute façon jamais l'état qui est le facteur de cohésion ou d'identité, mais bien la société : peu constitué, l'état embryonnaire est aussi peu constituant. Certes pour des raisons idéologiques les brahmanes et autres śramanes n'ont pas fait l'histoire de ces états ; si les auteurs "étatiques" de l'histoire, i.e. les souverains (non musulmans) n'ont pas non plus senti cette nécessité, c'est peut-être parce que, malgré leur prétention à être de nouveaux Rāma, ils n'ont jamais réussi à mordre de manière durable et profonde sur la société, à imposer leur loi. Nous ne sommes pas préparés à cette réalité surtout en France où, depuis longtemps, l'état s'est imposé à la société et où, même si le peuple est souverain, la représentation nationale a développé un état puissant. La "raison d'état" dit bien comment les intérêts de l'état peuvent s'imposer à ceux de la société. Au 20e siècle, le développement de l'état-providence a fait de la société une assistée. En revanche dans les pays indiens, même à l'époque contemporaine, l'état demeure " girondin" : le Kérala ou le Tamilnad sont toujours très loin de Delhi et certains Indiens sont d'abord tamouls ou bengalis avant que d'être indiens. Il est vrai que l'assistanat d'état se développe aujourd'hui.

e) dernière constante : hormis dans les tribus et les nomades, partout, **les sociétés régionales sont fortes et ne sont que peu différenciées par la religion**. Hormis quelques points de détail, hindous, musulmans, chrétiens, sikhs forment une seule et unique société régionale où la religion est faiblement marquante en dehors de son domaine strict. C'est vrai pour la parenté, la famille, l'héritage, le mariage comme l'a montré en premier Imtiaz Ahmad à propos des musulmans[472]. C'est vrai aussi au niveau plus général de la caste. À chaque fois que de nouveaux musulmans sont arrivés, il a fallu quelques générations pour que ces arrivants s'intègrent complètement au sein de leur société d'accueil où ils ont donc une place, plus ou moins haute. Quant à la majorité des musulmans qui sont en général des hindous ou bouddhistes anciennement convertis, leur nouvelle foi n'a que peu altéré leur comportement social. Le cas a été étudié par exemple pour les Meos convertis à l'islam vers le 13e siècle et qui, obstinément, ont conservé leurs coutumes sociales hindoues, même au 20e siècle quand on a tenté de les islamiser socialement.[473]

Il n'y a donc pas dans les Indes une société hindoue et une société musulmane côte à côte, mais plusieurs sociétés régionales comprenant des hindous et des musulmans de sectes différentes, dans des proportions variables, dont le comportement est presque identique. Les différences ne valent pas *dans* ces sociétés régionales, mais *entre* elles. Un musulman du Kérala est beaucoup plus proche d'un hindou ou d'un chrétien du Kérala que d'un musulman du nord, déjà par le simple fait de parler la même langue. À cet égard, on a montré que même la partition n'avait pas changé ce trait fondamental. En pratique, à une échelle régionale, les uns et les autres suivent les mêmes coutumes familiales : les musulmans du très complexe Kérala transmettent les biens par les femmes seulement, conformément à ce que font certains habitants du pays qui est partiellement matrilinéaire.[474] En revanche, dans le nord musulman au Pakistan, au Panjab sikh et hindou, etc. tout le monde est patrilinéaire. De même, les Tibétains bouddhistes puis acquis à l'islam à l'ouest du Ladakh n'ont pas cessé de fonctionner dans l'intimité comme les Ladakhis de l'est (la région de Leh) lesquels sont restés bouddhistes. Parfois, surtout dans le haut de la hiérarchie, les musulmans s'ingénient à marquer leur adhésion à l'islam par "le mariage arabe", etc. : cela ne concerne qu'une infime minorité. Tout se passe comme si la conversion à l'islam ou au christianisme avait affecté une partie du mental, faiblement les corps. Au sein de chaque état, cette communauté de destin ne signifie pas l'absence de conflit, mais seulement le fait que les conflits ne débordent pas le cadre régional. Ajoutons que ce constat vaut surtout anciennement. Les révoltes de 1857-8 ne sont pas pan-indiennes tout en débordant le cadre régional ; le mouvement indépendantiste est encore plus large (sans toucher toutes les Indes).

Cette communauté de destin vaut également en matière de droit où la loi du lieu prévaut jusqu'au 19e siècle, c'est-à-dire jusqu'à ce que les Britanniques, dans leur volonté de séparer les communautés, ressuscitent des textes anciens qu'à tort ils prennent pour des textes de loi généraux.[475]

C'est au sein de ces constantes que s'appliquent *varṇa* et *jāti*, les deux principaux ordres de réalité ; : La théorie brahmaniste des *varṇa* 'classes' apparaît de plus en plus comme ayant été seulement idéologique. En revanche, le système des *jāti*, appelé pas très heureusement 'système des castes' depuis les Européens, relève d'une solide réalité sociologique vivante et donc variable.

3. L'idéologie sociale des brahmanes anciens.

Toute description de la société est une représentation idéologique. Celle des brahmanes sort de ce schéma parce que cette représentation ne prétend pas être une *description* de la réalité sociale, ni même un *idéal*.[476] Elle tire son importance du fait que jusqu'au début du second millénaire, les brahmanes sont dans la position d'avoir le monopole de la parole érudite et que, même au-delà, leurs textes demeurent des références jusqu'à la fin du 19e siècle ; en outre, beaucoup des intellectuels bouddhistes et jainas anciens sont sociologiquement des brahmanes (Nāgārjuna le bouddhiste, Haribhadra le jaina). Cette situation ne cesse pas avec la venue des conquérants musulmans et l'islamisation partielle des pays indiens, et aussi avec la venue des Européens : ceux-ci d'abord rares et isolés quand ils viennent en suivant les côtes (le vénitien Nicolo Conti après 1424, le russe Athanase Nikitine entre 1466 et 1475). Plus nombreux après Vasco de Gama (1498), ils ne sont pas en position d'imposer universellement de nouvelles références.

C'est après la colonisation (commencée vers 1740), surtout au 19e siècle, que les Occidentaux, principalement des Européens, soucieux de l'idée d'origine, voire obsédés par elle, prennent connaissance des *Lois de Manu*, etc. ; ils imaginent que ces textes sont descriptifs. L'idéologie sociale des brahmanes est alors comprise comme s'étant appliquée à la société de fait. Les auteurs ne distinguent pas clairement entre *varṇa* 'classe' et *jāti* 'caste' ce qui ajoute à la confusion car seul le classement par *varṇa* est védique et brahmanique, et s'inscrit dans un discours religieux en profondeur ; en revanche, les *jāti*, comme on peut le voir encore aujourd'hui, sont des réalités socio-économiques et les anciens brahmanes n'en disent rien : le mot et l'idée sont par exemple absents et du *Veda* et des *Lois de Manu*, et plus généralement de toute la littérature brahmanique ancienne des premiers millénaires avant et après J.-C.[477] Cela n'empêche pas la grande majorité des auteurs, y compris contemporains, de faire comme si les *jāti* existaient dans les temps anciens : en général, on en fait des sous-catégories ou des divisions des *varṇa* : Kulke-Rothermund écrivent dans un chapitre général « Les civilisations anciennes du nord-ouest » traitant de la culture védique (donc avant l'ère chrétienne) le paragraphe « La différenciation sociale et l'émergence du système des castes ». Les auteurs ne décrivent que les *varṇa*, citent l'hymne au Puruṣa, rarement Manu, et affirment « Les quatre *varṇa* étaient des états (*estates*) qui servaient alors de catégories générales pour les diverses *jāti*, ainsi que les castes individuelles furent nommées parce qu'on naît (*jata*) dans une caste ». Cette absence ancienne des *jāti* ne veut pas dire que les *jāti* d'aujourd'hui n'ont pas une importante composante religieuse, mais cette dimension n'est pas liée au védisme ni même au brahmanisme ancien.

Pour l'époque ancienne, on ne sait pas comment les sociétés[478] (et non la société) sont organisées pas plus qu'on ne connaît leur économie. Il faut donc bien **dissocier l'idéologie des *varṇa* qui comme système organiciste de la société est un mythe sociologique et le système des castes, qui n'est pas du tout un mythe, mais une réalité complexe et évolutive -influencée en partie par l'idéologie des *varṇa*** - dont la réalité est assurée dès le début du second millénaire et observée par les Européens à partir du 16e siècle ; sa théorie est élaborée par les études modernes et contemporaines occidentales puis indiennes. Cela étant, « un des grands triomphes de la tradition brahmanique est que, encore aujourd'hui, beaucoup de gens persistent à croire que la société indienne ancienne était divisée en quatre groupes - brahmanes, kṣatriyas, vaiśyas et śūdras et considèrent les *varṇa* comme la base des *jāti*. Il n'en allait pas ainsi » (Singh 2009 : 293).

Les bases du système des *varṇa* : Veda et Manu.

Il y a deux textes fondateurs : d'une part l'hymne X.90 du *Ṛgveda* (avant 800 AEC ?) appelé ultérieurement *puruṣa-sūkta* 'hymne à Puruṣa' ou 'hymne de l'Homme' parce que Puruṣa, nom propre d'une sorte de géant cosmique matière première du monde manifesté, y est la *devatā* 'divinité' et que le nom de cette divinité a ensuite été donné aux hommes ; d'autre part, le *Mānava-dharma-śāstra* 'Traité normatif [traitant] de l'ordre socio-cosmique [selon l'école] Mānava' (ci-dessous : Manu), ouvrage de date incertaine, probablement achevé au 3e siècle EC. Les deux textes, disponibles en traduction, restent difficiles d'accès[479].

Le premier a un intérêt considérable en lui-même au sein du védisme : c'est une cosmogonie grandiose, un des beaux textes du *Ṛgveda*.[480] En l'occurrence, il tire son importance du fait que c'est le seul texte du *Ṛgveda* où sont cités, dans deux versets (11 et 12) les quatre *varṇa*. Ce qui est fondamental c'est le caractère naturel prêté par l'hymne védique à ces divisions sociales. Les quatre *varṇa* (le mot n'est pas énoncé) sont présentés comme des espèces naturelles, différant les unes des autres comme le chien et le chat. Le *puruṣa-sūkta* ignore donc l'humanité : le seul Homme qu'il connaisse est divin ou spirituel. *Brāhmaṇa* 'brahmane', *rājanya* 'roi', etc. ne sont pas des variétés d'hommes. Ce que plus tard les brahmanes nomment *dharma* est de l'ordre de la nature, non de la culture. Les brahmanes, très régulièrement, confondent culture et nature (ce que l'on dit ici des catégories sociales peut être répété pour les langues par exemple). Indépendamment de ce que dit vraiment l'hymne à Puruṣa, il est devenu la caution védique de la théorie des *varṇa* sans pour autant avoir occupé au sein du védisme ancien une place privilégiée.

Manu se présente d'abord sous la forme d'un poème cosmogonique où, comme dans l'hymne à Puruṣa, est conté le mythe de l'émanation des quatre *varṇa* ; suit un long traité où sont exposés les

devoirs et le mode de vie du brahmane ; les devoirs des rois (Livre VII), pas ceux des *kṣatriya*, sont énoncés de manière plus brève. Le poème de vérité mythique s'articule donc sur un discours de réalité très contraignant, pour les brahmanes et les rois. Les autres *varṇa* ne sont qu'évoqués. Plus que l'hymne à Puruṣa, Manu a été commenté longuement et à plusieurs reprises ; les autres traités de Dharma n'existent que pour se démarquer de lui sur tel ou tel point et montrent ainsi l'évolution des conceptions de l'idéologie sociale et l'étendue des discussions. Manu[481] énonce la même hiérarchie des quatre *varṇa* que dans l'hymne à Puruṣa, mais il les ordonne en fonction de l'accès au Veda :

> « Aux *brāhmaṇa,* brahmanes, il est assigné de réciter et d'enseigner le *Veda*, de célébrer et d'offrir des sacrifices, de donner et recevoir. Aux *kṣatriya*, guerriers, de protéger les sujets, de faire des dons, d'offrir des sacrifices, de réciter le *Veda* et d'éviter l'attachement aux objets des sens. Et aux *vaiśya*, membres du peuple, de prendre soin des animaux, de faire des dons, d'offrir des sacrifices, de réciter le *Veda*, de commercer, de faire de l'argent et de pratiquer l'agriculture. Le Seigneur n'a assigné qu'un seul office aux *śūdra*, serviteurs, servir sans envie les classes susdites. »

a) les brahmanes écoutent, disent et enseignent le Veda,
b) les *kṣatriya* écoutent et disent, mais n'enseignent pas,
c) les *vaiśya* écoutent, mais ne disent et n'enseignent,
d) les *śūdra* n'ont pas accès au Veda. Voici ce que dit Śaṃkara (8e siècle) citant plusieurs traités d'autorité dont finalement Manu :

> «" Entendrait-il intentionnellement le Véda qu'il faudrait lui remplir les oreilles de plomb et de poix" et "Car un *śūdra* est un cimetière sur pieds, aussi ne doit-on pas réciter près d'un *śūdra*". C'est de là qu'on déduit l'interdiction <faite au *śūdra*> d'étudier <le *Veda*>. Car comment celui à proximité duquel il ne faut pas réciter pourrait-il être à même d'étudier ce qu'il n'entend pas ? "S'il prononçait un Véda, sa langue serait coupée, s'il le mémorisait, son corps serait lacéré ". Par là sont impliquées les interdictions de connaître le sens et de le mettre en œuvre. "Il ne faut pas donner la connaissance à un *śūdra*" (MDhŚ IV.80) et "Au deux-fois-né revient l'étude <du Véda>, le devoir de sacrifier, le don" ».[482]

Historiquement, on ne connaît aucun cas où un *śūdra* aurait eu la langue coupée, etc. Comment un *śūdra* aurait-il pu apprendre du Veda quand on voit la manière dont ces textes étaient et sont encore enseignés ? Ces condamnations sont largement théoriques tout en étant significatives du fait que les brahmanes se réservaient le *Veda* (dont ils étaient les auteurs, les principaux destinataires et auxquels beaucoup dédiaient toute leur vie). Aujourd'hui le *Veda* est en vente dans toutes les librairies, des enregistrements sont disponibles sur Internet, les brahmanes permettent à des non brahmanes de l'enseigner et des femmes chantent à tue-tête ses mantras les plus secrets à l'entrée des temples : les temps ont changé.

Manu ajoute aussi une dimension socio-économique.

a) les brahmanes associés à la bouche ont le monopole du faire savoir.[483] On les assimile souvent à des prêtres, mais ils n'ont en rien le monopole de la religion : chaque homme marié est prêtre chez lui, quelle que soit sa *jāti* ou son *varṇa*. Mais les brahmanes peuvent être prêtres pour les autres.

c) les *kṣatriya* : associés aux bras, ils sont liés au *kṣetra*, l'équivalent sanskrit de l'*imperium* latin. La traduction par 'guerrier', conventionnelle, est réductrice.

c) les *vaiśya* : associés aux cuisses, ils sont liés à la *viś* 'peuple'.

d) les *śūdra* : associés aux pieds, ils doivent le service aux trois précédents.

Comment devient-on brahmane ?

Les brahmanes ne sont pas les auteurs collectifs et éternels de l'hymne à Puruṣa et du *Code de Manu*, etc. que tous auraient acceptés dans une belle unanimité. Il n'y a pas « les brahmanes », mais « des brahmanes » : certains ont composé des textes dont la portée est limitée par d'autres ; tout cela forme un ensemble foisonnant et contradictoire. La description organiciste de l'hymne à Puruṣa et du *Code de Manu* où les *varṇa* sont des catégories naturelles est contredite par d'autres textes (tout à fait "orthodoxes", c'est-à-dire classiquement reçus tel le *Mahābhārata*) et des pratiques fondamentales :

a) il y a d'abord le fait qu'on ne naît pas brahmane (ni *kṣatriya* ou *vaiśya*) : on le devient par une cérémonie particulière, l'*upanayana* 'initiation' (litt. 'approche'). Le jeune garçon (cf. b), doit être initié. Né une première fois biologiquement, il naît une seconde fois au Veda. Cela lui vaut le titre de *dvija* 'deux-fois-né'[484], le port du cordon brahmanique, une cascade de devoirs et quelques privilèges. Ce statut de brahmane gagné par l'*upanayana* est si peu naturel ou inné qu'il peut être perdu si le brahmane enfreint certaines règles.
b) cela ne vaut que pour les jeunes garçons ; les filles n'ont jamais accès à la brahmanitude.
c) les textes anciens, comme la *Chāndogya-Upaniṣad* reconnue par tous comme une partie du Veda, attestent à plusieurs reprises qu'anciennement (vers le 6e siècle AEC pour l'*Upaniṣad*) il était possible de devenir brahmane "au mérite" en quelque sorte, en montrant certaines qualités d'âme : la *Chāndogya-Upaniṣad* fait le récit du fils d'une prostituée et d'un père de passage ; bien que le jeune homme ne connaisse pas son nom, à cause de sa qualité d'âme il reçoit l'*upanayana*. En ce temps, il n'y a pourtant rien de pire que d'être fils de personne et d'une prostituée. Le texte montre donc que, quelles que soient les origines familiales, il est possible à un jeune homme "méritant" de devenir brahmane. On imagine que c'est ainsi, en associant à leur statut ceux qu'ils en jugeaient dignes et qu'ils considéraient comme une élite spirituelle, que les brahmanes ont diffusé anciennement leurs manières d'être au monde dans les diverses sociétés où ils s'établissaient. Plus de deux mille ans après ce récit, les brahmanes, du Tamilnad au Panjab, du Kérala à l'Assam, ont le physique des habitants du pays. On conclut que dans l'antiquité, deux voies étaient possibles pour devenir brahmane : a) être fils de brahmane et recevoir l'initiation ; b) recevoir l'initiation sans être fils de brahmane, mais en montrant des dispositions particulières.[485] Cette seconde voie, au terme d'une évolution majeure, a disparu progressivement, grosso modo pendant le premier millénaire AEC. Elle semble revivre aujourd'hui chez certains brahmanes qui offrent à des non-indiens la possibilité de devenir brahmanes avec initiation et rituels appropriés.
Le système des *varṇa* prête aux réalités sociales une dimension naturelle. Brahmanes, *kṣatriya*, etc. diffèrent dans leur nature : ils sont des espèces différentes, au même type que le chat, le chien. Le vocabulaire sociologique relève aussi de la nature : le mot *jāti* 'naissance' et 'espèce' désigne une réalité sociale. L'universalité de la condition humaine est très clairement refusée avec son principe énoncé par Montaigne " Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition ". En général, les brahmanes considèrent que c'est en se débarrassant de ce que nous nommons *homme*, que les animaux humains accèdent à l'humanité, laquelle est spirituelle car selon eux on ne naît pas homme, on le devient.

La critique des *varṇa*.
La théorie des *varṇa* a été discutée et est à l'origine d'une masse considérable de textes rangés dans la catégorie des *dharmaśāstra* 'traités sur l'ordre du monde' ; cette pluralité montre que l'on aurait tort de considérer que les brahmanes sont unanimes et réfléchissent corporativement : il n'y a pas une pensée brahmanique unique, mais des penseurs. Je ne connais que des auteurs sociologiquement brahmanes et dont chacun a son style, ses idées, etc. ; entre eux, le débat est la forme normale de leur culture et les discussions sont vives sur ce sujet et les autres.[486] Voici par exemple comment les śramanes bouddhistes combattent un aspect de la théorie : ils acceptent bien les *varṇa*, mais en affirment le caractère culturel. Citons V. Eltschinger[487] :

> « Au nombre des traits caractéristiques de la pensée bouddhique, on doit assurément compter son souci de distinguer ordre réel et ordre nominal et, conséquemment, sa condamnation des hypostases et des réifications. La tendance à dénier toute consistance ontologique aux classes et aux universaux, qui plonge ses racines dans une anthropologie non substantialiste, a dès l'origine débordé le strict cadre de la discussion sur l'*ātman*, et affecté tous les domaines où s'est exercée la réflexion bouddhiste. Le débat relatif aux «castes» et aux classes n'y fait pas exception. «Castes» et classes n'étant en dernière analyse qu'hypostases factices, les statuts de brahmane, de *kṣatriya*, *vaiśya* et *śūdra* ne sont que des mots dénués de référence substantielle et renvoyant, en vertu de conventions socialement instituées, à des entités de désignation. »

En bref, oui aux *varṇa* à condition de les considérer comme des réalités purement idéelles et pour tout dire arbitraires et factices, et non comme les normes vraies d'une réalité plurielle. Pour autant,

les bouddhistes n'ont jamais été des révolutionnaires sur le plan social ou politique. On trouve plusieurs textes bouddhiques pour classer les *kṣatriya* avant les brahmanes : mais ce classement différent relève de l'idéologie. Personne dans ces pays n'a jamais songé avant la fin du 19e siècle à modifier l'ordre social général pour l'améliorer, ni même à discuter l'ordre réel d'une société donnée. Le *dharma* ou **dhamma* est un ordre donné, naturel, au moins dans l'ordre de la vérité mondaine ; ce n'est qu'absolument parlant, dans l'ordre de la libération, qu'il n'y a ni *varṇa* ni *jāti*. Toutes les discussions portent donc sur les normes, leur nature, leur origine, c'est-à-dire sur les représentations et l'idéologie. Ce souci des normes est au cur de la conception brahmaniste du monde et il vaut dans le domaine de l'art, des formes littéraires ou sociales.[488] Pour tous les renonçants - et les moines bouddhistes sont évidemment des renonçants - le souci du hors monde et le désir de libération de ce monde-ci passent par un désintérêt envers lui ; le monde n'est pas loin d'être une illusion et vouloir améliorer une illusion relève de l'illusoire.
Il n'y a pas eu que des bouddhistes pour ne pas accepter l'idéologie brahmaniste des *varṇa*. Les textes qu'on nomme Tantra, pourtant rédigés par des brahmanes érudits « s'adressent à tous les hommes sans restriction de race, de caste, de sexe ou de croyance. »[489] Ce principe égalitariste, adopté par beaucoup de sectes, comme les liṅgāyats, s'est dans les faits heurté à l'esprit de hiérarchie qui semble toujours l'emporter dans les pays indiens, au moins pendant le second millénaire.

On imagine aussi que les musulmans non indiens (Turcs, Afghans, Persans, etc.) ont aussi réagi à l'idéologie brahmaniste. Mais les sultans ont eu à lutter contre les rājas, non contre les brahmanes. Dans les sultanats, c'est à peine si ceux-ci arrivent à intégrer le milieu dirigeant et seulement dans des positions très subalternes. Comme il n'y a pas d'administration civile séparée (l'administration est dirigée par des soldats), c'est au niveau des *kāyastha* 'scribes' que l'on rencontre des hindous. Or les *kāyastha* constituent une caste à part, une des plus basses parmi les brahmanes chez qui l'écriture n'est jamais estimée. En fait, dans les sultanats, les brahmanes ne participent pas du pouvoir et n'ont guère à présenter leurs théories. La seule rencontre de fond entre un savant musulman et des brahmanes, c'est celle de Bîrûnî (vers 1030). Voici comment celui-ci présente les brahmanes qu'il nomme du nom persan 'hindu' et leur théorie sociale :

> *Les quatre castes indiennes.*
> De nos jours, le déplorable système des castes est très répandu chez les hindous. Nous autres, musulmans, leur sommes entièrement opposés sur ce point, car nous croyons que tous les hommes sont égaux — sauf qu'il en est plus pieux que les autres. Voilà le plus grand obstacle qui nous sépare des hindous ! Ils appellent leurs castes varna, c'est-à-dire "couleurs", ou jâti "[re]naissance". Ils en ont quatre : 1. la plus haute est celle des Brahmanes, sortis de la tête de Brahmā, d'après leurs Ecritures. Comme Brahmā est synonyme de force de la nature", et que la tête est la partie supérieure du corps, il s'ensuit que le Brahmane est l'élite (*nuqâwa*) de la société et le meilleur du genre. (...). Les gens de caste doivent manger à part chacun séparément des autres. Plus encore : deux brahmanes qui se détestent, et se trouvent par hasard assis côte à côte, mettront une planche entre eux, ou une pièce d'étoffe, ou n'importe quoi pour s'isoler —un simple trait entre eux fera l'affaire. Comme il est strictement interdit (*moharram*) de "finir les restes" (*fadla*), chacun doit apporter sa propre nourriture. »[490]

On voit que la confusion entre *varṇa* et *jāti* est ancienne : Bîrûnî qui n'a dû fréquenter que des brahmanes répercute ce que ceux-ci lui ont dit. Que les musulmans se distinguent des " hindous " par leur attachement à l'égalité est sans doute une idée pieuse. L'islam originel égalitaire, déjà discutable[491], ne nous concerne pas ici. En revanche, il est certain qu'avant l'islamisation de l'Inde de l'ouest, puis de l'Inde du nord, les musulmans ne vivent pas dans une société égalitaire. En pays indien, les conquérants musulmans, les nouveaux venus peu nombreux, adoptent rapidement les coutumes sociales du pays. Toutes les études menées d'abord au Panjab, puis au Cachemire et dans la plaine du Gange le confirment : elles montrent qu'il y a des castes dominantes et dominées musulmanes. Si l'on évite de mélanger l'idéologie des *varṇa* avec le système des castes, il est évident que les musulmans (en très grande majorité des hindous convertis) ont conservé le système des castes tandis que les *ashrâf* 'les nobles' d'origine arabe, persane, turque, etc. l'ont adopté.[492]Les castes

dominées sont aussi réparties en deux groupes, non intouchables (blanchisseurs, barbiers, etc.) et intouchables (balayeurs, tanneurs, musiciens). Dans toutes les descriptions contemporaines concernant des villages exclusivement musulmans (au Pakistan) ou mélangés (en Inde), l'existence des castes est avérée. Les musulmans n'échappent pas plus aux castes que les chrétiens du Kérala.
Les Indiens musulmans n'adoptent pas le système des castes qui est déjà leur norme sociale ; en revanche, les Musulmans étrangers et indianisés (une toute petite minorité) restent hostiles à son principe inégalitaire en l'adoptant néanmoins d'autant plus facilement que de fait ils relèvent des castes dominantes[493]

Les brahmanes : seul *varṇa* de réalité ?
Les textes sanskrits ne discutent jamais que des *varṇa*, et ils ignorent les *jāti* (au moins avant la colonisation). Par ailleurs, à côté du mythe, du système de représentation des *varṇa* et de son élaboration théorique, le seul *varṇa* qui existe pratiquement est celui des brahmanes : ceux-ci relèvent donc des deux catégories de fait et de représentation. Les autres *varṇa* n'ont guère d'existence[494]. Ce fait noté précédemment pour la période ancienne, vaut aussi aujourd'hui. C'est ce que le sociologue et historien R. Deliège note dans *Le système indien des castes* : « Les catégories de Ksatriya et de Vaishya sont pratiquement inconnues dans le sud de l'Inde où l'on rencontre les fonctions traditionnelles associées à ces groupes. Les Nayar[495] formaient la noblesse armée du Kérala et protégeaient les Brahmanes Nambudiri.[496] Au Tamilnad, une caste de marchands et de prêteurs d'argent comme les Chettiar remplit les fonctions qui sont normalement l'apanage du troisième *varna*. La plupart des Indiens du Sud que j'ai pu côtoyer n'avaient pratiquement jamais entendu parler des *varna* et ils ne semblaient pas s'en porter plus mal. »[497] Cette observation contemporaine peut être généralisée : toutes les sociétés plus ou moins anciennes réellement observées connaissent toujours les brahmanes (divisés en castes de statuts plus ou moins élevé) et en dessous d'eux, il y a d'autres castes. C'est ainsi qu'au Bengale, un des pays indiens le plus anciennement observé, la quadripartition en quatre *varṇa* est inconnue à l'inverse de la division en castes[498] : « On dit couramment qu'au Bengale, on ne trouve que deux *varna*, les Brahmanes et les Shudra. Certains rois sont *shudra* de par leur origine » note M. Carrin (1997 : 300).
C'est une erreur d'imaginer que, les brahmanes ayant eu le monopole de l'expression de la pensée légitime, du sacré et des relations avec les rois, ont nécessairement été prêtres ou érudits. Historiquement, l'existence répétée de brahmanes devenus rois est assurée. Plusieurs aphorismes du grammairien Pāṇini attestent l'antiquité et la banalité de la chose : les deux expressions *rā́jabrāhmaṇaḥ* et *rājabrāhmaṇáḥ*, différant par le ton, ont le même référent et désignent un brahmane-roi (Pāṇini 6.2.50) tandis que selon 5.2.71 *brāhmaṇakaḥ* se dit d'un pays habité par des brâhmanes guerriers et qu'un *brāhmaṇarā́jyam* est un 'royaume de brâhmanes'. Raja Dhâr est un roi brahmane tué lors de la conquête du Sindh par les Arabes en 711.[499] Cette situation ancienne se perpétue jusqu'à l'époque moderne. À Vijayanagar, beaucoup des généraux de Krishna Deva Raya sont des brahmanes et l'un d'entre eux, Chellappa, un brahmane tamoul, se révolte contre Acyutadeva Raya, frère et successeur de Krishna Deva Raya et lui livre bataille à Tamiraparani (1532). Le dernier empereur de Vijayanagar, Aliya Rama Raya (règne de 1542-1565) est d'abord le ministre brahmane du roi précédent qu'il fait assassiner pour monter sur le trône. Lors de la Grande Rébellion de 1857-58, la révolte naît en partie parce que les soldats doivent porter à la bouche des cartouches graissées, pensent les soldats, avec de la graisse de vache ; si ce fait trouble tellement les esprits, c'est parce que des brahmanes forment une partie significative des soldats: ils sont donc non mangeurs de vache, soldats et brahmanes. On peut multiplier les exemples : **les brahmanes sont un *varṇa* de fait, mais pas nécessairement dans les travaux auxquels les textes normatifs les assignent**.
Tout cela est donc fondé sur les textes sanskrits anciens. Aujourd'hui, il y a un emploi du vocabulaire ancien (*varṇa* notamment) qui est élastique : personne n'ayant jamais eu la possibilité de fixer l'emploi des mots, *varṇa* n'étant pas une catégorie juridique, le mot est dans la langue commune et journalistique, et subit de la part des locuteurs un usage intensif (c'est vrai aussi de 'caste').

Ces mots anciens qui traversent l'histoire s'avèrent

difficiles : leur emploi moderne peut être influencé par l'idée que l'on se fait du passé ou peut déteindre sur les emplois anciens à l'insu du lecteur. Autrefois *vimāna* désignait le véhicule des dieux (Garuḍa pour Viṣṇu, etc.). Aujourd'hui un *vimāna* est un avion. L'emploi de *vimāna* dans les textes anciens pousse certains à affirmer que l'Inde ancienne disposait d'une "technologie védique" bien avant tout le monde.

Les castes et le système des castes.

L'expression 'système des castes' ne vaut pas pour signifier le caractère théorique des castes, mais pour mettre en valeur le fait qu'une caste ne fait sens que par rapport aux autres et qu'ensemble elles forment un tout : on n'est pas loin de l'image d'organisme aussi employée pour les *varṇa*. Le terme 'caste' est l'adaptation française du mot portugais traduisant *jāti*. Peut-être caste et *jāti* étaient-ils exactement synonymes ; avec le regard britannique et européen, les choses se compliquent : le monde des castes et des sous castes, des castes de la main droite et de la main gauche, etc. est si confus aux yeux européens que, au 18e siècle, n'y comprenant pas grand-chose, ils préfèrent utiliser les catégories des *varṇa* qu'ils assimilent avec raison aux ordres (clergé, noblesse, bourgeoisie et 'canaille' comme on disait à l'époque)[500] dans lesquels ils se reconnaissent. Au 19e siècle, les Britanniques dans leurs enquêtes et recensements, demandent aux gens d'indiquer leur *varṇa* en plus de leur *jāti*. Depuis lors, les historiens et ethnologues britanniques puis indiens ont considérablement élargi l'usage du mot *caste*. Dans les années 1970, le sociologue indien Imtiaz Ahmad dans plusieurs livres importants utilise *caste* pour désigner les groupes statutaires des musulmans indiens : l'usage du mot s'est encore élargi et désormais, concurremment à *jāti*, *caste* fait partie du vocabulaire social courant, journalistique, du vocabulaire officiel (cf. *the scheduled castes* 'castes répertoriées'), du vocabulaire ethnologique, etc.[501]

Parler des castes, c'est parler de la forme sociale de l'hindouisme moderne et contemporain et certainement de la forme sociale de l'hindouisme tantrique depuis la fin du premier millénaire. Faute d'information précise, je serais plus réservé sur un hypothétique système des castes à l'époque de l'hindouisme brahmaniste et il est certain que les *jāti* ne sont pas évoquées dans le Veda et la littérature para-védique[502]. Le Veda, à côté du très idéologique et très isolé *puruṣa-sūkta* avec ses quatre *varṇa*, le reste du texte montre une société généralement divisée en deux groupes, les Āryas et les Dāsus (" eux et nous " dit W. Doniger) sur une base linguistique et religieuse. Cette division en deux, exceptionnellement en quatre, est présentée incidemment et ne fait pas l'objet d'un enseignement systématique. Ultérieurement, jusqu'à la fin du premier millénaire après J.-C., on ne connaît que l'idéologie des brahmanes et des śramanes, pas les sociétés de fait. Il est donc possible et même probable que la société des *jāti* précède son expression littéraire du second millénaire. Le volet social de ces deux ensembles de religions (hindouisme moderne et hindouisme tantrique) est beaucoup plus important que son volet théologique : être hindou, ce n'est pas croire en Viṣṇu ou Śiva, c'est vivre dans la société de caste. On comprend la difficulté des musulmans et des chrétiens, car ils vivent bel et bien dans la société de caste et à cet égard ils relèvent de l'hindouisme. En 1935, le leader des intouchables et principal rédacteur de la constitution indienne de 1950, Bhimrao Ramji **Ambedkar** avait publiquement juré qu'il ne mourrait pas hindou, l'hindouisme étant consubstantiel au système des castes.[503] De même, à l'issue d'un procès en 1983[504], les autorités judiciaires affirment tout à fait clairement : « un hindou sans caste est une contradiction dans les termes ».

Le classement des castes, **c'est un classement des métiers d'origine qui emprunte l'idiome de la pureté**. Cette notion est capitale et traverse l'ensemble du système des *jāti*. Elle est probablement en partie empruntée au monde des brahmanes anciens et est l'adaptation sociologique d'une conception mythique. Les brahmanes manifestent depuis le védisme tardif jusqu'à la période moderne une sensibilité exacerbée à l'égard de l'impureté. Le sociologue Louis Dumont, dans un livre de référence qui a suscité un flot de commentaires, *Homo hierarchicus*[505], a fortement souligné l'importance de la pureté dans l'organisation des castes, pureté que les philologues appréhendent déjà dans les textes sanskrits anciens. Ce vocabulaire de la pureté tient en partie son origine du yoga où est pur tout ce qui est non composé et éternel (Dieu, l'Esprit, quoi qu'on les nomme : *ātman*, *puruṣa*, etc.) ; est impur ce qui, lié à la vie et à la mort, est composé et donc décomposable, lié à la reproduction. **Est pur ce qui est stérile** (le yoga ancien est un procès de stérilisation). Manu (V. 135) énumère les douze produits impurs du corps humain : on imagine bien lesquels (urine, cérumen, ongles, etc.) auxquels s'ajoutent le sperme et le sang menstruel assimilé à la semence féminine. C'est tout ce qui sort du corps et en est séparé. Fondamentalement ce sont tous les *produits* de l'organisme. Il y a donc de l'absolument pur (Dieu, etc.) qui n'est pas produit, et tout le reste est relatif et relativement impur. Si tout est en bloc impur vis-à-vis de l'absolument pur, tout n'est pas uniformément impur : dans le corps humain, la moitié haute avec les fonctions spirituelle, linguistique et respiratoire est moins impure (ou plus pure) que la partie inférieure liée aux fonctions de génération, digestion et excrétion. Ce classement en terme de pureté et d'impureté vaut à l'échelle de l'organisme et de toutes choses du monde animé ou inanimé. Tout ce qui est marqué par son origine est impur : védiquement, il est toujours important de ne pas commencer ou de ne pas finir quelque chose. Un des reproches adressés par les brahmanes au bouddhisme était qu'il avait un fondateur ; comment dès lors pouvait-il être vrai ? Ce qui est vrai n'a pas de début, n'est pas produit. Les bouddhistes répliquèrent par l'invention de la bouddhéité. Si Gautama le Bouddha fut représenté avec un nombril marquant son début, la bouddhéité n'a pas de début et quand on l'a représentée, ce fut sous la forme d'un Bouddha sans nombril.

Il y a donc un classement implicite et que tout un chacun connaît qui associe les métiers d'origine à un certain degré de pureté et d'impureté. Est-ce que, relativement impur, on est associé à tel métier, ou bien est-ce que originellement voué à telle occupation, il en ressort une certaine impureté ? Les deux sans doute. Les *jāti*, comme leur nom l'indique ('naissance'), valent de génération en génération : on naît dans une *jāti* dont on porte le nom associé à un certain niveau d'impureté, quel que soit le métier effectif. Même si, il y a quelques siècles de cela, les Lefèvre, Lefèbvre, Lefébur, Faivre, etc. étaient tous des *faber* 'forgerons', aujourd'hui ils sont informaticiens, employés de bureau et commerçants : en France, l'ancien état de *faber* de leurs ancêtres est oublié, en Inde il continuerait à fonctionner socialement. Le maximum d'impureté est lié à tout ce qui touche le corps, et notamment le corps mort. Le végétarisme dans la nourriture est lié à cela : la viande, c'est du cadavre. La valeur hygiénique ou diététique de la nourriture non carnée n'a rien à voir avec la valorisation du végétarisme et est une surimposition tardive. Un traité de médecine comme la *Caraka-Saṃhitā*, close vers le 3e siècle EC, ne tarit pas d'éloge sur toutes les viandes, y compris la vache, le python, le rhinocéros, le crocodile, etc. En revanche, ses auteurs savent que dans la société de fait, socialement certains ne mangent déjà pas de viande, parce qu'ingérer du cadavre, c'est toucher ce qui est mort, c'est se constituer avec du mort, donc de l'impur. Comment résoudre le conflit entre l'ingestion de viande qui est bonne pour le corps physique, mais mauvaise pour le corps social ? Il est réglé en fonction de la santé du patient : si nécessaire, le médecin doit maquiller le plat pour que le malade ingère le médicament sans savoir qu'il s'agit d'un plat de viande et qu'ainsi, sans enfreindre les devoirs de son état, le patient guérisse ; car il enfreint seulement en connaissance de cause. Autre exemple : les joueurs de tambour touchent la peau en cuir, c'est-à-dire en peau de cadavre, sont donc impurs. En tamoul, leur nom de *paraiyar* a servi à former le terme *pariah* par lequel on désigne parfois les intouchables, un terme passé en français. C'est aussi une des raisons pour lesquelles on ôte ses chaussures réputées être en cuir devant Dieu, y compris dans les églises. On voit que cette question de la pureté, obsessionnelle chez les brahmanes depuis longtemps, a gagné toute la société. Les *varṇa* n'ont sans doute jamais eu d'existence dans une société de fait ; en revanche, la pureté, l'une des principales valeurs des brahmanes antiques (c'est

attesté avant Manu, donc avant l'ère chrétienne), est devenue depuis au moins un millénaire, probablement auparavant, l'idiome par où s'exprime le système des *jāti*.[506] Ce système de hiérarchie sociale, très contraignant, s'exprime notamment par le fait qu'on n'accepte pas la nourriture, notamment l'eau, des mains d'un inférieur sans s'exposer à être pollué et que certaines *jāti* ne peuvent être touchées par d'autres. En bas de l'échelle sociale, il y a ceux qu'il ne faut jamais toucher, les "intouchables" comme *nous* les nommons. Bien entendu, comme cette échelle n'est pas objective, chacun a ses propres intouchables. La question de l'alimentation est essentielle dans cette pratique sociale : si l'on ne doit pas recevoir de nourriture d'un inférieur, c'est qu'on peut la recevoir d'un supérieur. C'est ainsi que les brahmanes, outre leurs fonctions intellectuelles, sont depuis longtemps des cuisiniers car la nourriture qu'ils préparent est consommable par tous.

Les groupes ainsi constitués ont, jusqu'à un certain point, une réalité sociale objective : la caste est organisée en fonction des structures de parenté. Chacune comprend un certain nombre de clans ou lignages où l'on est censé descendre d'un ancêtre commun. En dehors des nomades et des tribus, dans le nord, la filiation est agnatique, dans le sud elle est parfois cognatique. Dès lors, les agnats ne peuvent se marier entre eux - loi d'exogamie -, mais ils doivent se marier au minimum dans un autre lignage à l'intérieur de la *jāti* - loi d'endogamie -. Ce qui est remarquable dans cette échelle statutaire est sa **mobilité contextuelle**. À la question européenne,[507] « À quelle caste appartenez-vous ? », il n'y a pas de réponse unique. La question est contextuelle, même si le questionneur qui risque de s'illusionner l'ignore et la réponse ne l'est pas moins. Il y a donc plusieurs réponses en fonction de la segmentation sociale opérée instantanément par le répondeur pour se placer dans l'échelle sociale vis-à-vis de son interlocuteur. La caste est ainsi **un point de vue social contextuel :** les grammairiens sanskrits ont longuement étudié cette question du « point de vue » : dans le monde, plusieurs points de vue sont inévitables. Seul Dieu ou l'être n'ont pas de point de vue ; socialement ce "pas de vue" correspond à la situation du *saṃnyāsin* qui est sorti du point de vue social. Mais socialement la segmentation est infinie : A. Béteille[508] dans Sripuram qui n'est qu'un modeste *village*, compte 12 sous-castes endogames pour les seuls brahmanes. La division n'a pas de limite et cette possibilité infinie exprime bien le caractère dynamique des castes. On comprend qu'il n'y a pas de liste objective ou officielle des castes, un 'répertoire des castes' et chacun, aussi bien que chaque groupe, se positionne différemment dans une échelle subjective mesurée instantanément et différemment selon les cas, les lieux, le temps et les groupes.

La mobilité des castes s'exprime dans ce qu'on appelle *sanskritisation* : ce terme pourrait se traduire par *perfectionnement*. Il s'agit du processus par lequel un groupe social monte dans la hiérarchie en adoptant les usages d'un groupe plus élevé. Par l'adoption d'un certain type de nourriture, de comportement, de travail, de vêtement, tel groupe imite les brahmanes (nourriture végétarienne, non participation aux sacrifices sanglants) ou les castes dominantes à prétention souveraine (don, munificence). C'est ainsi que les liṅgāyats, bien que originellement opposés aux castes, puis aux brahmanes, ont finalement imité ces derniers afin d'entreprendre leur ascension sociale.[509] C'est évidemment un travail de longue haleine qui court sur plusieurs générations et qui passe aussi par le regard des autres : on ne peut sans autrui accroître la respectabilité d'un groupe dans l'échelle sociale. Le fait que chacun porte le nom de sa caste d'origine montre pour soi et pour les autres l'écart qui existe entre l'origine, la situation de fait et la prétention sociale. Celle-ci se marque par les honneurs attendus et reçus effectivement. Comme pendant l'Ancien régime à la cour de Versailles, la question du rang est essentielle : « le rang » exprime le classement instantané de la société dans les temps de rassemblement où elle se donne en spectacle à elle-même. Dans le Rajasthan, « le rang s'exprimait de multiples manières, notamment par les vêtements, les bijoux, la possession d'armes, de chevaux, ainsi que les attitudes. Les Rajputs, qui sont des guerriers, portent une moustache dont les pointes sont tournées vers le haut, signe de courage et de virilité » tandis que les Baniya, des marchands, doivent porter la moustache avec les pointes dirigées vers le bas (V. Pache Huber dans Brac de la Perrière & Reiniche 2006 : 107.). Du fait de la promiscuité sociale, les pèlerinages sont par excellence les événements où le rangement exprime évidemment un rang social : on connaît les batailles *rangées* provoquées par des affrontements entre groupes de pèlerins.[510] Ces affrontements

sans être toujours meurtriers ne sont pas exceptionnels ; ils montrent l'importance qu'occupe le rang dans la conscience sociale et dans la lutte que mène chacun des groupes (pas seulement les castes). Il faut que le rang soit le meilleur possible et soit reconnu par les autres. À une échelle plus réduite, pourtant significative (réunion au temple, à l'église, réunion dans le village, mariage, etc.), les autorités attribuent une place aux différents groupes et distribuent aux uns plutôt qu'aux autres des charges honorifiques, souvent héréditaires. On sait que l'accès au temple a longtemps été fixé selon le degré de pureté de chaque caste : par exemple l'ouvrage intitulé *Règle d'entrée dans les temples précédée de la détermination des castes* (11e siècle) établit la ligne, toujours matérialisée par une allée et une rue, courant de la cella du temple jusqu'au faubourg des intouchables, ponctuée de repères (porte de la cella, mât de l'étendard, gopuras, rue du char, rue extérieure[511], etc.) et fixant la limite que tel groupe peut atteindre : aller au-delà pour mieux voir le dieu le polluerait et l'on sait que le dieu, étant absolument pur, est donc sensible à toute pollution et régulièrement purifié.[512] Le texte divise ainsi les dévots de Śiva en une trentaine de groupes... À des dates différentes du 20e siècle, cela a disparu et dorénavant, de droit sinon de fait, tous les temples, même les plus purs, sont ouverts à tous, sans être fréquentés par tous. De la même manière, à l'issue de la *pūjā*, prend place la distribution du *prasāda* et celle-ci est menée hiérarchiquement, les personnes de rang élevé étant servies les premières.[513] Le ressort de nombreux romans ou films indiens tient à ce qu'un groupe s'estime lésé, n'est pas au rang qu'il estime être le sien, n'a pas reçu telle charge d'honneur, etc. En tamoul, on emploie le terme *maryatai* (du sanskrit *maryadā* 'limite, frontière') pour désigner ces charges et les honneurs auxquels elles sont associées. Chacun veille jalousement à ce que son groupe (de famille, de clan, de caste, de sous-caste, etc.) reçoive le *maryatai* attendu, sinon ce serait un affront qui pourrait dégénérer en affrontement. Les missionnaires jésuites parmi les Paravas (une caste du sud du Tamilnad) savaient utiliser ces ressorts pour tenir leur communauté. Dans *Le salon de musique* de Satyajit Ray, on voit ainsi le raja appauvri payer de son dernier diamant les danseurs à l'issue du spectacle : il ne veut pas que celui-ci soit payé par un parvenu, un *śūdra* enrichi qui siège à son côté, sinon il perdrait la face.[514]
Les luttes sociales ne visent pas à supprimer les castes, ni à combler l'inégalité entre les castes en fonction d'un idéal égalitaire. Au contraire, elles visent à marquer une inégalité vis-à-vis de celles qu'on estime être inférieures (celles-ci ne partagent pas nécessairement cet avis) et à nier autant que faire se peut la distance qui sépare telle caste de celle qui est sentie comme supérieure : on recherche l'égalité avec les supérieurs, l'inégalité avec les inférieurs... La détermination du rang social exprime très bien cette volonté. Ce processus a probablement existé depuis que les castes existent. De plus, il est certain que les premiers *Census of India* (1872 et 1881) ont fixé ce qui n'était alors qu'informel et fluide en provoquant une prise de conscience générale : il y a des intouchables avant la colonisation ; il y a un problème des intouchables avec elle.

L'évolution.
On a émis des hypothèses sur l'évolution du système à l'échelle du millénaire : on a imaginé qu'à certaines époques il avait pu se durcir, à d'autres se relâcher. Tout cela reste à étayer et à prouver et cela ne sera pas facile. Certains ont même imaginé que le système des castes était une construction coloniale.[515] Sans dénier l'impact de la présence britannique sur les sociétés indiennes, cela paraît très outrancier. Comme le note ironiquement l'essayiste P. Agrawal : « On peut nous dénier, à nous autres Indiens, la capacité de résoudre nos problèmes, mais sommes-nous incapables au point de n'avoir pas su les créer ?»[516] De fait **nous ne sommes renseignés que sur les deux ou trois derniers siècles**. Quand au début du 20e siècle, les Européens s'intéressent aux castes, ils ne perçoivent guère leur mobilité. Influencés par les brahmanes et la vision systémique et éternaliste de l'idéologie brahmaniste des *varṇa*[517], ils repèrent principalement les principes de division et de hiérarchie et l'opposent à la démocratie, seule forme de modernité qu'ils conçoivent. Pourtant la période contemporaine a montré que le système des castes est compatible avec le fonctionnement de la démocratie. Du slogan souvent répété que « l'Inde est la plus grande démocratie du monde », on peut retenir le fait que c'est effectivement une démocratie : tous les observateurs en conviennent. Il est remarquable que la démocratie fonctionne justement en Inde où l'idéologie est inégalitaire (mais corrigée depuis 1947 par toute une série de mesures de discrimination positive : la *samānatā* 'égalité'

est une revendication constante).
Le système des castes que l'on perçoit est toujours dynamique : rien de plus faux que l'idée, très répandue et très répétée, d'une société fermée, statique, manquant de surcroît du plus élémentaire sens de la justice. Le fait est que chaque caste veut toujours au moins préserver son statut en empêchant les autres réputées inférieures d'y accéder et contradictoirement veut accéder à un statut supérieur. Bref, il faut réussir à réaliser ce qu'on empêche les autres de faire. **La sanskritisation, c'est-à-dire, l'imitation des castes supérieures**, n'est généralement pas suffisante pour permettre la mobilité ascendante. En général, il faut l'assortir sur le long terme à une politique d'alliances où le groupe pratique l'hypergamie en faisant en sorte de marier les femmes du groupe avec des hommes d'un rang supérieur, et jamais avec des hommes d'un rang inférieur à elles. Ce dynamisme est différencié dans le temps et l'espace si bien qu'à l'échelle régionale des états, s'il est toujours possible de reconnaître des castes dominantes et des castes dominées, la répartition est partout différente : au Rajasthan les Rajputs, Jats et Lodhis dominent les Bhilalas alors que dans le Gujarāt voisin les Patidars et les Patels dominent les Halis et les Kali Parajs, etc. Les configurations sont partout différentes : au Kérala, les Nayars et les chrétiens (syriens) dominent les Izhavas alors qu'ailleurs les chrétiens sont dominés. Quand on peut le savoir (parce que c'est récent), on constate que certaines castes auparavant dominantes ont perdu leurs statut : les brahmanes Nambudiri du Kérala, dominants jusqu'au 19e siècle,[518] ne le sont plus désormais et sont les grands perdants de l'évolution des deux derniers siècles : ils se sont mis plus tard que d'autres à l'anglais et n'ont géré que leur position de *landlords* alors que d'autres brahmanes d'origine tamoule et citadins ont investi l'administration britannique et que les chrétiens déjà présents dans le grand commerce international ont créé un réseau bancaire qui a maintenu leur position dominante. Dans chaque état, et dans chaque région, l'évolution a été et est différente.
De plus pendant le dernier siècle, les gouvernements, principalement les gouvernements indiens depuis l'indépendance, ont mis en place **un vaste plan visant à constituer la nation indienne en y intégrant toutes les populations marginales ou exclues (intouchables, tribaux, castes dites "répertoriées"[519]), notamment en pratiquant ce qu'on nomme "discrimination positive"**. Le résultat est certes ambigu car des injustices d'un type nouveau ont été créées. Tout cela a précipité l'évolution du système qu'on annonce toujours moribond, sans percevoir que ce qui est moribond, c'est son état ancien. Depuis l'indépendance, les castes se sont sécularisées et sont devenues des groupes politisés : associées et fédérées, elles sont des banques de voix, des groupes de pression, voire des lobbies. Le résultat est que certaines castes combinent le fait d'être des groupes ayant les mêmes intérêts communs et la même conscience de ces intérêts (ce qui est nouveau) avec le clientélisme et la loyauté qui sont traditionnels. Le mot caste désigne donc des réalités de plus en plus complexes. Simultanément, la compétition violente entre les castes s'accroît, notamment parce qu'une partie des ressources de l'état leur est dorénavant redistribuée. L'état est devenu une des autorités, sinon la plus puissante, et les castes se sont tournées vers lui comme source de prébendes et aussi comme outil légitimant les rangs et les prétentions sociales. En tout cas, « la fonction et la signification des catégories *varṇa* et *jāti* ont changé avec le temps. La nature précise du système des *jāti* dans les anciens temps ne peut être tenue comme identique aux configurations d'aujourd'hui. » (Singh 2009 : 293).

Les « intouchables ».
Sous ce nom moderne, on désigne aujourd'hui l'ensemble des castes réputées les plus basses. Autrefois nommés *caṇḍāla*, devenus *depressed classes* à l'époque britannique, *harijan* 'enfants de Dieu' avec Gandhi, aujourd'hui ils sont *dalit* 'brisés' ou 'opprimés' selon le terme inventé par Bh. R. Ambedkar (1891-1956) qui tenta d'être leur leader contemporain et fut à l'origine d'une grande politique sociale en Inde. Leurs origines sont controversées. On est revenu de l'idée qu'ils seraient les descendants des aborigènes que les envahisseurs aryens auraient marginalisés et maintenus en bas de l'échelle sociale. Les intouchables sont, avec plus de certitude, la conséquence logique de la société de castes, même si, ici comme ailleurs, l'idéologie des *varṇa* a aussi eu un impact. Julia Leslie (2003) a consacré une bonne étude historique à la communauté des Valmikis, une caste d'intouchables du Panjab dont certains sont fixés en Grande-Bretagne. On a aussi de bonnes études

de R. Deliège.
Leur épithète moderne générique, d'origine britannique (ni sanskrite ni hindouiste, ni hindoue) le dit bien : les intouchables sont ceux dont le contact est polluant et que tous les autres évitent. Cette pollution résulte du fait qu'ils sont spécialisés dans les métiers impurs car en contact avec tout ce qui est vivant et mort, par exemple les métiers du cuir, de la lessive, etc. Leur impureté permanente les refoule dans la marginalité spatiale : ils vivent souvent dans les marges du village, voire hors du village, dans un quartier séparé où ils ont un puits réservé. Les intouchables ne forment pas un ensemble homogène : le groupe social de réalité étant la *jāti* ('caste'), chacune d'entre elles s'intègre dans le système de hiérarchie des castes. Il en résulte que chaque caste a ses intouchables où les règles d'endogamie sont particulièrement strictes : le cordonnier ne marie pas son enfant avec un boucher car celui-ci est réputé plus bas que celui-là. Contrairement à ce qu'on affirme parfois (R. Deliège par exemple), ces intouchables ne sont pas des "exclus", mais des "inclus" de la société de castes.[520]
Si leur histoire controversée remonte aux origines de l'hindouisme, on les connaît surtout depuis le 18e et particulièrement au 19e siècle quand les missionnaires trouvent en eux un auditoire parfois favorable. Les intouchables veulent profiter de leur conversion au christianisme car ils entendent monter dans l'échelle sociale poussés par les valeurs d'égalité que diffusent alors des pasteurs protestants. Le gouvernement britannique dès la fin du 19e siècle pratique une politique de discrimination positive à leur égard : 8,5 % des postes vacants de la fonction publique leur sont alloués en 1934, pourcentage augmenté à 12,5 % en 1946. Cette politique, malgré des oppositions et des pesanteurs, se continue après l'indépendance et devient plus systématique et contraignante. À partir de 1980, les *dalits* ont leurs leaders, leurs partis, leurs places réservées dans l'administration et l'Université, etc. Depuis 2007, la *dalit* Mayawati Kumari, très controversée à cause de sa politique de "grandeur", en fait de sa mégalomanie, dirige l'Uttar-Pradesh, l'état le plus peuplé de l'Inde tandis que le *dalit* Kocheril Raman Narayanan (1920-2005) est président de l'Union indienne de 1997 à 2002.
La politique de discrimination positive, l'évolution des mœurs, l'enrichissement général de l'Inde ont indéniablement des répercussions sur la vie économique de certains intouchables. L'évolution des intouchables et de l'intouchabilité est certaine. On peut néanmoins douter que leur représentation au sein de l'hindouisme ait véritablement changé. Car les intouchables relèvent d'abord de la sphère des représentations : en améliorant leur condition socio-économique, on n'a pas pour autant changé toute la donne. « Il est donc dangereux de réduire des problèmes sociaux tels que celui la pauvreté, de l'analphabétisme ou de la dépossession à un problème de caste, d'autant que l'on ne peut ignorer qu'une fraction non négligeable des Intouchables vit actuellement dans des conditions qui ne sont en rien inférieures à celles de la moyenne de la population indienne » écrit R. Deliège, spécialiste des intouchables. Pendant très longtemps, c'est le seul angle religieux qui compte. La revendication première tient à l'accès au divin car la conception brahmaniste des choses, sacrificielle et hiérarchisée, tient les *dalits* loin de la divinité : leur impureté inhérente menace la pureté du Dieu. Le développement des cultes de dévotion (la *bhakti*), en permettant d'avoir un contact personnel avec Dieu, constitue une réponse millénaire à la question de l'intouchabilité : « Ceux qui, ô fils de Pṛthā (= Arjuna) prennent en moi leur refuge, fussent-ils de la pire origine, femmes, artisans ou même serviteurs, ils atteignent le but suprême » dit la *Bhagavadgītā* (IX, 29-32). De manière symptomatique, longtemps cette question sociale n'est pas abordée socialement ou politiquement, mais religieusement. Ce n'est qu'avec la colonisation et la constitution de l'Inde que, sans quitter le domaine religieux, la question devient aussi un problème ressenti violemment dans le domaine social. La fermeture des temples à certains (par exemple le temple de Mināḳṣī à Madurai n'est ouvert à tous qu'en 1939) et d'autres interdits (vestimentaires notamment) font l'objet d'âpres discussions. C'est surtout dans le sud de la péninsule que la querelle a pris un tour violent extrême : aujourd'hui, tous les temples sont, en droit, ouverts à tous, y compris les intouchables.
Aujourd'hui, les castes d'intouchables, avec les autres castes, investissent le domaine politique. Elles se présentent comme des victimes et cette "victimisation" officialisée de l'intouchabilité conduit parfois à la formation de privilèges presque héréditaires, indépendamment des conditions économiques réelles des intéressés. R. Deliège remarque que les différences de fait entre les uns et les autres se sont atténuées, mais que si les castes sont de plus en plus nombreuses à vouloir se faire

répertorier comme "arriérées", c'est pour bénéficier des avantages accordés aux OBC ("Other Backward Classes" : une nouvelle division administrative introduite dans le *Census of India*). À juste raison, l'auteur estime que « plus les différences se vident de leur substance, plus on les proclame comme fondamentales ». Quand en 1871, pour la première fois, on réalise un recensement, beaucoup de castes essayent de s'inventer une généalogie prestigieuse qui pour certains remonte aux brahmanes, pour d'autres aux Rajputs, les prototypes des guerriers *kṣatriya*. En revanche, plus récemment, il est avantageux pour bénéficier des mesures de discrimination positive d'être inscrit dans les "castes répertoriées" ; c'est moins les avantages pécuniaires (la corruption et la gabegie font que l'argent effectivement versé n'atteint pas forcément ceux qui sont censés en bénéficier) que le système des quota et l'éducation qui semblent jouer. L'ouvrage de K. Ilaiah, *Pourquoi je ne suis pas hindou* (1996) affirme avec force le fait que les *dalits* ont une culture et une religion commune spécifique, différente de celle des hindous.[521] Il se trouve que les temples sont souvent fermés aux non hindous : le risque existe bien que leur porte se referme aux *dalits*.
Le seul *varṇa* dont tout le monde s'accorde à dire qu'il existe de tout temps, ce sont les brahmanes. Le reste relève du mythe littéraire et idéologique : c'est une parole de vérité qui donne du sens à la réalité, mais s'en tient à l'écart, une parole qui est connue et reconnue seulement par certains. Il n'empêche que l'idéologie des *varṇa*, sinon leur réalité, imprègne en profondeur les sociétés indiennes. L'idéologie des *varṇa* ne tient pas à ce que dans une société certains prient et pensent, d'autres protègent et administrent, d'autres travaillent et servent. Dans les sociétés historiques, une telle répartition s'observe partout et en tout temps. À ce niveau de généralité, quelle société ne fonctionne pas sur cette base ? Si l'on peut repérer ceux que des brahmanes nomment des *vaiśya*, des *kṣatriya*, ou des *śūdra* (ils existent en France), en revanche une société réelle organisée selon l'idéologie des *varṇa* demeure à trouver. Autre est le ressort de l'idéologie (discours de la hiérarchie, importance des statuts, vision organiciste, rôle classificatoire de la pureté, rapport au Veda). Tout cela a suscité dans le monde savant une énorme littérature, souvent mal répercutée dans le public où le système des castes confondu avec la classification des *varṇa* suscite parfois, de nos temps, des condamnations sans appel.[522] En contraste avec le scandale émotionnel que suscite depuis le 19e siècle le système des castes, il faut souligner, au moins à l'époque contemporaine, les populations ont montré un réel attachement général à leur caste et au système en général. Les révoltes modernes et contemporaines visent non pas à l'abolir, mais à permettre à une caste particulière, voire aux individus, d'échapper à leur condition. De tout temps, le système a été, à certain égards, critiqué. C'est le cas des bouddhistes, ou de sectes comme les liṅgāyats[523], ou plus récemment d'Ambedkar.

Le portrait sur fond d'Assemblée nationale suggère
l'importance de B. R. Ambedkar dans la rédaction de la constitution de l'Inde.
Le second timbre (1991) met en valeur son rôle politique de défenseur de la cause des *dalits*.

L'échec final d'Ambedkar pour unifier les castes " intouchables " et pour constituer une classe unique de *dalits* est significatif : aux yeux des autres, Ambedkar est demeuré un *mahar* et non un intouchable. Les deux grands leaders que furent Gandhi et Ambedkar, les vrais pères (avec Nehru) de la nation indienne[524], même s'ils sont célébrés aujourd'hui, ont tous les deux échoué dans leurs ambitions.
En fait, à travers des déclarations péremptoires, Ambedkar ne se reconnaissant pas comme hindou et Gandhi voyant dans la caste la nature même de l'Inde, à l'exception de l'intouchabilité qu'il considérait comme une tache sur l'hindouisme, tous deux ont œuvré avec persévérance pour une Inde unie. Si l'hindouisme coïncide avec les castes, l'hindouisme en tant qu'héritage des brahmanes n'a jamais coïncidé avec l'Inde. Le *Why I am not a hindu* de K. Ilaiah (1996), politiquement engagé, en fait la démonstration. Si l'Inde s'est faite à travers la promotion de l'hindouisme national, l'éveil politique des *dalits*, entre Ambedkar et Ilaiah montre combien cet hindouisme national était étranger aux idéologies et religions populaires.

Les Indiens, quelles que soient les époques, les religions, les sociétés ont manifesté leur attachement à ce système. On ne connaît aucune révolte ou révolution violente dont l'objet ait été sa remise en cause. Certains mouvements religieux et des sectes comme les liṅgāyats ou vīraśaivas qui, dans leurs principes, n'acceptaient pas les castes, s'y sont finalement ralliées et ont trouvé leur place dans la société globale jusque dans le reniement de ses principes. Ils n'ont pas été persécutés et rayés de la carte et, en s'adaptant, ils s'y sont intégrés. La possibilité laissée à des groupes récalcitrants de se ménager des niches sociologiques et religieuses au sein de la société globale témoigne de la souplesse de ce système évolutif. Avec le temps, la secte que l'on choisit contre la caste que l'on hérite devenait elle-même une secte héréditaire. Cela se comprend en fonction des souffrances endurées par ceux et celles que la norme étouffait. Comme dans le monde chrétien, de nombreuses saintes ont trouvé dans la religion une échappatoire.
Le fait est que dans ces sociétés inégalitaires dans leur principe, il y avait de nombreux stratagèmes qui permettaient, pour les plus malins ou les habiles, de tourner à leur avantage les principes de la société. Dans les périodes modernes, les seules dont nous connaissons les aspects pratiques, beaucoup montrent la solidarité de fait qui existait, non sans tensions parfois, au sein de sociétés dont chaque groupe est vis-à-vis d'un autre à la fois dominateur et dominé.
Aujourd'hui, beaucoup plus que sur son principe, les critiques indigènes portent sur les excès du système : il s'agit toujours de mieux se placer dans la compétition intercaste. Il y eut bien ceux qui ont condamné le dit système (ils furent nombreux parmi les modernes et contemporains, sans parler des condamnations ignorantes des Européens), mais finalement, par un biais ou un autre, toutes ces condamnations ou tentatives d'échapper aux castes l'ont simplement fait évoluer. Les sectes ou mouvements religieux qui voulaient s'adresser à tous comme les lingayāts (très présents au Karnataka) n'ont pas fait autrement. La discrimination positive adoptée depuis l'indépendance pour

remédier à certaines injustices, en a atténué certaines et créé d'autres, elle a développé de la rancœur et de l'espérance ; elle n'a pas, quoi qu'on en dise et parfois espéré, éliminé le système des castes.[525] Celui-ci s'est modernisé, adapté, mais il est toujours là comme en témoignent clairement, voire ostensiblement, les annonces matrimoniales. Conjuguer une éducation moderne avec les coutumes sociales et éthiques traditionnelles est un problème comme l'exprime très bien ce passage d'un (bon) roman contemporain :

> « - Il ne résultera rien de bon d'envoyer vos enfants dans une école chrétienne! Ils oublieront nos coutumes, ils risquent même de devenir chrétiens : vous savez comment ils sont, ces Pères! prophétisa-t-elle sombrement.
> - Laissez-les donc apprendre l'anglais correctement, répliqua Papa. Ça leur sera plus utile que de devenir de bons brahmanes. »[526]

Par ailleurs, puisque le système des castes est la forme sociale du brahmanisme tantrisé et de l'hindouisme, on ne peut ignorer leurs espérances religieuses : les idées de *karman*, de *saṃsāra* servent de cadre général à la justification et la pérennisation du système. Je suis né en fonction de ce que j'ai fait dans mes vies intérieures : on verra bien pour la prochaine.
In my community entend-on régulièrement dans les milieux éduqués indiens. Bien entendu, cette expression, plutôt positive en Europe, particulièrement en Grande-Bretagne, contraste avec l'emploi du mot 'caste' qui est toujours négatif alors que bien souvent il désigne la même chose : la *community* peut être le travestissement *politically correct* de la caste surtout quand on s'adresse à des étrangers.

Pour terminer, une fable extraite du recueil célèbre nommé *Hitopadeśa* 'L'enseignement utile'. La "morale", annoncée dès le début et dont la fable est une illustration, dit :

Ce qui est la nature de quelqu'un, il le surmonte très difficilement.
Si un chien était fait roi, ne rongerait-il pas une chaussure ?

C'est-à-dire que le chien, même roi, ne pourra s'empêcher de s'adonner aux activités propres à son espèce : ronger une chaussure en cuir ou un os. La fable, très connue et dont il existe plusieurs versions (notamment celle du *Pañcatantra*), raconte l'histoire d'un chacal tombé par inadvertance dans un pot d'indigo. S'en échappant, il revient tout bleu dans la forêt et décide d'utiliser cet accident à son avantage : il affirme qu'il doit cette couleur (*varṇa*) à l'action de la Déesse ; celle-ci l'a fait roi[527], explique-t-il, en versant sur lui la panacée. Reconnu comme roi par les chacals, puis via le même stratagème par tous les animaux de la forêt, tous les puissants, le tigre, le lion, l'ours, et les moins puissants, deviennent ses serviteurs. Tout irait bien s'il ne se mettait à snober les siens : il éloigne avec dédain les autres chacals de sa présence. Ils en sont tout dépités, mais un vieux chacal leur dit :

> « Ne soyez pas déprimés. Il ne connaît pas [son intérêt et] nous a écartés de son entourage, nous qui connaissons la politique et les points faibles : par cela même il périra. Car c'est trompés seulement par la couleur que le tigre, le lion, etc., sans reconnaître qu'il est un chacal, l'ont pris pour roi. Donc agissez de manière à ce que sa nature de chacal soit découverte. Pour ce faire, il faut procéder ainsi : lors de la réunion du soir, vous pousserez un grand hurlement à côté de lui, tous ensemble. Entendant ce hurlement, lui aussi poussera un cri.
>
> Car il est toujours très difficile de passer outre sa propre nature.
> Si un chien devenait roi, ne [continuerait-il] pas à ronger une chaussure ? /58/
>
> Dès lors, s'étant découvert par sa voix, il sera tué par le tigre.
> Et ayant procédé ainsi, cela se produisit [ainsi qu'il l'avait dit]. »

En effet, le chacal ne peut résister à sa nature et hurle donc avec ses frères de race. Le chacal perce derrière le roi bleu. La portée sociologique de la fable est encore accrue par le vocabulaire utilisé : c'est donc le nom même des classes qui sert à désigner la couleur (*varṇa*) tandis que celui de l'espèce est *jāti*, le nom ordinaire des castes. Le mot *jāti* 'naissance' en désignant typiquement une catégorie sociale à travers le nom d'une catégorie organique montre bien la confusion toute brahmanique de la nature et de la culture. Le chacal a réussi à changer sa couleur, mais sa naissance le rattrape. La faute du chacal ne tient pas à son ambition, mais de ne pas avoir associé sa fortune à ceux de son espèce naturelle : la sanskritisation ne saurait être un projet individuel. Comme souvent dans ses

fables, la crédulité est générale : on s'en moque et surtout on l'utilise. Les chacals et tous les autres animaux sont victimes d'un charlatan, car ils sont toujours prêts à voir dans ce qu'ils ne connaissent pas une intervention divine ou l'existence de quelque pouvoir merveilleux. Tous les textes de ce type font de la crédulité un des principaux leviers du pouvoir. La fable est conservatrice sur le plan social : on n'échappe pas à sa *jāti*, c'est-à-dire à son espèce, laquelle est de naissance.

Autres critères de différenciation sociale.

Jāti de fait et *varṇa* de droit ne sont pas et n'ont jamais été les seuls critères de différenciation sociale même si « la caste détermine toujours largement les relations sociales, au Kérala comme dans l'ensemble de l'Inde».[528] L'histoire des dynasties montre que l'on a toujours respecté le droit de conquête. Si Bābur et les Moghols sont des nobles à l'ascendance prestigieuse et toujours mise en avant (Bābur prétend descendre de Gengis Khan et des dieux célestes), certains sultans de Delhi sont d'origine servile (la "dynastie des esclaves"). De manière générale, **on a considéré que la fonction crée le statut**. Si Hayder Ali (vers 1720-1782) a moins de prestige que son contemporain le Nizam d'Hyderabad, c'est que simple soldat il n'est que depuis 1761 sultan de Mysore grâce à son habileté et à sa valeur de combattant. En revanche, Tipu Sultan (1749-1799), son fils et successeur, né fils de roi, lettré et soldat, acquiert un grand prestige dans sa lutte contre les Britanniques. **Dans tous les cas, les souverains sont rois de fait quelle que soit leur origine**. Les Guptas qui ne sont peut-être pas d'une noble ascendance mettent en valeur l'origine de la famille de leurs épouses et de toute façon ils sont les successeurs et les continuateurs de Rāma. Une habile politique de mariages, le recours aux mythes et les victoires militaires permettent rapidement de dorer tous les blasons. Il est certain que les Nāyakas du pays tamoul (16e-18e s.) sont d'abord des ambassadeurs śūdra de l'empereur de Vijayanagara ; cela ne les empêche pas de prendre le pouvoir à Tanjore, Sendi, Madurai et de devenir rois. La carrière militaire ne s'achève que rarement par une couronne ; en revanche, beaucoup de paysans, occasionnellement guerriers ont embrassé la carrière militaire, sont devenus soldats dans les armées des princes, etc. Il est possible que l'origine des clans guerriers des Rajputs, dont la vocation était un mode de vie associé à des valeurs guerrières (prouesse, virilité, générosité, sens de l'honneur etc.) soit plus humble que ne le disent les mythes fondateurs chantés par les bardes.[529]

Autre critère de différenciation sociale : la couleur de la peau.

Tout un chacun est à même de constater le racisme ordinaire à l'œuvre dans les sociétés indiennes. Il ne s'agit qu'en faible partie des conséquences de la théorie des races développée notamment au 19e siècle par les auteurs européens et reprise ensuite en Inde à propos des envahisseurs Ārya à la peau claire combattant les aborigènes à la peau sombre. Ce racisme intellectuel, très courant en Occident au 19e siècle et couplé avec l'usage lâche du mot 'race', ne touchait qu'en surface les sociétés indiennes. Du côté indien, il ne fait pas l'objet d'études systématiques. Dans les milieux intellectuels, on n'aime pas l'évoquer avec des étrangers. Les Occidentaux dont beaucoup des travaux consistent, en surface ou souterrainement, à dénoncer le système de caste, l'idéologie des *varṇa* et le sort des *dalits* sont muets sur la question. Les textes sanskrits ignorent la couleur de la peau, en dépit de l'instrumentalisation par certains contemporains des textes védiques : ils lisent *varṇa*, terme qui signifie aussi 'couleur', comme le signe que dans l'idéologie védique des *varṇa*, les Āryas blancs auraient dominé les Dasyus à la peau sombre.

Pourtant ce racisme lié à la couleur de la peau est très régulièrement attesté dans les romans et en constitue souvent un des ressorts : pour faire un bon mariage, la femme ou l'homme à la peau sombre se trouvent dans une position plus difficile que sa sœur ou son frère à la peau claire. Parmi tous les nombreux exemples littéraires, typiques sont les sentiments que Manju Kapur prête à l'héroïne de son roman *The Immigrant* quand elle franchit le contrôle de police à la frontière canadienne pour rejoindre son mari, un Canadien d'origine indienne. (*The Immigrant*, Faber and Faber, 2009 : 105-107.) L'idéal corporel montré dans la publicité télévisée et les films est celui d'Indiens à la peau claire, voire blanche, comme celui de l'actrice de Bollywood Katrina Kaif. La couleur de la peau est un des critères qui fonde instantanément le sentiment hiérarchique à l'échelle individuelle ou à celle de la caste. Pour réussir socialement, il faut être blanc et en payer le prix. La

dépigmentation chimique de la peau, l'usage de "crèmes éclaircissantes" et la chirurgie esthétique, sont massivement répandus.[530] Cela vaut pour les femmes dont la blancheur accroît la valeur au mariage et pour tous ceux, notamment les hommes, que tente l'ascension sociale. Les Indiens se sentent toujours un peu trop sombres vis-à-vis des Occidentaux blancs et regardent de haut les gens plus colorés (Indiens du sud, Africains, etc.). Le ressentiment des Indiens du sud, en général sombres de peau, vis-à-vis des Indiens du nord se nourrit en partie de cette situation. Gandhi cherchait à ce que les Indiens retrouvent l'estime de soi ; aujourd'hui l'estime de soi passe par la couleur de la peau et la rhinoplastie. N. Chaudhury qu'on nommait Brown Sahib, dans *The Continent of Circe*, souligne le tropisme de la culture hindoue envers la clarté de la peau.

Le dernier mot sur l'appréhension des sociétés indiennes vise à éclairer l'ensemble de ce qui précède. À part des milieux urbanisés et occidentalisés récemment et superficiellement, lesquels sont marginaux et ne sont représentatifs que d'eux-mêmes, l'individu a toujours une faible existence avec ses droits, son identité de personne, et sa vision autocentrée des choses. Qu'ils relèvent de la famille, de la caste, d'une communauté religieuse ou villageoise, etc., les Indiens d'aujourd'hui et leurs ancêtres, hindouistes ou non, se définissent non à l'intérieur de ces groupes, mais comme groupes. Nous peinons à nous représenter ces faits et la conception "holiste" de la société (expression de L. Dumont) qu'elle suppose. Notre appréhension individuelle des choses (avec la liberté, l'égalité, l'universalité des valeurs) est directement en porte à faux avec ce "holisme" indien. Cette faiblesse de la dimension individuelle des Indiens dans le monde (une tendance contraignante) est compensée par la possibilité de "renoncer" au monde : c'est là que, très fortement et très clairement, existe anciennement l'individu. Le fait a été bien mis en valeur par L. Dumont et, selon nous, c'est dans la perspective de cette naissance à l'individu renonçant que se comprend la société indienne (musulmans, chrétiens, sikhs, etc. compris).[531] Ce qui aujourd'hui semble certain c'est que les castes, dont les historiens, sociologues, etc. indiens[532] d'après guerre disaient que, résidus d'un passé révolu, elles allaient disparaître, qu'elles étaient l'objet obsessionnel du discours occidental néo-colonialiste, voire une construction du colonialisme (selon N. Dirks 2001), sont plus que jamais vivantes aujourd'hui ; personne n'irait parier de nos jours sur leur disparition prochaine. J. Nehru dans *The Discovery of India* notait que les castes « ont résisté non seulement au puissant impact du bouddhisme, à plusieurs siècles de pouvoir afghan [i.e. le sultanat de Delhi] et moghol et au développement de l'islam», mais aussi aux « efforts des très nombreux réformateurs hindouistes qui se sont élevés contre lui ». Il n'est pas étonnant si elles demeurent de plain-pied au sein de l'émergence de l'Inde comme puissance régionale et mondiale.

La conquête britannique (1750-1799)

Parce que la période moderne (19e et 20e siècle) est la plus informée, la mieux fournie en hommes concrets et visibles (Gandhi, Nehru, etc.), la plus proche des lecteurs, la place de l'histoire de ces deux siècles dans les livres est souvent surreprésentée et même surévaluée. Dans les ouvrages généraux, il n'est pas rare que ces deux siècles occupent le tiers du volume (cas de Kulke-Rothermund 1998, Robb 2002 et 2011, Wolpert 2004 et Meyer 2007 par exemple. Sur 604 pages de son Histoire du Bengale, N. Sen en consacre 348 aux années 1750-2000.

Avant les Britanniques, les Européens en Inde.

Pendant quelque deux siècles, depuis la découverte de la route maritime des Indes par les Portugais jusque vers 1740, la présence des Européens a un enjeu commercial. À cet égard, il s'agit de s'approprier "la route des Indes" et ses profits souvent considérables. Lorsque Vasco de Gama aborde les côtes du Kérala (1498), le commerce international indien vers l'ouest est tenu principalement par les marchands du Gujarāt et les marchands musulmans sur les côtes de l'Afrique. Les Portugais, très rapidement, fixent leur capitale économique à Goa en même temps qu'ils créent ou contrôlent sur les côtes africaines, indiennes, indonésiennes, chinoises et japonaises les principaux comptoirs du commerce international. **La mer est colonisée, mais pas les terres**.

En Inde et ailleurs cette entreprise commerciale[533] se double d'une volonté missionnaire. Des missions catholiques s'installent, rivales et intolérantes, servies par l'Inquisition qui, pendant quelque deux siècles, se fait connaître par sa férocité. Quand d'autres Européens ouvrent des comptoirs au 17e siècle, **la guerre économique se double d'une guerre religieuse**.

Jusqu'en 1740, on ne peut donc parler de colonisation. Les marchands européens ne s'immiscent que localement et sporadiquement dans les affaires intérieures indiennes ; dans les ports, ils viennent à la suite des autres qu'ils concurrencent (Arabes, Iraniens, Chinois, etc.). Le sous-continent est seulement traversé par quelques aventuriers. Les rājas hindous du sud ou les empereurs Moghols trouvent en eux d'utiles partenaires. L'intégration du Gujarāt et de son port Surat dans l'empire moghol (1572-73) fait de cette ville un lieu privilégié du commerce international. Les comptoirs sont de petits territoires parfois acquis par la force (Goa), le plus souvent négociés. C'est ainsi que les Anglais (1612), les Hollandais (1616) obtiennent l'autorisation d'ouvrir un comptoir à Surat. Le Bengale aussi, conquis en 1576 par Akbar et dont la richesse a toujours émerveillé les voyageurs (par exemple Bernier) est une autre porte des pays indiens. Les Portugais, les Hollandais, les Français (Chandernagor fondé en 1674 puis de nouveau en 1688), les Danois et enfin les Anglais s'y installent et payent des redevances au représentant local de l'empereur, le *nawāb* (nabab). En 1690, Job Charnock de l'*East Indian Company*, achète les droits sur trois villages dont Kalikata à l'est du bras occidental du Gange, l'Hoogly. Devenu Calcutta, il y fait ériger le Fort William où beaucoup d'artisans peuvent s'établir et s'abriter. Situé en aval des autres comptoirs et accessible à des navires de plus fort tonnage, le siège de la Compagnie devient au 19e siècle la capitale et le symbole de l'Inde britannique.

Durant toute cette période, si l'océan est aux Européens, c'est notamment à cause de l'absence d'une marine de guerre dans les royaumes indiens et, plus généralement, parce que la mer n'attire ni les rājas ni les sultans. Au début du seizième siècle, voulant chasser les Portugais, les marchands Gujarātis, les principaux organisateurs et bénéficiaires, avec les Bengalis, du commerce maritime indien au 15e siècle, doivent faire appel aux Égyptiens. La flotte égyptienne victorieuse à Chaul en 1508, est écrasée à Diu en 1509 : dorénavant l'Océan Indien est portugais pour un siècle malgré l'intervention, à plusieurs reprises (1531-38) de la flotte ottomane ; un empire maritime portugais est constitué formé de points d'appui maritimes sans profondeur territoriale et centré à Goa; les 'comptoirs' les plus imprtants étaient à Ormuz, Malacca, Macao, etc[534]. Au 17e siècle, l'océan est européen et le demeure jusqu'au 20e siècle. Jamais les Moghols ne se sont lancés sur mer. Les Portugais et les autres Européens disposent dès le début du 16e siècle d'une réelle supériorité en matière de navigation et d'armement ; ils vont encore la développer dans les siècles suivants.

Si l'entreprise portugaise relève des rois et des vice-rois (notamment Albuquerque, le véritable fondateur de Goa et de l'Estado da India), dans d'autres états européens soucieux de s'approprier une partie des juteux bénéfices du commerce international, les marchands passent par la création de *Compagnies*. Si entre celles-ci les différences structurelles sont nombreuses, elles ont comme objectif unique de confisquer une partie du commerce international à leur profit : leurs ennemis sont ceux qui successivement tiennent la place, d'abord les Portugais, puis les Hollandais, les Français et les Anglais. Encore faut-il apprendre à naviguer dans ces grands océans. En 1595-96, un premier aller-retour est réalisé par des marchands d'Amsterdam. Même si la *London East India Company* (= EIC) est fondée en 1600, ce sont les Provinces Unies, nouvellement séparées de l'Espagne, qui avec la *Verenigde Oost Indische Compagnie* (= VOIC) créée en 1602 concurrencent victorieusement les Portugais (et les Espagnols par ailleurs). Au 17e siècle, l'Océan Indien devient durablement un lieu de batailles navales européennes. Ce commerce n'est pas indépendant des guerres en Europe et celles-ci, à travers la guerre de course, ont des conséquences océaniques et indiennes (par exemple, le traité d'Aix la Chapelle, 1748). Le mouvement de création de compagnies ne cesse pas pendant les 17e et 18e siècles tandis que les comptoirs, dirigés localement, se multiplient. Après Surat (1612), les Britanniques s'établissent à Calcutta et Madras. Bombay devient britannique en 1661 car ce comptoir portugais, fait partie de la dot de la princesse Catherine de Bragance mariée à Charles II d'Angleterre. Jusqu'en 1740, la VOIC hollandaise occupe une position prépondérante dans le commerce des marchandises. Tous ces pays envoient des ambassadeurs auprès de la cour du Grand Moghol. L'historiographie indienne, toujours tournée vers l'Angleterre, retient celle de Sebastian Roe, ambassadeur de Sa Majesté Britannique en 1612. C'est le temps des diplomates mal rompus au faste et au usages indiens. Tavernier raconte sa honte devant la raideur culturelle des cinq *députez* de Louis XIV et de la Compagnie Française des Indes Orientales en 1665 et par la modestie des cadeaux offerts à Aurangzeb. Cela étant, les premiers navires français de la Compagnie accostent à Surat en 1667.

En Inde même, si au début, les compagnies se contentent de continuer ce qu'auparavant réalisaient les marchands gujarātis, arabes, etc., la quantité des importations venues d'Inde augmente considérablement. Cela a des répercussions ici et là : dès la fin du 17e une partie importante des activités (le textile notamment) est organisée en vue des commandes et des besoins européens. Dans les états européens, l'importation des tissus indiens n'est pas forcément bien vue par les artisans locaux : 1680 voit le saccage du siège londonien de l'EIC ; avant que la révolution industrielle en Angleterre du 19e siècle ne ruine les artisans indiens, les Indes sont florissantes et ruinent une partie des tissages en Europe. Jusqu'au début du 19e siècle, le mouvement séculaire et même millénaire de thésaurisation monétaire d'ouest en est se continue : les surplus d'or des Amériques, du Brésil au 18e siècle, finissent par s'entasser dans les pays indiens dont le commerce est bénéficiaire

Les guerres en Inde et la lutte franco-anglaise pour le contrôle du commerce.

La seconde période (1740-1799) est celle de la colonisation proprement dite. Le mot suggère à tort la présence de colons et de colonies. En réalité, Français et Britanniques sont très peu nombreux. Rien à voir avec les colons d'Amérique ou même d'Afrique du nord. Ce qui diffère avec la période précédente c'est que les représentants locaux des Compagnies interviennent dans la politique indienne en appuyant un roi ou un général contre un autre et en acquérant au nom de la compagnie le contrôle de vastes territoires. L'entreprise économique devient régalienne. Avant 1857, l'EIC et les autres Compagnies de commerce ont déjà des pratiques régaliennes : outre le contrôle des territoires, elles frappent monnaie ; des *pagoda*s en or (nom déjà utilisé par les empereurs de Vijayanagar) et des *fannam* en argent sont émis par la CFIO française, la VOIC hollandaise et l'EIC britannique. Même réduits aux cinq fameux comptoirs Pondichéry, etc., les Français continuent à émettre des roupies (après 1871, la Banque de l'Indochine émet des billets de banque libellés en roupies qui circulent parallèlement aux pièces britanniques). Par le traité de 1765, Shah Alam II afferme à l'EIC la levée des impôts au Bengale, Bihar et Orissa contre versement d'une rente perpétuelle rapidement remise en cause.

Cela ne se fait pas sans armée : celle-ci, peuplée de soldats indigènes (les cipayes, alias spahi), est encadrée, armée et surtout dirigée à l'européenne. C'est Dupleix qui invente la formule, rapidement

imitée par Clive. C'est moins la supériorité de l'armement que l'organisation de ces armées qui leur assure des victoires retentissantes : face aux quelque 50 000 (peut-être plus) Indiens conduits par le nawâb du Bengale Siraj-ud-daulah, 3 000 soldats (dont 800 Britanniques) remportent la bataille de Palasy alias Plassey (23 juin 1757) qui décide de la victoire anglaise au Bengale et s'avère finalement décisive en Inde ; elle se solde, dit-on, par la mort de 4 soldats britanniques, 9 blessés, 2 disparus, 15 cipayes tués et 36 blessés[535]. L'analyse détaillée du combat montre que le nawâb du Bengale (monté sur un éléphant) avait oublié les leçons de Bābur. Les intrigues dont les dirigeants sont les victimes, le manque de soutien de leurs proches, leur indétermination sont constantes : à Plassey Siraj-ud-daulah se bat contre les Britanniques tandis que les trois quarts de son armée trahissent, demeurent spectateurs du combat, puis se rallient aux Britanniques ; par ailleurs l'année précédente il avait laissé les Français, ses alliés naturels, se faire massacrer : le fort d'Orléans à Chandernagor avait été rasé sans intervention de sa part; autre inconséquence : après la prise du Fort Williams par ses troupes, il y nomme un gouverneur, retourne en vainqueur à Murshidabad sa capitale, mais son lieutenant, acheté par les Britanniques, rend le fort emporté de haute lutte par le nawâb. On peut multiplier les exemples d'inconséquences, d'indétermination, etc., y compris sur le champ de bataille.

Le contexte est favorable : la faiblesse politique des états indiens, la disparition de fait de l'empire moghol, font que les Indes sont au 18e siècle une terre de tous les possibles. Les deux sacs de Delhi en 1739 (par les troupes de Nader Shah d'Iran quand le 'trône du paon', un des symboles du pouvoir moghol, est emporté en Iran où il est démantelé après 1747[536]) et en 1757 par Ahmad Shah Durrani, souverain afghan, sont les signes du déclin des Moghols. Le nord-ouest de l'Inde est particulièrement ravagé et subit entre 1739 et 1769 quelque 11 invasions, principalement afghanes. Les guerres ont des dimensions évidemment politiques, mais aussi personnelles (chaque chef militaire cherche à se tailler un royaume), économiques (la recherche du butin est constante : 28 000 bêtes de somme emportent en Afghanistan le butin d'Ahmad Shah), ethniques et religieuses. Les anciens vaincus devenus vainqueurs se vengent : en janvier-mars 1757, tandis que Delhi est livrée au pillage généralisé, le pays des Jats est ravagé ; Agra, Mathurā, etc. subissent le sort de Delhi tandis que Ahmad Shah offre cinq roupies pour chaque tête d'hindou qu'on lui apporte. Il n'y a pas que les Européens pour se tailler des empires : Hayder Ali (1722-1784), père de Tipu Sultan, est un simple soldat ; intelligent et chanceux, il parvient à s'emparer du Mysore. Madhava Rao (alias Madhoji Sindhya) conquiert un royaume dans le Doab en organisant son armée à l'européenne avec des Européens. En l'occurrence avec le comte de Boigne. Grâce aux travaux de Lafont 1992 et 2002, on connaît surtout l'aventure des officiers français et italiens venus après Waterloo mettre leurs talents au service du roi sikh Ranjit Singh, un personnage que l'on appréhende notamment grâce à la *Correspondance* de V. Jacquemont. (Sur les sikhs en général, voir Matringe 2008).

Surtout Ahmad Shah Durrani (dont la dynastie règne en Afghanistan de 1747 à 1973), nouvel homme fort de l'Afghanistan, se bâtit un empire durable en Afghanistan, intervient dans l'Inde centrale (2e sac de Delhi en 1757), réprime la révolte des sikhs (sac d'Amritsar, leur ville sainte en 1759) et vainc la confédération marathe (3e bataille de Pānīpat, 1761). De même, à la fin du 18e siècle, l'extraordinaire Ranjit Singh (1780-1839) réussit à constituer un royaume sikh au Panjab et à tenir les Anglais à distance. Toutes les cartes sont redistribuées. L'échec de Śivājī et de ses fils conduit leurs ministres à s'emparer de la réalité du pouvoirs : une confédération marathe se constitue dont le maître est le *peshwa* dont la capitale est notamment à Pune (Poona). Vers 1750, ils constituent en Inde centrale la force la plus considérable. Certains aventuriers font des carrières extraordinaires comme René Madec (1736-1784) dont l'armée personnelle bataille en Inde du nord : parti pauvre à 11 ans, il devient nawāb (nabab) pour services rendus au Moghol, est anobli par Louis XVI et revient s'établir à Quimper.

Aucun des nouveaux venus indiens n'est capable militairement de résister aux Européens. L'étude en détail d'une bataille où les Britanniques sont engagés montre le décalage qui existe alors entre une armée organisée à l'européenne et une armée indienne. Par exemple, lors de la troisième guerre marathe (1818), la bataille de Koregaon (janvier 1818) près de Pune (Maharashtra) oppose les 500 hommes, principalement des intouchables Mahars commandés par le capitaine F. F. Staunton à 20 000 hommes à cheval et 8000 hommes de pied commandés par le *peshwa* Baji Rao II. Et ce fait

d'armes gagné par une armée minuscule décide du sort de la première force militaire autochtone! Incidemment, les nobles Marathes sont vaincus par des "intouchables" et la bataille est demeurée un motif de fierté à leurs yeux.
Alors que les Hollandais se limitent au commerce, F. Dupleix (1697-1763), entre 1740 et 1754, conquiert un empire pour la France dans le sud de l'Inde. Dupleix est une sorte de souverain qui vit au nom de la Compagnie et de la France comme un nabab. Mais mal soutenu par l'amiral La Bourdonnais et surtout par les marchands de Paris soucieux de rentabilité immédiate, il est finalement démis de ses fonction à la grande joie des Anglais et à la surprise des Indiens de Pondichéry. L'impéritie de ses successeurs et les aléas des guerres européennes (traité de Paris, 1763) laissent à la France cinq comptoirs (Pondichéry, Chandernagor, Karikal, Mahé, Yanaon), occupés par les Anglais pendant la période révolutionnaire et impériale, rendus à la France au traité de Vienne (1815) après avoir été démantelés. La présence française militaire se maintient pourtant en Inde jusqu'à la fin du 18e siècle. Tipu Sultan, la seule menace indigène que les Britanniques ont dû combattre et vaincre, est aidé par des soldats et des ingénieurs français[537] tandis que des officiers français et italiens organisent l'armée des rois sikhs du Panjab.
La facilité avec laquelle les Français, puis finalement les Anglais conquièrent les Indes, est évidemment surprenante. Beaucoup de facteurs matériels l'expliquent dont le moindre n'est pas la domination maritime des Anglais et des Français. L'équipement mental et intellectuel surtout fait défaut aux dirigeants indiens, notamment l'absence de vue mondiale. Qui sait dans la seconde moitié du 18e siècle que l'Inde n'est qu'une partie d'un conflit mondial qui oppose Anglais et Français ? Certainement les Anglais : Lord Cornwallis commande en Amérique, pas seulement à Yorktown, avant d'être envoyé comme gouverneur au Bengale (1786-93) d'où il lutte contre Tipu Sultan. Dans cette tâche, il est secondé par Richard Wellesley, aussi un de ses successeurs, formé militairement à Angers ; de 1796 à 1805, Wellesley a sous ses ordres ses deux frères cadets, dont Arthur futur duc de Wellington et vainqueur à Waterloo. Ces hommes se battent sur tous les fronts du monde. Et ils utilisent sans cesse une cartographie de plus en plus précise : la géographie et la cartographie, activités certes scientifiques, ont une portée fondamentalement impérialiste ; elles assurent le contrôle des terres et des hommes autant qu'une armée (cf. Edney 1997). En revanche, les souverains indiens ou leurs généraux ne voyagent pas, ne connaissent pas le monde, se battent à l'ancienne, inefficacement ; ils ne voient pas l'enjeu de la lutte. Pour eux, la carte du monde se confond avec les cosmologies puraniques et les mots anciens. Hayder Ali et surtout son fils Tipu Sultan (1749-1799 ; alias Tipu Sahib) sont des exceptions. Tipu, musulman, cultivé contrairement à son père, éduqué militairement par des officiers français, s'adresse régulièrement à la France, même devenue la République des citoyens, pour le seconder dans sa lutte, malgré sa haine des chrétiens qu'il persécute. Quand il est vaincu (tué dans sa forteresse de Śrīraṅgapatna = Seringapatam le 4 mai 1799), l'Angleterre a éliminé le seul souverain des Indes qui l'a comprise et donc réellement menacée. L'historiographie française a jusqu'à présent largement ignoré Tipu dont la carrière et la personne méritent autre chose que quelques lignes de Wikipedia ou du Mourre.
Le second facteur, lié au premier, tient au fait que les souverains indiens, ne voient pas plus l'Inde que le monde. Leur vision est régionale, familiale, clanique ; elle n'est ni nationale, ni religieuse, ni économique. Plutôt que de dire « Les Britanniques conquièrent l'Inde au 18e siècle », il est plus juste de dire qu'ils l'acquièrent avec des troupes très majoritairement indigènes. Les Britanniques (comme les Français avant eux) sont aidés militairement et financièrement par les rājas qui dès le 18e siècle collaborent avec eux en fonction de leurs intérêts personnels, une attitude qui perdure jusqu'en 1947 (et explique la dureté de Nehru à leur égard). Si Shah Alam II (1728-1806) l'empereur devenu "roi de Delhi" signe en 1765 avec une facilité surprenante le *firman* qui de facto le destitue à l'est de son empire, c'est qu'il est surtout soucieux de la clause financière qui le confirme dans son train de vie. Politiquement et militairement jouet des événements, il est capable d'écrire aux Britanniques qu'il voit en eux son seul refuge... Il est vrai qu'autour de lui règnent divers "seigneurs de la guerre", le Marathe Mahadji Shindje, l'Afghan Ghulam Qadir Khan, etc. : ce dernier va tenir sa vengeance en faisant percer les yeux de l'empereur avec des aiguilles (oct. 1788). Cet aveuglement de l'empereur est un symbole significatif. Les haines et les vendettas familiales sont le seul horizon des leaders des pays indiens. Les campagnes militaires de Tipu constituent un autre exemple de la restriction

générale des esprits : Tipu a contre lui certes les troupes de Wellesley, mais surtout celles du Nizâm d'Hyderabad, l'argent du rāja local et l'appui de ceux que menace son expansionnisme. Car mieux vaut un Anglais à l'empire et rester roi chez soi. Ceux qui se battent contre les Anglais sont trahis par leur propre camp : c'est le cas lors de la bataille de Plassey (1757 ; lire ce que dit Sonnerat dans Deloche & Ly-Tio-Fane p. 150) ; c'est aussi le cas à Śrīraṅgapatna (1799). **Fait difficile à accepter par la fierté indienne et hindoue contemporaine : les rājas indiens ont aidé les Britanniques à s'emparer de l'Inde et le principal résistant était musulman**[538]..., mais le fait est qu'ils ne s'en sont pas aperçus sur le moment, occupés à régler leur petits comptes et à protéger ou accroître leurs pouvoirs régionaux. Quant aux soldats indigènes, on ne voit pas qu'ils aient jamais fait autre chose que d'obéir aux ordres de leurs chefs. Et Ahmad Shah Durrani, le *padishah* afghan et la principale des puissances militaires de ce temps, il n'est pas intervenu contre les Anglais et a refusé d'aider les Marathes.

La déchéance de fait des empereurs moghols n'est pas complète ; il aurait été facile d'abattre la dynastie laquelle durant les deux derniers tiers du 18e étale ses divisions et son impuissance. Alors que les grands Moghols sont tous des chefs militaires qui dirigent au péril de leur vie leurs armées, les empereurs du 18e siècle vivent dans les intrigues du palais et délèguent leur pouvoir à des généraux. Il n'empêche que vaincus et rendus à l'insignifiance militaire et territoriale, les empereurs demeurent des "fontaines d'autorité". Leurs vainqueurs (sauf les Afghans et les Sikhs) continuent à reconnaître le statut éminent de la personne du *padishah*. En 1857, c'est encore vers le *padishah* que se tournent les insurgés.

Les Français sont donc, sans le savoir, définitivement éliminés en 1761, car ils laissent passer leur chance quand elle se présente avec Hayder Ali et Tipu Sultan, tandis que les Hollandais limitent leur activité au commerce. Demeurent les Britanniques dirigés depuis Calcutta par **Robert Clive** (1725-1774), le vainqueur de Plassey et de Buxar (oct. 1764) ; il est l'âme de l'EIC au Bengale ; c'est lui qui confisque le pouvoir aux Moghols et organise une armée recrutée parmi les indigènes (beaucoup de musulmans) organisée à l'européenne. Le 12 août 1765, un firman de Shah Alam II, l'empereur Moghol, signé à Bénarès sous la tente de Clive, officialise le contrôle de l'EIC sur le Bengale, le Bihar et l'Orissa : en quelques années, Clive a répété ce que Dupleix avait fait dans le sud du continent. L'EIC, une société de particuliers, devient *de jure* souveraine du Bengale. C'est une situation inédite qu'une Compagnie de marchands contrôle un territoire plus grand que l'Angleterre! R. Clive a constitué un empire indien que l'EIC et l'Angleterre vont savoir garder et agrandir en transformant lentement des commerçants en administrateurs. Le successeur de R. Clive est **Warren Hastings** (1732-1818). Tout aussi entreprenant que son prédécesseur, il assume administrativement, politiquement, financièrement et juridiquement la mainmise britannique sur le Nord-Est et le Sud-Est des pays indiens. De 1773 à 1784, il est le premier gouverneur général des Indes, un poste politique dont l'étendue est réduite progressivement après lui. C'est Hastings qui organise la lutte contre Hayder Ali. De manière décisive, il encourage les employés de l'EIC à découvrir l'Inde ancienne ce qui entraîne la naissance de l'orientalisme indien ou indianisme. Des accusations de corruption le ramènent en Angleterre : comme Dupleix, comme Clive, il finit sa vie désavoué par son pays.

Les Britanniques bénéficient alors d'un contexte favorable. Au milieu du 18e siècle, la véritable puissance en Inde continentale n'est plus l'empire moghol, mais la confédération marathe. Après l'échec de Śivājī, ses successeurs médiocres ou incapables sont peu à peu remplacés par leur chef de guerre, le *peshwa* résidant à Poona (Pune). En 1749, la dynastie de Śivājī est définitivement écartée du pouvoir réel au profit de la dynastie du *peshwa*. Balaji Bajirao, déjà souverain de fait et grand chef de guerre, devient roi de droit ; dans la décennie 1750-1760, au moment où le combat fait rage entre Anglais et Français, la confédération marathe contrôle environ les deux tiers du pays. Or en 1761, la troisième et très sanglante bataille de Pānīpat (janvier 1761) voit la défaite des Marathes face aux Afghans de Aḥmad Shāh Durrani. Les Anglais vainqueurs des Français à la même époque trouvent donc devant eux une confédération marathe affaiblie et, après Pānīpat, bientôt divisée en de multiples petits " états " dont les souverains ont des ambitions personnelles opposées. La défaite française sanctionnée en 1763 (traité de Paris), l'affaiblissement opportun des Marathes et le refus

d'Aḥmad Shāh Durrani d'intervenir par la suite contre les Anglais facilitent grandement leur tâche. Tous ces dirigeants ne voient pas le danger : les Anglais leur apparaissent comme l'un des acteurs du jeu militaro-politique. Plusieurs chefs marathes du nord, principalement le *sindhia* à Gwalior, et aussi le *holkar* à Indore, le *bhonsla* de Berar, etc. affrontent les Anglais en ordre dispersé, dans la confusion générale propre à la fin du 18e siècle. Il faut trois guerres (dites " Guerres marathes " : 1775-1782, 1803-1805 et 1817-1819) pour que le *sindhia* perde ses possessions de la plaine du Gange, du Gujarāt (traité de Surji Arjungaon, déc. 1803) ; la défaite en 1817-1819 est acquise surtout par la diplomatie. En 1819, le *sindhia* garde sa seule principauté de Gwalior tandis que le *peshwa* de Poona est entièrement dépossédé.

La victoire britannique et le contrôle des Indes (1799-1857)

Avec la défaite de Tipu en 1799, la conquête de l'Inde est loin d'être achevée. Les Britanniques ne sont sous la menace des autres Européens, les Hollandais puis les Français, que jusqu'à leurs victoires navales d'Aboukir (1798) et Trafalgar (1805). Ensuite, **les Français, actifs en Inde jusqu'au second traité de Paris (1814) sont des colonisateurs devenus colonisés** : leur regard sur l'Inde change entre 1754 (rappel de Dupleix) et 1954 (cession de Pondichéry, etc. à l'Inde, tandis que Chandernagor était déjà occupé par l'armée indienne depuis 1949).[539]
En fait, après la défaite navale de Napoléon, que *Rule Britannia*[540]. Ce chant patriotique datant de 1740, le début de la colonisation en Inde, célèbre la domination maritime de l'Angleterre. Il sert de véhicule à l'expression du chauvinisme britannique au 19e siècle quand l'Angleterre règne aussi sur les terres. En 2008, son exécution orchestrée accompagnée d'images anciennes remue encore les foules anglaises nostalgiques. Après 1805, l'Angleterre règne vraiment sur les mers et est donc sans rival dans les terres lointaines. Pourtant, en Inde l'expansion britannique n'a rien de systématique ou de préconçu. **Ce n'est qu'après 1857 que s'affirme une vision impériale : l'impérialisme de fait précède l'impérialisme idéologique.** À la fin du 18e siècle, les Anglais ne contrôlent que le Bengale-Bihar au nord, une mince bande de territoire sur la côte orientale et la présidence de Madras, i.e. une partie du Tamilnad et du Kérala. Ce n'est pas un quart du pays. Le reste c'est principalement la confédération marathe, le royaume sikh et les rajpoutes. L'empereur moghol devenu "roi de Delhi" règne de Delhi à Agra et n'est plus, politiquement, qu'un fantoche ; les Afghans n'interviennent pas et la confédération marathe, affaiblie après Pānīpat, est définitivement éliminée en 1818. Par ailleurs, de 1800 à 1857, la Compagnie marchande qui paye l'armée britannique entreprend, en fonction des circonstances, un lent grignotage des principautés indiennes, inventant toutes sortes de prétextes pour justifier ses interventions[541] et profitant de l'anarchie générale en Inde du nord et de la faiblesse des Moghols Shah Alam II (1760-1806), Akbar II (1806-1837) et Bahadur Shah II (1837-1858). Par exemple, après la mort du roi sikh Rañjit Singh en 1839, l'impéritie de ses successeurs et le fiasco afghan poussent les Anglais à intervenir au Panjab. La victoire est difficile, mais désormais, jusqu'en 1947, les Britanniques disposent au Panjab d'une base sûre ; elle ne leur fait jamais défaut : les soldats sikhs restent fidèles aux Britanniques pendant la mutinerie de 1857 et beaucoup d'entre eux participent aux deux guerres mondiales sous les couleurs britanniques. Les Britanniques, à partir du Bengale et de la capitale Calcutta interviennent dans toutes "les Indes". C'est ainsi que l'EIC intervient militairement contre le Népal ; le traité de Segauli (1816) officialise les pertes népalies : le Népal est amputé d'un tiers de son territoire à l'ouest. L'EIC (**et l'Inde qui plus tard n'a jamais renié les acquis de l'impérialisme britannique**) gagnent les terres situées à l'ouest de la rivière Mahakali jusqu'au Sutlej, à l'est de la Mecchi (la région de Darjeling) et le Terai de l'ouest (restitué en 1860). L'armée des Indes gagne aussi les mercenaires Gurkhas (une ethnie guerrière) que doit lui fournir le Népal[542] Eux aussi ne font jamais défaut jusqu'à aujourd'hui : sikhs et Gurkhas servent bien l'EIC en 1857-58 et l'Empire au-delà. À l'est, l'EIC intervient en Assam et en Birmanie. La guerre de 1823 se termine par la prise de contrôle de l'Assam et son annexion en 1838 tandis que la première guerre anglo-birmane (traité de Yandabo) est le prélude à l'annexion de toute la Birmanie (1852).[543] De même, l'état que le *shabdrong* du Bhoutan, Ngawang Namgyal (1594-1651), avait créé, se disloque aux 18e et 19e siècles. Dès 1772, les Britanniques interviennent aux confins nord du Bengale, appuyant un prétendant contre un autre. Ensuite, l'annexion de l'Assam (1841) conduit les Britanniques à vouloir s'emparer des *duars* 'les portes [de l'Himālaya]', c'est-à-dire le *terai* bhoutanais entre le Brahmapoutre et les premiers contreforts de l'Himalaya. La 'guerre des douars' (1864-1865) se termine par le traité de Sinchula (nov. 1865) où le Bhoutan reconnaît l'abandon des douars contre versement d'une somme de 50. 000 roupies (toujours versée me dit-on). La "liberté du commerce" leur permet d'intervenir dans les affaires intérieures du pays : en 1907, un roi est proclamé avec l'appui des Britanniques et en 1910 le petit royaume est placé sous protectorat britannique. Par ailleurs, les comptoirs hollandais puis danois de l'Inde continentale sont vendus à l'EIC (1839-1845).

Les guerres afghanes et birmanes.

Les Indes sont une des pièces maîtresses de la domination britannique laquelle est mondiale pendant le règne (1837-1901) de la reine Victoria qui est proclamée impératrice des Indes en 1876 (elle est *Kaisar-i Hind* selon un titre inventé de toutes pièces qui renoue avec la titulature d'un souverain Kouchan). La protection de leur empire conduit les Britanniques à intervenir à l'ouest (pour contrer la menace russe, largement fantasmée), à l'est (notamment pour contrer les Français soupçonnés de vouloir s'emparer de la Birmanie ou de la Thaïlande). En fait toutes les raisons sont bonnes pour justifier l'intervention des armées et de la diplomatie britannique. La carte politique du monde actuel en Asie du Sud et du sud-est est largement tributaire des constructions britanniques de cette époque. La protection des Indes conduit notamment les Britanniques à intervenir aux marges de leur positions indiennes. Cet expansionnisme dans tous les azimuts ne connaît pas que des victoires : au 19e siècle, craignant, de manière obsessionnelle, la mainmise russe sur l'Afghanistan, les Anglais y dépêchent un corps expéditionnaire entre 1838-1842. La défaite est cuisante : quelque 20000 soldats de l'Armée des Indes et des Britanniques (hommes et femmes) trouvent la mort dans la guérilla et une retraite hivernale. Selon la légende perpétuée par le tableau d'E. Butler intitulé *Remnants of an Army* déposé à la *Tate Gallery*, un seul soldat britannique a survécu à la retraite de Kābul. Même si l'image n'est pas historiquement exacte, elle dit bien l'ampleur d'un désastre qui ternit le prestige des Britanniques aux yeux des Indiens. On a dit, mais cela reste une hypothèse, que cela avait préparé la voie à la mutinerie de 1857. Cette guerre est suivie en 1878-80 et 1919-20 de deux autres épisodes militaires du *Great game* anglo-russe pour le contrôle de l'Afghanistan.
Aux trois guerres afghanes s'ajoutent trois guerres birmanes (*Anglo-Burmese wars*) qui se succèdent en 1824-26, 1852 et 1885. Sans que ces guerres menées par l'armée des Indes (et donc une très grande majorité de cipayes indiens) soient faciles, elles se terminent par l'annexion complète de la Birmanie. Tandis que les Français s'emparent de l'Indochine (1885), la Birmanie est intégrée à l'Empire des Indes, "cadeau pour la nouvelle année" offert à Victoria. Comme dans la péninsule indienne, la supériorité britannique dans la marine, les armes et l'organisation fait la différence.

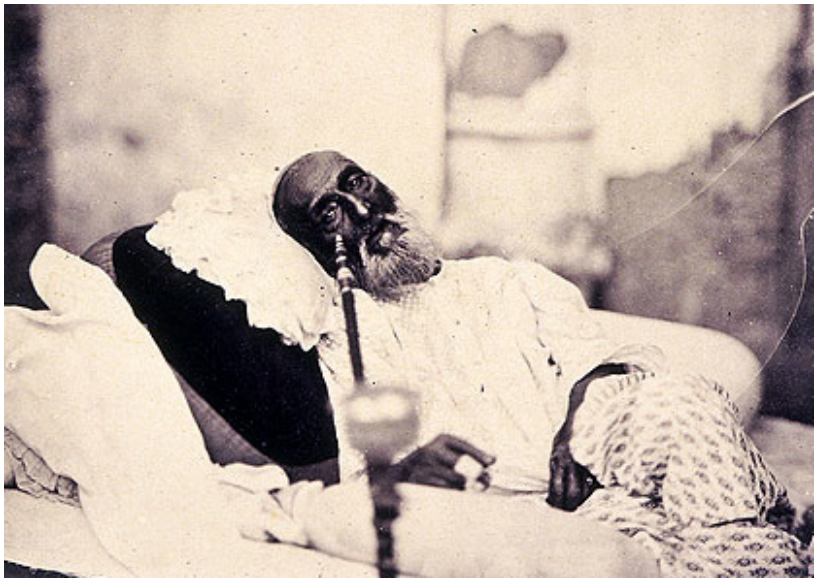
La faiblesse numérique des Anglais.
Tout cela est réalisé avec des Britanniques qui sont toujours très peu nombreux ; l'Inde n'est pas une colonie de peuplement et elle n'est pas militairement occupée. La population britannique est composée d'expatriés temporaires qui font là une partie de leur carrière administrative (différents postes dans l'EIC, plus tard le *Civil Service*) ou militaire. Vers 1830, ils sont quelque 40 000, dont environ 35 000 soldats. Vers 1900, alors que l'Inde compte environ 300 millions d'habitants, 150 000 Britanniques résident dans l'Empire des Indes dont environ 75 000 militaires. La grande majorité d'entre eux est regroupée dans quelques centres urbains et les garnisons. Beaucoup des habitants du pays n'ont jamais l'occasion de côtoyer les Britanniques qui restent entre eux, spécialement dans leurs clubs, et ne se mélangent pas, n'épousent plus les indigènes ; la tendance à la ségrégation (qui ne choque guère dans le pays des castes) s'accentue après 1857. Longtemps, cela n'empêche pas les colons d'avoir leur *bibi* (une maîtresse indigène). Avec l'ère victorienne, cet usage est moins toléré, mais se perpétue ; lors de l'indépendance, il y a quelque 150 000 Eurasiens (depuis 1825, ils ont leur propre club, l'*East Indian Club*). La présence britannique est numériquement comparable à celles des Moghols en Inde : une minorité infime contrôle et exploite le pays ; elle a le pouvoir parce que les dominés habituels admettent leur domination et que les dominateurs traditionnels, s'ils ne sont pas vaincus, sont achetés, à l'instar de Shah Alam II et des maharajas. Les Anglais sont une manière de caste dominante qui vivent à l'indienne jusque vers 1830.
Leur comportement ainsi que les valeurs qu'ils transmettent aux populations indigènes vont changer la donne et faire réagir les populations. Si l'affaiblissement et la disparition du pouvoir moghol ne sont pas dus à l'intervention des populations dominées, en revanche, la disparition du pouvoir britannique est en partie le fait des Indiens dominés.

La mutinerie de 1857-58 et la fin de l'EIC.
Les événements de 1857-58 ont été plus que la mutinerie décrite par les Anglais, mais beaucoup moins que la "première guerre d'indépendance" comme disent les historiens nationalistes indiens ou

hindous. Une partie (minoritaire) de l'armée se mutine et dans certaines régions du nord, la société fait cause commune avec l'armée des mutins. La révolte est violente, mais sans organisation, sans vrai but, sans perspective ; les mutins mettent leur espoir dans la restauration de l'empire Moghol incarné par Bahadur Shah II, grand amateur de cerfs-volants et de poésie. Or ce rétablissement, dérisoire et nostalgique, montre en négatif l'absence de chef et de cause auxquels se rallier. *Les joueurs d'échecs*, film de Satyajit Ray (1977), présente, sous un mode à la fois réaliste et poétique, les événements des années 1850 à Lucknow, la ville assiégée par les mutins ; il montre bien "la décadence ou l'aveuglement ou l'impuissance d'une culture indienne musulmane du 19e siècle, arrivée au bout de ses possibilités : une culture dont les dirigeants jouent aux échecs et s'occupent d'affaires insignifiantes, alors que leurs territoires (et leurs peuples) sont en train de passer sous la domination étrangère." (Naipaul). L'Inde qui fait vibrer les cœurs devient une réalité seulement à l'extrême fin du 19e siècle. En 1857, on ne regarde encore qu'en arrière : c'est une vieille Inde qui se révolte. La signification des faits est difficile à établir à long terme ; il est clair qu'ils ont frappé les esprits aussi bien ceux des Indiens que des Britanniques en Inde et en Grande-Bretagne dans la seconde moitié du 19e siècle.
En 1857, l'armée comprend trois corps différents dépendant de Calcutta (pour la moitié), Bombay et Madras. En tout, quelque 240 000 'cipayes' (les soldats indigènes) encadrés par 30 000 Britanniques ; à cela s'ajoutent quelques unités britanniques homogènes, environ 15 000 hommes. L'armée de cipayes a longtemps été un débouché prestigieux pour les cadets de familles. C'est le cas de l'armée du Bengale qui recrute parmi des sikhs du Panjab, des Rajpoutes hindous ainsi que des musulmans Pathans et des brahmanes de l'Oudh (la partie centrale de l'actuel Uttar-Pradesh). La présence de brahmanes dans l'armée montre la diversité de cette classe sociale et combien, dans les faits, elle pouvait à toute époque, être éloignée du mode de vie décrit par le *Code de Manou.* Cette armée aux multiples confessions est sensible à la dégradation de son statut au milieu du siècle, notamment provoquée par le changement d'attitude de son encadrement. Dorénavant attirés par le *Civil Service*, les meilleurs des Britanniques se détournent de l'armée. On est loin de l'époque où elle était commandée par les directeurs de la EIC poussant ses employés à connaître la littérature ancienne! Brimades et injustices se multiplient. Mais le moteur de la mutinerie, sans parler de la révolte que cette mutinerie suscite, n'est pas là.

La violence et la rapidité du changement introduits par les Britanniques dans le Bengale et le Bihar depuis 1765, puis dans la plaine du Gange confisquée aux Marathes en 1818 jouent un rôle important. Le *Settlement Act* de 1770 a introduit deux changement majeurs qui n'ont pas cessé aux 19e et 20e siècles de ravager les sociétés traditionnelles :
a) **l'adoption de la propriété privée** a ruiné les tenures traditionnelles (à multiples ayant droits sur les terres). Les nouveaux propriétaires exclusifs se sont tournés vers des individus isolés pour exiger le paiement de leurs droits.
b) **la généralisation de l'économie monétaire** conduit tous ceux qui y échappaient jusque-là à devoir se louer, à s'endetter. Ce sont ces faits qui amènent à la révolte tribale (les Santal) des années 1854-55 qui est à la fois anti-britannique et anti-hindoue (les usuriers sont souvent hindous).
De même les Britanniques, pour diverses raisons, s'en prennent aux autorités traditionnelles : ils décident que le successeur de Bahadur Shah II ne sera plus qu'un prince (et que sa rente sera réduite en conséquence). Ils refusent d'accorder à Nana Sahib, fils adoptif du *peshwa* marathe, le titre et la pension de son père. Il adoptent la doctrine du *lapse* selon laquelle un état sans héritier ou considéré comme mal géré doit revenir à l'EIC. C'est en alléguant cette doctrine que l'état princier de Kittur tombe sous le contrôle de l'EIC en 1824. En pratique, cela prive des souverains de leurs royaumes et les populations de leur roi (Sâtârâ en 1848, Jhansi en 1853 et Nâgpur en 1854). Il s'agit aussi d'une politique générale dont la rentabilité économique passe par la dégradation des autorités traditionnelles. Le mécontentement n'est pourtant pas général. Beaucoup de nouveaux acteurs économiques profitent directement de la nouvelle donne et sont attachés au pouvoir britannique dont ils sont les relais. Les Britanniques recrutent et une nouvelle classe émerge attachée à leur présence. Beaucoup de ces recrues vont devenir des nationalistes quand il va s'avérer que les

Anglais ne reconnaissent pas leur statut et veulent les confiner dans des rôles subalternes. C'est par exemple le cas de la famille Nehru.
Tout cela conduit à un soulèvement qui, sans valoir pour l'Inde tout entière, est général dans certaines régions comme l'Oudh. Grands propriétaires, paysannerie, armée mutinée, hindous et musulmans, ont dans certains districts participé en masse : localement, il y a bien à la fois une mutinerie et une révolte sociale de grande ampleur. La détermination des révoltés est indiscutable : ils ont continué le combat jusqu'au bout et beaucoup ont préféré la mort ou l'exil au Népal plutôt que de se rendre.



Cette photographie (prise après le jugement de 1858) dit bien la décadence moghole. Bahadur Shah II est pourtant le descendant de Gengis Khan, Tamerlan, Bābur, Akbar etc. C'est ce pauvre homme, riche du passé de ses ancêtres, que les mutins choisissent comme chef. Quand il se rend avec sa famille aux Anglais, ses fils sont immédiatement exécutés tandis qu'il est exilé à Rangoon où il meurt en 1862. En exil, le grand poète continue à écrire :

Je suis la lumière que nul œil ne voit
Le baume de nul cœur
Je ne suis utile à personne
Une poignée de poussière, voilà tout.

Bahadur Shah ne peut que mal satisfaire les hindous, mécontenter les sikhs que les Moghols ont systématiquement combattus et persécutés, susciter la méfiance des chiites qui n'estiment pas des souverains réputés sunnites. Le soulèvement n'est pas de nature nationale, encore moins nationaliste : l'idée d'une nation indienne n'existe pas encore. Bien que les dispositions économiques et fiscales mises en place par les Britanniques aient leur rôle, le ressort le plus puissant du soulèvement contre les *Firinghi* (les étrangers) tient à ce qu'ils mettent en cause un ordre social et religieux auquel tous sont attachés. **Le ressort principal de la révolte est donc culturel et religieux** : les Britanniques qui pouvaient être de nouveaux Moghols apparaissent comme ceux qui cassent les sociétés. La graisse de porc ou de bœuf utilisée pour les cartouches qu'il fallait déchirer avec les dents est l'élément déclencheur de la rébellion. Le fait est anecdotique, mais il est exemplaire de la politique vexatoire des Anglais. Même si en février 1857, de nouvelles cartouches à la cire d'abeille, sont introduites dans l'armée, la rumeur persiste. L'absence de dialogue entre les uns et les autres a permis la multiplication des rumeurs : on a prêté aux Anglais la volonté de convertir tout le monde au christianisme. Les hindous convertis au christianisme sont tués à Delhi et Lucknow) et l'activité des missionnaires au domaine contrôlé par les Britanniques, sans être efficace, pouvait donner cette impression. W. Russell, le reporter du *Times* en 1858-59, mentionne cette volonté de conversion de la part d'Européens persuadés que la religion des Indiens est la cause ultime de leur apathie générale

aussi bien que de leur révolte. La plume libre et acérée de Horace de Viel Castel permet de voir comment les contemporains français de la Rébellion ont depuis Paris diversement vécu, avec un grand intérêt, la "guerre indienne" menée par l'Angleterre honnie et enviée.[544]

L'Empire britannique en Inde (1857-1947).

Le *Raj* en majesté dure de 1857 à 1914. En Inde il comprend les territoires directement contrôlés par les Britanniques, par l'EIC puis par la Couronne après 1857 ; par ailleurs, il y a les états princiers, dont certains sont fort vastes et riches (Mysore, Cachemire), d'autres minuscules. En droit indépendants, les princes sont sans politique extérieure et ce qu'ils font à l'intérieur de leur principauté est étroitement contrôlé par les résidents britanniques. La guerre de 1857-58 montre l'incapacité où les commerçants de l'EIC étaient de gouverner un grand territoire. Dès 1858, l'EIC est dissoute, le gouvernement de l'Inde passe à la Couronne Britannique tandis que l'empereur moghol est déposé. En 1876, Disraëli fait proclamer Victoria comme Impératrice des Indes ce qui donne lieu en 1877 à de fastueuses cérémonies en Inde. Dorénavant sujets, les Indiens naissent à l'Inde, plus qu'avant, en devant se soumettre à une domination sentie comme étrangère ; celle-ci se généralise et la Couronne intervient dans tous les domaines : politique, économique, juridique, culturel, religieux. Les Britanniques s'appuient, plus qu'auparavant, sur les princes (les "maharajas") et aussi sur les grands propriétaires terriens. C'est le temps des grandes parades où l'Empire se donne en spectacle. Avant 1914, la venue des princes et rois de Grande-Bretagne est l'occasion de montrer aux Indiens la toute-puissance britannique. Sur place, le pouvoir est détenu par un vice-roi nommé par le gouvernement de Londres ; il réside à Calcutta jusqu'en 1911, puis à Delhi où l'architecte Sir Edwin Lutyens (1869-1944) construit une nouvelle capitale moderne. Le vice-roi est assisté d'un conseil nommé dont la composition évolue avec le temps. Parmi toutes les réformes, celle de 1919 est importante car elle transfère des compétences aux provinces et préfigure le caractère fédéral de l'Union Indienne (constitution de 1950).

Après 1857, la séparation entre Britanniques et Indiens s'accentue ; les Indiens, même cultivés et éduqués à l'occidentale, sont écartés de tous les postes de commandement et de contrôle. Même si l'*Indian Civil Service*, officiellement créé en 1861, est ouvert à tous, Indiens compris, son accès est de facto limité par l'examen que les candidats doivent passer en Angleterre. Au total, la coupure entre Britanniques et Indiens s'accroît avec le temps. Si Rammohun Roy est bien reçu dans la bonne société aristocratique de Londres vers 1830, déjà à Calcutta, il n'est pas fréquentable sur un pied d'égalité. Cette situation est évidemment mal ressentie par les Indiens cultivés à l'occidentale : c'est ce qui motive la révolte de M. Gandhi en Afrique du Sud.

L'impérialisme britannique.

L'armée des Indes est la force de frappe de l'impérialisme britannique dans le monde entier. C'est elle qui est envoyée sur tous les fronts asiatiques, africains et même européens, en Malaysie, en Égypte pour réprimer le soulèvement mahdiste, en Chine contre les Boxers, en Afrique du Sud pendant la Guerre des Boers, en Irak et en France pendant la première guerre mondiale (en Flandres en 1915)[545], etc. Tout cela est payé par les contribuables du *Raj* : en 1904, H. Kitchener commande l'*Indian Army* 'Armée des Indes' (environ 180 000 indigènes) et la *British Army in India* (env. 100 000 Britanniques). Cette armée absorbe plus de la moitié des recettes fiscales de la colonie. C'est l'Inde qui paye l'expansionnisme britannique en même temps qu'elle enrichit le petit milieu colonisateur et les compagnies marchandes. C'est la raison pour laquelle elle est considérée avec tant d'attention par Londres.

Sur place, les Anglais auraient pu, comme les Moghols, être seulement une caste militaire dominante confisquant à leur profit une partie des biens et des services produits par la population dominée. Cela, ils le sont peut-être à l'origine quand, comme Dupleix, les dirigeants de l'EIC vivent comme des nawâbs. Mais l'Inde n'est pas leur pays ; elle est une colonie d'exploitation. **L'*East India Company* puis la Couronne britannique veulent que l'Inde soit une entreprise qui rapporte**. Clive n'est pas simplement un conquérant : c'est un homme d'affaires qui exploite le Bengale. Même W. Jones, le traducteur de *Śakuntalā* et le créateur de l'*Asiatic Society* à Calcutta, dont les mots sur la beauté du sanskrit sont répétés depuis deux siècles[546], n'est pas seulement un érudit : il vient en

Inde résolu à faire fortune, à accumuler 30 000 livres et à repartir au pays ; son séjour de 11 ans lui permet bien de faire fortune, mais il meurt juste avant son retour (sa tombe est à Calcutta) et c'est son épouse qui peut en profiter en Angleterre. Car à la différence des Moghols qui consomment sur place ce qu'ils confisquent et qui, ce faisant, alimentent l'économie du pays, les Britanniques exploitent et exportent en Angleterre une grande partie de ce qu'ils extorquent aux vaincus, notamment via une énorme ponction fiscale. Ils exportent donc leurs profits : s'ils construisent des châteaux, c'est en Écosse. Le commerce fortement déséquilibré draine plus que le surplus des richesses produites par le pays. **Le flot des richesses, pour la première fois dans l'histoire, s'écoule de l'Inde vers l'ouest**.[547] Économiquement, jusque vers 1815, l'EIC achète sur place, notamment au Bengale, les luxueuses cotonnades qu'elle revend en Chine et en Europe : c'est en fait ce que faisaient toutes les compagnies marchandes depuis le 17e siècle. L'Inde est alors l'un des principaux ateliers textiles du monde et en profite. En plus, la conquête permet d'imposer aux paysans la culture de l'indigo, de l'opium (surtout après la guerre britannique en Chine qui permet après 1840 d'ouvrir largement le marché chinois), du sucre et d'acheter tout cela à un prix fixe et très bas. Cette production n'enrichit pas les producteurs, mais les propriétaires et les commerçants qui sont surtout Britanniques. Par ailleurs les Britanniques développent aussi une économie de plantation, principalement de café (Sri Laṅka avant 1865) et thé (Sikkim, Kérala), qui laisse des traces dans le paysage contemporain. Dans la seconde moitié du 19e siècle, des centaines de milliers d'Indiens sont enrôlés sur ces plantations et souvent réduits en esclavage pour dette. Ce système de travail forcé dure jusque vers 1930. La situation a beaucoup varié selon le lieu et l'époque : au Bengale, les *zamindars* leveurs de l'impôt moghol sont transformés en propriétaires de plein droit par les Britanniques qui espèrent (vainement) les faire devenir comme en Angleterre des *landlords*, i.e. des entrepreneurs capitalistes ; en pratique, l'état colonial va sans fin légiférer contre eux pour limiter les exactions de propriétaires devenus des tyranneaux. Dans le sud, où le village apparaît comme le propriétaire, la tendance est de transformer certains paysans riches en propriétaires de plein droit, tandis que d'autres se retrouvent fermiers ou métayers. Les jacqueries paysannes sont très nombreuses, motivées souvent par les charges fiscales trop lourdes, mal calculées, etc., parfois par le déclassement des autorités traditionnelles. La paysannerie ne trouve que rarement auprès des princes (surtout avant 1857), puis auprès du parti du Congrès au 20e siècle, des oreilles pour se faire entendre. En fait, la politique générale des Britanniques consiste à s'appuyer sur la classe princière et terrienne si bien que les déshérités manifestent leur désarroi économique, surtout à la fin du 19e siècle, par des fièvres sporadiques et désorganisées qui relèvent du maintien de l'ordre. La révolte des miséreux au Bengale entre 1859 et 1863 est la mieux connue parce que la présence britannique est plus forte et que les intellectuels bengalis (les *bhadra lok* 'les gens biens') la dénoncent en anglais. L'appauvrissement indien tient aussi à ce que toute la présence britannique est payée par la colonie : les salaires des officiers et des fonctionnaires, le développement des infrastructures (chemins de fer, canaux, routes), le remboursement de la dette etc. Il s'agit d'un désastre humain dont profitent les Britanniques en Inde et les milieux industriels en Grande-Bretagne. En 1874, un membre du *Brahmo Samaj* parle de boycotter les produits (notamment les cotonnades) venus de l'extérieur. Romesh Chander Dutt, un fonctionnaire de l'*Indian Civil Service*, s'en aperçoit dès 1874 et dans son *Economic History of India under Early British Rule* (1901), un livre qu'on peut lire sur Internet, il montre les conséquences de la structure de l'exploitation, sans remettre en cause le principe de la domination politique britannique.

Parallèlement, depuis 1750, il y a la révolution industrielle dont la Grande-Bretagne est l'initiatrice. Elle change peu à peu la donne ; le fait est surtout sensible quand revient la paix européenne après 1815. Les Indes, même si elles ne sont pas entièrement contrôlées politiquement, le sont économiquement. L'économie du pays devient tributaire de l'économie de la métropole ; elle lui fournit les matières premières agricoles (coton, jute, etc.) et doit acheter les produits (y compris les textiles) fabriqués en Angleterre. Et l'Angleterre première et longtemps seule économie industrielle du monde dispose de possibilités accrues. Le libre-échange obtenu par les industriels britanniques est parfaitement déséquilibré. Ils ont seuls les moyens de produire industriellement et d'exporter en Inde et ailleurs. Surtout après l'ouverture du canal de Suez (1869), la route des Indes qui s'achève à

Bombay, déjà la grande métropole économique, est la voie d'échanges déséquilibrés : en 1880, le charbon de Grande-Bretagne rendu à Bombay est moins cher que le charbon indien (extrait près de Calcutta). Le coton du Gujarāt est exporté en Angleterre d'où il revient sous forme de tissus vendus dans l'Inde entière avec le développement du chemin de fer. L'industrialisation de l'Inde est infime tandis que l'économie locale subit de plein fouet l'impact des produits industriels (notamment textiles) bon marché : les tissus sont désormais britanniques si le coton est indien. Quand au 20e siècle Gandhi prône le retour au rouet (ce n'est rien d'autre qu'un slogan qui n'a pas empêché de facto les Indiens de s'habiller avec des tissus d'usine) il manifeste symboliquement, mais efficacement, contre la misère ainsi créée. En 1947, les choses n'ont pas changé. L'Inde indépendante est un pays pauvre, dont l'industrie naissante est mal reliée aux besoins des populations.

> « Vers 1935, les neuf dixièmes des habitants de l'Inde vivent dans des villages qui n'ont pas changé depuis l'aube des temps. Dans l'Inde britannique (environ les trois quarts de la population) le fonctionnaire d'autorité le plus proche est le *district magistrate* qui a juridiction sur un million d'êtres, parfois plus. Le pays possède les outils de base de l'ère industrielle (chemins de fer, bureaux de poste et télégraphe, postes de police, écoles, perceptions, bureaux du cadastre, travaux publics), mais la pauvreté et l'analphabétisme mettent ces institutions hors de leur portée, sauf cas exceptionnels » (XXXX : 217)

La modernisation partielle a été réalisée dans le but de faciliter l'administration, le contrôle et l'exploitation du pays. Conformément à la vision des classes dirigeantes anglaises aussi bien qu'à celle des dirigeants traditionnels indiens, il est légitime, c'est-à-dire naturel et voulu par Dieu, que la richesse et le pouvoir reviennent à une minorité. Cet aspect des choses qui peut choquer au 21e siècle est accepté en Inde : la supériorité des Britanniques, leur racisme, leur sens de la hiérarchie ne peuvent gêner que l'infime minorité des Indiens qui se trouve déclassée ; et les Britanniques prennent soin d'accorder aux anciens dirigeants devenus leurs collaborateurs (les "maharajas") les honneurs dus à leur rang tandis que beaucoup continuent à rester immensément riches : en 1897 après que son palais a brûlé, le maharaja de Mysore le fait reconstruire et y introduit l'électricité qui permet l'illumination du palais et secondairement l'électrification de la ville : Mysore est la première ville d'Asie à être électrifiée. Quand une nouvelle minorité (les avocats, docteurs, etc.) acquiert le degré de compétence des Britanniques à l'extrême fin du 19e siècle, elle commence à manifester son mécontentement.

Le problème, mal perçu par les Britanniques, est d'abord économique : avant et surtout après 1857, la présence britannique et son mode d'exploitation épuisent le pays. La multiplication des disettes et des famines l'atteste. Les famines n'étaient pas inconnues avant 1857 (on en compte 14 entre les 11e et 17e siècles) ; leur nombre augmente au 19e siècle : entre 1857 et la fin du siècle, ce sont 25 famines majeures qui sévissent en Inde. Et cela continue au-delà, sur des bases différentes : la famine qui cause quelque 3 millions de morts au Bengale pendant les années 1943-44 est plus causée par l'impéritie administrative, le faible développement des transports et la guerre mondiale que par les intempéries. La dernière famine en Inde date de 1966 et depuis elles ont disparu alors que la population a été multipliée par trois en un siècle. Il faut compter aussi avec le sous-équipement sanitaire et les épidémies qui frappent régulièrement la population. En 1897, un brusque accès de peste bubonique tue la moitié de la population de Mysore. Les chiffres (jusqu'en 1940 la population indienne augmente au rythme moyen de croissance mondiale, moins vite qu'en Europe), les faits attestés par l'administration britannique, les récits des voyageurs, après 1850 la photographie et enfin les études scientifiques montrent la misère structurelle et l'appauvrissement conjoncturel de l'Inde : le *drain* 'écoulement' n'est pas un mythe nationaliste, mais un désastre national. Et la modernisation de l'Inde s'accompagne de l'individualisme économique, social, religieux, etc. qui dévalue culturellement tous les modes traditionnels.

À l'intérieur de ce nouveau pays, les Anglais reconnaissent et constituent deux communautés séparées et définies par la religion. D'un côté, il y a les musulmans, de l'autre les hindous. C'est à des fins de nomenclature qu'est alors inventé le terme *hindu* : pour l'anglais, l'hindou est l'autre des musulmans. La politique britannique n'a pas de cesse de séparer juridiquement, socialement les uns des autres. Parce qu'ils imaginent une société indienne où ce qu'ils pensent être la religion est au-dessus de tout, pour protéger ces communautés partiellement imaginaires, les Anglais ressuscitent

des textes anciens qu'à tort ils prennent pour des textes de loi généraux. Ils constituent alors un droit propre à chaque communauté et créent l'*Anglo-Hindu Law*[548] et l'*Anglo-Muhammadan Law*[549], deux textes bien éloignés en fait du pragmatisme des temps anciens où chaque cas était unique, où il n'y avait par principe aucune jurisprudence ni aucun code de loi : les *dharmaśāstra* sont en effet loin d'être des codes civils et c'est par abus de langage que A. Loiseleur Deslongchamps, son traducteur, a rendu *Mānavadharmaśāstra* par *Les Lois de Manou*.[550] Cette remarque ne vaut pas seulement pour ce texte : la notion même de loi est absente :

> « L'originalité du droit hindou (...) tient à ce que le droit n'y a pas de sources écrites propres. Ni la loi au sens législatif ni les décisions judiciaires ne contribuent à sa formation. Fait significatif : le riche vocabulaire du sanskrit ne contient pas de terme qui corresponde à notre droit (...) un ensemble de règles qui gouvernent actuellement et impérativement les hommes dans un milieu et à une époque donnés. »[551]

Comment une loi pourrait-elle et devrait-elle s'appliquer à une situation toujours considérée comme contextuelle et où interviennent des statuts variables, dans une " société sans législation " (Lingat) où l'absence de la légalité est comblée par celle d'autorité ? Ce *Mānavadharmaśāstra* qui était un code brahmanique (c'est-à-dire destiné aux brahmanes et secondairement aux rois) est au 19e siècle érigé comme code de loi valant universellement pour tous les hindous. On change donc la nature du texte et sa destination. Ironiquement au 20e siècle certains hindous nationalistes, face aux lois de l'état laïque, soutiennent ces vieux textes des brahmanes s'en s'apercevoir qu'ils adoptent là la conception britannique des choses. **La partition des sociétés indiennes en deux communautés, régies par des lois différentes et rapidement opposées et dressées l'une contre l'autre, a préparé la partition de 1947**. Cela n'a pu se faire que parce que les Indiens eux-mêmes ont accepté ce découpage.

L'invention et la représentions britannique des Indes et des Indiens.

L'invention de l'Inde par les Britanniques et les Indiens est la grande affaire du 19e siècle.

Géographie et cartographie.
Au 19e siècle, les Britanniques, notamment en raison de leurs besoins d'administrer leur immense empire indien, ressentent d'abord le besoin de maîtriser le pays à travers l'adoption d'une nomenclature. C'est ainsi qu'après la conquête du Bengale (1760), ils adoptent le nom *hindustan* par lequel les Moghols désignaient les pays d'outre Indus. Les termes *India* (terme exporté en Europe par les Grecs) et *Hindustan* (terme persan adopté par les Moghols) sont lointainement dérivés de la prononciation persane du fleuve Sindhu (= l'Indus) et entrent alors en concurrence pour désigner géographiquement et politiquement les territoires conquis par les Britanniques en Asie du Sud. **Les Britanniques s'assurent du contrôle du pays en établissant sa géographie (notamment sa cartographie) et son histoire**. La nature scientifique de ces activités est intimement liée à leur projet colonialiste et impérialiste.
C'est ainsi qu'est réalisée la cartographie de l'Inde. « Cette étude des enquêtes (*survey*) et cartes que les Britanniques ont fait en et de l'Asie du Sud durant les premiers cent ans de leur prise de pouvoir est donc l'étude des conceptions de ce que l'Inde devait être. C'est l'étude de la manière dont les Britanniques se représentaient leur Inde. Je dis "leur" Inde parce qu'ils n'ont pas cartographié l'Inde "réelle". Ils ont cartographié l'Inde qu'ils percevaient et qu'ils gouvernaient. " (Edney 1997 : 2 ; rapide aperçu du sujet dans Assayag 2001 : 51-88). La triangulation de l'Inde, projetée dès 1799, aboutit par étapes à la création en 1870 de la *Survey of India*. Tout un travail de mesures est réalisé par les différents *Surveyor General of India* (le plus connu est G. Everest qui mesure la hauteur du Chomolungma[552]). La cartographie bureaucratique, surtout active entre 1860 et 1920, a une dimension proprement impériale et impérialiste. Elle a aussi une dimension fiscale. Cette activité transforme les souverainetés traditionnelles qui portent sur les hommes en souveraineté sur des territoires limités, bornés, cadastrés. Ce que les Britanniques nomment le "féodalisme oriental", une expression qui justifie leur intervention au nom de la modernité, consistait en des lieux de pouvoir fort (en général des villes), des routes défendues et des périphéries lâches, peu ou mal délimitées : l'espace ancien est discontinu, hétérogène au niveau social et peu limité. La notion de limite, sans être inconnue, est non linéaire : le souverain dont la prétention est souvent universelle dans son principe, règne sur des communautés qui s'interpénètrent et ne sont pas vis-à-vis de lui dans un rapport univoque. Une communauté a plusieurs souverains et entretient des rapports différents avec les autres communautés et les différents pouvoirs intermédiaires. C'est donc une révolution que réalisent les Britanniques en constituant un espace géographique continu, homogène et clairement limité ; cet espace uniforme prélude à la constitution d'un espace social homogène où l'on ne distingue plus entre les citoyens. Encore aujourd'hui, cette révolution sociale n'est pas achevée, si elle l'est un jour. Les Britanniques imposent aussi leur propre système de mesure universel (*feet, yards, miles* etc.) tandis que les Français avaient essayé le mètre. L'entreprise de bornage interne porte aussi sur les limites externes, à savoir les frontières dont l'établissement est discuté ainsi que les lieux de passage. La cartographie surtout est le fer de lance du contrôle administratif, politique et économique du pays. C'est elle qui permet au 19e siècle la constitution du vaste réseau de chemin de fer et les victoires militaires.

La découverte des langues et des inscriptions : l'invention de l'histoire indienne.
Sous l'impulsion de Warren Hastings, donc dès les années 1770, des institutions sont créées dont l'objectif est la connaissance de l'Inde ancienne. C'est William Jones (1746-1794) qui fonde l'*Asiatic Society* et fait connaître en Europe les textes sanskrits avec les premières traductions en anglais. Il initie les travaux d'épigraphie, d'archéologie, de numismatique et de philologie, les quatre sciences fondatrices de l'histoire de l'Inde ancienne. Les traductions de la *Bhagavadgītā* et du *Hitopadeśa* (Ch.

Wilkins, avec une préface de W. Hastings), de *Śakuntalā,* du *Gīta-Govinda* par W. Jones, entre 1783 et 1789 ont un grand retentissement en Europe, par exemple auprès de Goethe. Plus importante en Inde comme en Europe est la traduction des *Institutes of Indian Law*, en fait des "Lois de Manu" par W. Jones (1794) ; ce texte sert de référence quand il va s'agir d'imaginer les lois propres à la communauté hindoue, une des inventions sociologiques britanniques. C'est principalement le monde indien qui subit l'impact de ces traductions : bientôt **les Indiens anglophones vont pouvoir lire les ouvrages des brahmanes alors que précédemment leur écoute était limitée à l'infime minorité des sanskritophones**, en fait les brahmanes. L'adoption et la diffusion de l'imprimerie en Inde au 19e siècle sont décisives[553] : **la formation de l'esprit national indien et hindou doit beaucoup à ce que les traductions des textes (sanskrits notamment) sont publiées sous forme de livres et peuvent ainsi être diffusées à grande échelle**. La fonction des manuscrits était de soutenir la mémoire des brahmanes : les textes étaient principalement dits. La fonction des traductions publiées est tout autre ainsi que leur public ; les textes dorénavant sont lus à leur seul niveau sémantique et cela a comme conséquence de valoriser leur dimension doctrinale. Les textes à faible contenu doctrinal sont handicapés à cet égard. La diffusion des livres permet la nationalisation de l'héritage brahmanique : le sanskrit est utilisé comme marqueur de l'identité hindoue et même indienne.

Si la découverte du sanskrit à la fin du 18e siècle est fondatrice, depuis la fin du 18e siècle, toutes les langues classiques en Inde (sanskrit, persan, arabe) et, grâce à William Carey les langues vernaculaires (d'abord le bengali et l'hindoustani) sont enseignées dans le College de Fort William. Une grammaire du bengali est composée et imprimée. Tout cela fait de Calcutta la capitale intellectuelle des Indes britanniques. À la fin du 19e, toutes les langues du passé indien sont répertoriées et étudiées par des philologues (souvent allemands). À une époque où la spécialisation des études est moindre qu'aujourd'hui, beaucoup de savants étendent leur travail à plusieurs langues indiennes anciennes (pāli, différents prākrits) ou modernes, oubliées ou en voie de disparition. Ce sont souvent les mêmes qui étudient les langues iraniennes (l'avestique[554], le vieux-perse, le persan) ou tibétaine[555]. Ainsi William Jones connaît-il l'arabe et le persan avant d'apprendre le sanskrit à Calcutta. Or la connaissance du persan notamment donne accès aux élites musulmanes du pays, à une grande littérature poétique ancienne et surtout à la littérature historique en persan dont témoignent les huit volumes de traductions dus à H. Elliot et J. Dowson (*The History of India as Told by his Own Historians* publiés en 1866-77). Si la découverte du sanskrit fonde la grammaire comparée, la linguistique, etc., la connaissance du persan fonde l'histoire de l'Inde du second millénaire.

Dans cette perspective, on rédige des dictionnaires[556] et des grammaires du sanskrit et peu à peu pour toutes les langues indiennes ou apparentées, anciennes et modernes. Avec cette résurrection des langues anciennes, c'est tout le riche passé des Indes (pas seulement brahmaniques) qui émerge de l'oubli ou d'une lente disparition. Par ailleurs, le travail de collection et de conservation des manuscrits, déjà commencé par des rājas, se généralise. On entreprend le catalogage et la description des manuscrits tandis que se constituent des bibliothèques de manuscrits.[557] Même si l'écrit n'a jamais eu en Inde la place qu'il occupait en Occident où depuis des siècles réflexion et écriture sont intimement liés, l'écrit était devenu indispensable à l'érudition traditionnelle alors que parallèlement beaucoup d'œuvres demeuraient confiées à la mémoire. La production des manuscrits ne cesse pas avant la fin du 19e siècle.

La recension des inscriptions est un autre travail gigantesque commencé vers 1830 et pas encore terminé aujourd'hui, car sans cesse on découvre de nouvelles inscriptions qui parfois remettent en question le savoir ancien. On connaît J. Prinsep (1799-1840) découvreur des " inscriptions d'Aśoka ", de leur script, et auteur de leurs premières traductions : il est, dit-on, le 'Champollion de la *brāhmī*', mais déchiffrer la *brāhmī* et les hiéroglyphes étaient des entreprises bien différentes. D'abord on n'a connu que le nom de règne du souverain, à savoir Piyamdassi '[le monarque] au regard amical' tandis que son identité demeurait inconnue. C'est en 1910 que ces inscriptions sont attribuées à Aśoka, l'empereur Maurya. En 1958, on découvre qu'Aśoka a fait graver sa propagande dharmique dans des langues non indiennes (en grec et en araméen) à destination des sujets parlant le grec et des langues iraniennes : c'est ainsi que peu à peu Aśoka et son empire émergent de l'oubli. De

grandes langues disparues (la gāndhārī, le tokharien etc.) sont retrouvées ; des parlers minuscules sont répertoriés et étudiés comme le burushaski. Seule la langue de la " civilisation de l'Indus " résiste aux efforts des linguistes.[558] Le travail portant sur les inscriptions a été fondamental pour écrire l'histoire ancienne des pays indiens, car les inscriptions, avec les monnaies, sont souvent les seuls documents disponibles.

Beaucoup de ces savants sont des érudits occasionnels : J. Prinsep est un marchand de l'EIC qui a aussi des responsabilités dans le gouvernement du Bengale ; il est un des responsables de la Monnaie au Bengale, des poids et mesures. Il est aussi architecte : à Bénarès il conçoit l'Hôtel des Monnaies et bâtit une église. C'est dans son loisir qu'il se consacre à la numismatique et à l'épigraphie, qu'il est le secrétaire de l'*Asiatic Society*. Dans le même domaine, J. F. Fleet (1847-1917) est en 1883 le premier *Epigraphist to Goverment of India* ; il réalise notamment *The Inscriptions of the Early Gupta Kings and their successors* (1889) formant le troisième volume du *Corpus Inscriptionarum Indicum*. Fleet est un bon exemple des savants du 19e siècle. Comme dit L. Finot dans sa nécrologie, c'est "après une longue et brillante carrière administrative dans l'Inde" qu'il se consacre à l'épigraphie. On peut multiplier les exemples. Beaucoup des savants qui découvrent et constituent l'Inde culturelle ont des responsabilités administratives, militaires, commerciales, religieuses dans l'Empire des Indes. Leur travail érudit est souvent soumis à des perspectives non scientifiques : la rédaction des deux dictionnaires de M. Monier-Williams vise à « permettre à ses compatriotes de poursuivre la conversion des habitants de l'Inde à la religion chrétienne ». Même ceux qui comme F. Müller déploient une activité inlassable à étudier des manuscrits etc. ont aussi une charge administrative ou politique. C'est en administrateurs et colonisateurs engagés qu'ils inventent l'Inde. La génération des savants spécifiques, des chercheurs d'université appartient plutôt au 20e siècle. Ces philologues n'échappent pas à l'histoire, quoi qu'ils en pensent : la lecture naturaliste des textes (celle de M. Müller, etc.) du 19e siècle précède celle structuraliste (par exemple de G. Dumézil, M. Biardeau); aujourd'hui, les grilles de lecture se sont multipliées : avec plus ou moins de bonheur et de pertinence, on sollicite naturellement la linguistique, mais aussi la psychanalyse
Récemment, les Indiens ont nationalisé l'invention britannique de l'Inde, décolonisé la lecture, inventé une histoire nationale ; scientifiquement l'intérêt envers les élites est passé aux *subaltern* 'les dominés' dont on découvre qu'ils ont aussi été des acteurs de l'histoire. Il est de bon ton aujourd'hui de souligner les faiblesses personnelles, les errements scientifiques, l'attitude colonialiste et les contraintes socio-religieuses qui pesaient sur les savants du 19e siècle. Ils étaient évidemment des hommes de leur temps et leurs limites sont indéniables : Fleet, seul, n'aurait pu mener à terme son travail colossal. Il lui fallut certainement l'aide de plusieurs pandits indigènes spécialistes du *kāvya* (la poésie érudite) et d'aides de toute nature. Leurs noms, leur existence même, il les passe sous silence : tel était le temps. Il est vrai que les indigènes se montraient à l'époque fort peu curieux de leur passé et ignoraient leur patrimoine artistique. Tous les observateurs, tel Victor Jacquemont en 1832, le soulignent. L'idée de patrimoine est récente même en Europe. *Aujourd'hui* on regrette que quelques paysans aient vendu pour une poignée de dollars des cloîtres qu'on retrouve au Cloister's de New York et on se lamente, mais à l'époque (début du 20e s.), ces monuments sont vandalisés et dispersés ; ils ne sont pas volés, mais vendus par leurs propriétaires qui ne leur attachent aucune valeur (marchande, artistique ou religieuse) et les utilisent comme étables. De même, les Indiens du 19e siècle, peut-être pour d'autres raisons, ne s'intéressent en rien à leurs monuments. Pierre Loti dans son *Inde, sans les Anglais*, pleine d'adjectifs, le remarque. Cela n'a guère changé aujourd'hui où bien des chefs d'œuvre sont rassemblés, entassés plutôt, dans des musées peu entretenus aux vitrines poussiéreuses. Quand on fréquente régulièrement certains sites restaurés, on constate qu'ils sont rapidement vandalisés par les visiteurs. Les musées, même les plus importants, sont généralement vides ou parcourus par les enfants des écoles qui défilent en rangs serrés. Ils prennent de la valeur parce que *nous* les regardons, qu'ils sont source d'argent touristique et surtout parce qu'ils sont des symboles nationaux de référence : comme le dit une affiche du musée de Bodhgaya, les œuvres d'art visent à « rendre les Indiens fiers de leur passé glorieux ».
Dans les ouvrages de sociologie des milieux indianistes européens qui se sont multipliés ces dernières années, la dénonciation de l'attitude colonialiste de beaucoup de savants, laquelle est

certaine, répétons le, est réalisée sans tenir compte du vide indien à cet égard. Tel qui dénonce l'amnésie philosophique dont les auteurs indiens seraient victimes en Occident semble ignorer que **les brahmanes n'ont *jamais* porté aucun intérêt à la culture des autres, y compris dans leur propre pays.** Au total, concernant les savants Occidentaux je reste surtout confondu par la multitude des talents, l'ampleur des travaux et aussi l'amour que beaucoup portaient au pays dont ils étudiaient les langues, les monuments, la culture tout en participant de la colonisation. Si l'Inde a frappé négativement Bābur et beaucoup de voyageurs occidentaux, elle a aussi beaucoup intéressé et frappé l'imagination jusqu'à aujourd'hui : des artistes comme Pasolini en administrent la preuve avec son récit *L'odore dell'India*.[559]

L'invention de l'Inde, grâce au développement des découvertes dans les sciences auxiliaires de l'histoire, permet finalement d'écrire des histoires régionales ou générales du pays. D'une particulière importance sont le déchiffrement des inscriptions d'Aśoka (à partir de 1837) et les fouilles entreprises après 1920 dans la vallée de l'Indus notamment par John Marshall et Mortimer Wheeler relayés par de bons archéologues indiens et pakistanais même si une partie du matériau archéologique avait déjà été transformée en ballast lors de la construction de la ligne Karachi-Lahore après 1850. En un siècle, à partir de presque rien, on constitue, évidemment avec des faiblesses, une science historique de l'Inde. La problématique est d'abord européenne : c'est le temps où K. Marx et M. Weber s'interrogent sur les raisons de l'absence du développement du capitalisme dans les pays asiatiques. Voilà la principale question à laquelle les historiens doivent répondre. Principalement fondée sur la philologie et l'histoire des textes présentés par les brahmanes - donc en ignorant ou sous-estimant les textes bouddhiques considérés comme d'un faible intérêt (et ignorés par les brahmanes) -, l'histoire des Indes vise à montrer comment la présence britannique a continué et dépassé celle des souverains Moghols. La première histoire de l'Inde publiée entre 1818 et 1823 est l'*History of British India* de James Mill (1773-1836), un officiel de l'EIC. L'ouvrage exerce une influence décisive sur la compréhension du passé indien en Angleterre et surtout auprès des administrateurs de l'EIC. *Textbook* du Haileybury College de 1805 à 1855 où l'EIC forme ses administrateurs, il insiste sur le caractère prétendument statique des sociétés indiennes et sur le despotisme politique propre à tous les royaumes indiens. Les brahmanes sont considérés comme les descendants directs des Aryas, les conquérants originels, tandis que les basses castes et les intouchables sont les descendants des indigènes vaincus, les Dasyus du Veda. Langue et race sont assimilées, l'évolution de l'une étant censée être parallèle à celle de l'autre. Cette idée, pourtant tôt dénoncée notamment par l'indianiste M. Müller (1823-1900), perdure jusqu'à aujourd'hui. Un siècle plus tard, l'*Oxford History of India* (1919), malgré son impérialisme ingénu, est un monument plusieurs fois réédité (jusqu'en 1981, avec des ajouts et des modifications). Dans les limites des hypothèses propres à cette démarche, notamment en fonction des illusions et des erreurs propres à toute démarche scientifique laquelle est progressive, les conclusions des historiens européens du 19e et du premier 20e siècles choquent la conscience nationale indienne. Les historiens indiens récents politiquement liés aux partis du nationalisme extrême comme le BJP considèrent que toute l'histoire de l'Inde rédigée par les scientifiques (dont certains sont dorénavant indiens) est fausse et qu'elle résulte d'une falsification volontaire visant à humilier les Indiens, à justifier la colonisation, et à asseoir la supériorité de l'Europe, etc. Plus modérés dans l'expression, les historiens indiens scientifiques relèvent - à juste titre - les limites de la vision coloniale et en étudient les modalités.[560]
Ils ne sont pas
La découverte des Indes historiques date surtout du 19e et de la première moitié du 20e siècle. Auparavant les « Indiens » ne s'intéressent pas à leur passé et les voyageurs européens vivent dans les villes du pouvoir des sultans et des rājas qui ne se sentent pas Indiens ; ils suivent principalement les routes commerciales. En revanche, au 19e siècle, on recherche, on redécouvre, parfois par hasard, les sites oubliés de l'Asie du Sud et du Sud-Est, on accède aux sites interdits. Certains de ces hommes sont des découvreurs opportunistes, d'autres souvent moins connus mettent leur vie scientifiquement au service des cultures et des monuments qu'ils découvrent ou qu'on leur confie. On connaît H. Mouhot qui a redécouvert le site d'Angkor (jamais abandonné par les Khmers en fait). Plus important est Louis Delaporte (1842-1925), le premier à faire connaître l'art

khmer en France après 1874 : c'est l'époque où les trésors khmers sont dédaignés et même refusés par les grands musées nationaux, dont le Louvre. Gabriel Jouveau-Dubreuil (1885-1945) est un marginal et un savant à la mode du 19e siècle ; il est plein d'intuitions fantasques et parfois fécondes : il découvre Pondichéry en 1909, la ville où sommeille un grand passé français et aussi une culture régionale qu'il se met à aimer ; c'est lui qui, en 1939, établit avec certitude le lien entre Pondichéry et l'Empire romain : il lui suffit de trouver dans un faubourg de Pondichéry une petite intaille portant sur sa face gravée l'effigie d'Auguste. Henri Marchal (1876-1970) est l'un des principaux sauveteurs du site d'Angkor. Joseph Hackin (1886-1941), le secrétaire de É. Guimet, est un des découvreurs de l'Afghanistan indien, notamment du trésor de Begram, la ville qui était peut-être la capitale d'été des empereurs Kouchans. Eux et bien d'autres ont donné leur vie aux Indes lointaines et finalement ont construit les musées Guimet et Cernuschi. De nos jours M. Postel et son épouse ont créé à Biarritz le magnifique Musée Asiatica que l'on ne connaît ni ne soutient suffisamment. Je ne cite que ceux qui relèvent de la science française, à une époque où les savoirs étaient beaucoup plus nationaux qu'aujourd'hui. En Inde continentale, des Britanniques tout aussi admirables ont alimenté le British Museum et l'Albert & Victoria Museum. Il y eut aussi des prédateurs, parfois célèbres comme A. Malraux ou A. Daniélou parmi les Français. Aujourd'hui les états mis en place après 1945 contrôlent plus ou moins bien la vente des antiquités, sauf dans leurs périodes de vacance. Si l'essentiel du musée de Pnom Penh a été sauvé des Khmers rouges, en revanche, le musée de Kaboul ne survit plus qu'à l'état photographique, même si quelques pièces ont pu être sauvées (Voir D. Darbois & F. Tissot, *Kaboul, le passé confisqué. Trésors du musée de Kaboul 1931-1965*). Dans l'Afghanistan, un pays où toutes les grandes cultures s'étaient frottées, le passé indien, et les autres passés non musulmans, ont été éradiqués et il ne subsiste plus que le présent que l'on connaît ; les pièces d'art, si elles n'ont pas été détruites, comme les Bouddhas de Bamiyan en mars 2001, ont disparu dans des collections privées.
Il demeure que c'est le labeur de ces hommes qui a rendu leur histoire à ces pays, assuré la connaissance scientifique et rendu possible nos émerveillements.

Compter et classer les hommes.
Une autre manière d'administrer et de gouverner l'empire a été de compter ses habitants. Précédé d'enquêtes démographiques dès 1801 dans certaines régions, le premier recensement général de la population de l'Empire des Indes a lieu en 1871-1872. À cette date, la population (y compris une partie de la Birmanie) se monte à 238 millions d'habitants et la densité est de 165 hab./**mile**^{2}, contre 422 en Angleterre et environ 150 en France. C'est évidemment une entreprise extraordinaire qui démontre la compétence de l'administration britannique ; depuis lors, elle est renouvelée aux années 1 de chaque décennie. Le *Census of India* fournit toujours des renseignements de première main sur le pays et la manière de le penser. Parce que la religion et la caste y sont déclarées, le recensement a un impact important dès 1872 ne serait-ce que parce qu'il réifie et fixe des catégories autrefois plus souples et moins présentes à la conscience : **la mesure a constamment influencé le mesuré**. Du côté indien, l'étiquetage a rigidifié les stratifications sociales et conscientisé les identités et les appartenances : moyen de gouverner pour les Britanniques puis pour les états issus de la partition, **le recensement est pour les Indiens un instrument de classement**. Les uns et les autres ont pu et ont dû se nommer, se compter et aussi quantifier leurs adversaires, nommer leurs ennemis. Le pourcentage d'hindous et de musulmans et l'évolution de ce pourcentage ont été et sont toujours très observés et l'objet d'inquiétudes multiples. Lorsque avant et surtout après l'indépendance, l'État organise une politique des quotas, s'annoncer comme relevant de telle ou telle caste se traduit par des (dés)avantages très concrets. Récemment, on a pu connaître exactement le ratio homme/femme dans chaque état et mesurer l'étendue de la sous-représentation des femmes dans les pays indiens, surtout dans le nord. Les principaux résultats du *Census of India*, désormais accessibles en ligne, sont l'objet en Inde de discussions passionnées.

L'Inde dans l'imaginaire européen.
L'invention scientifique de l'Inde est mélangée à l'imaginaire indien des Britanniques et des Européens. Cela vaut dès l'origine : si La Fontaine ignore son endettement envers le *Pañcatantra*

dont il tire l'essentiel de la thématique de ses fables (il n'en connaît que l'adaptation grecque d'Ésope), en revanche, F. Bernier est sans doute à l'origine de certaines fables de J. de La Fontaine, notamment « Le renard et les poulets d'Inde ».[561] Aux 18e et 19e siècles, les " turqueries " du grand siècle cèdent la place aux " indienneries ". L'Inde nourrit alors l'imaginaire des artistes, romanciers, journalistes, peintres, illustrateurs, etc. et inversement cet imaginaire oriente l'administration et l'invention du pays. On a pu étudier à quelles sources de pacotille intellectuelle, très présentes dans les journaux, les romans, etc., s'alimentaient les auteurs des livrets des *Pêcheurs de perles*, *Lakmé*, etc. Cela ne se fait pas sans ambiguïté : *Les Indes Galantes* sont américaines comme les " Indiens " des cow-boys, qui montrent l'étendue de l'emploi du mot *Inde* par les Européens. Une Inde imaginaire, alimentée par les très nombreux récits de voyage et les romans indiens, la peinture orientalisante, est présente chez les hommes de science et pénètre leur démarche scientifique ; elle vaut aussi chez les administrateurs du pays. Certaines hypothèses scientifiques de l'époque et toutes les représentations britanniques et européennes des Indes sont plus ou moins colorées par ces représentations. La vision britannique diffère d'ailleurs de la vision française (voir François-Denève etc. 2011) ou allemande (Maillard 2008). Il ne faut pas, me semble-t-il, sous-estimer l'impact de ces représentations notamment auprès des enfants devenus des adultes en charge du pays. Parmi les nombreux jugements extérieurs, on ne compte pas les condamnations vertueuses, parfois fondées sur de pures inventions. L'honnête Anquetil Duperron confesse[562] à propos de sa description de la *sati* : « Je n'ai pas assisté à cette cérémonie barbare quoique religieuse [...]. J'ai ajouté ce trait pour me délivrer des mille et une questions que l'on me faisoit sur les usages du pays ; en cela j'ai manqué à la vérité ». La condamnation la plus connue peut-être, au moins dans les pays francophones, est celle de Jules Verne dans *Le tour du monde en quatre-vingt jours* (1873), un roman au succès planétaire :

« Qu'est-ce qu'un sutty ? demanda-t-il.

-- Un sutty, monsieur Fogg, répondit le brigadier général, c'est un sacrifice humain, mais un sacrifice volontaire. Cette femme que vous venez de voir sera brûlée demain aux premières heures du jour.

-- Ah ! les gueux ! s'écria Passepartout, qui ne put retenir ce cri d'indignation.

-- Et ce cadavre ? demanda Mr. Fogg.

-- C'est celui du prince, son mari, répondit le guide, un rajah indépendant du Bundelkund.

-- Comment ! reprit Phileas Fogg, sans que sa voix trahît la moindre émotion, ces barbares coutumes subsistent encore dans l'Inde, et les Anglais n'ont pu les détruire ? »

L'illustration de L. Benett qui accompagne ce passage montre la princesse Aouda, une belle et jeune femme, conduite manifestement de force au bûcher, le cortège étant précédé de musiciens. La scène est censée se passer dans le Bundelkund, c'est-à-dire la région de Khajuraho et des temples d'amour où la forêt est sèche et clairsemée ; c'est proprement le *jāṅgala* dont nous avons fait, par contresens, notre jungle. Le graveur aussi a reproduit le contresens et nous montre une forêt humide de mousson aux arbres et lianes gigantesques, celle de la "jungle" de Kipling, bien différente du vrai *jāṅgala*. Dans la suite du récit, le bon Phileas mû par son cœur civilisé sauve l'infortunée victime de la barbarie, l'emmène dans son tour du monde et l'épouse à Londres, le pays par excellence de la civilisation. Jules Verne utilise son roman pour dénoncer la (mise à) mort des veuves (la *satī*, alias *sutty* ici) et, plus discrètement, le mariage d'enfants ou de toutes jeunes filles, mariage qu'on suppose arrangé. C'est toute la société indienne qui est associée à la barbarie laquelle vient justifier l'intervention britannique au nom de la modernité. L'art hindou ? Associé à l'idolâtrie, il suscite d'abord et longtemps la répulsion : « En droite ligne de la tradition médiévale, les dieux aux multiples bras, êtres mi-hommes mi-bêtes ou les images lascives restent d'abord considérés comme les manifestations nécessairement monstrueuses d'un paganisme idolâtre dont l'horreur est d'autant plus grande qu'il est toujours en pratique. » (Dagens 2005). Même Goethe, sensible à la beauté de la *Śakuntalā* de Kālidāsa, parle de « ces idoles monstrueuses odieuses à tout spectateur de bon goût ». L'érotisme très ostentatoire et présent sur de nombreux temples (pas seulement à Khajuraho) suscite le dégoût et le scandale. L'Inde musulmane est plus facile à comprendre : l'art musulman est une vieille connaissance en Europe.

Longtemps on pense que l'art indien est admirable dans la mesure où il vient de l'ouest : les colonnes dites d'Aśoka sont vues comme des imitations de l'art achéménide, la statuaire du Gandhāra est belle parce qu'elle reproduit les canons grecs ; les textes sanskrits sont intéressants en tant qu'indo-européens : plus les textes sont anciens, plus ils sont européens, meilleurs ils sont. L'Inde est vue comme une barbarie marginalement civilisée par l'ouest. Il faut attendre 1973 et une série d'articles de J. Irwin pour démontrer le caractère indien des colonnes d'Aśoka et de leur préhistoire : on les avait vues comme des importations et leur perfection comme étrangère. La banalisation de l'art indien, sensible après 1830, présente seulement des gravures policées (art indo-grec, art musulman, etc.) dans des *Albums* ou *Scrapbooks*. Par ailleurs, les Indes encore florissantes au 18e siècle, en partie à cause de la dégradation de la situation économique au 19e siècle, font place à l'Inde du diptyque " mystique et misère " caractéristique du 20e siècle ; Gandhi vient cristalliser cette imagerie. Plus tard, le cinéma et la bande dessinée (*Tintin au Tibet* notamment) remplacent puissamment le roman auprès des jeunes gens.

Le milieu du 19e siècle, notamment via la Grande Rébellion *alias* la "mutinerie" de 1857, a durablement changé les esprits en accentuant l'opposition entre Anglais et Indiens. Le milieu indophobe des Anglo-Indiens prend alors définitivement le pas sur le milieu indophile et orientaliste. Même si ce dernier survit mieux aujourd'hui par ses travaux philologiques, archéologiques, etc., en Inde même comme en Angleterre, le courant indophobe s'impose dans la lignée de Macaulay (1800-1859) qui avait exprimé le sentiment de supériorité des Anglais en Inde. La Grande Rébellion constitue le point d'inflexion, voire de rupture, à cet égard. Jusque-là beaucoup d'Européens voient les Indiens qu'ils inventent et découvrent comme des cousins. Cette idée qu'Anglais et Indiens relèvent de la même famille repose sur la découverte du sanskrit au 18e siècle. Les Européens voient dans le sanskrit la langue par excellence. La parenté des langues indo-européennes[563] (terme inventé en 1813 ; ses synonymes sont *indo-germanisch* en allemand, et aryen, aryan, arya, etc.) qui est indiscutable nourrit le sentiment que les locuteurs de ces langues sont parents. **On passe alors sans problème du cousinage des langues à celui des locuteurs**, une idée encore soutenue aujourd'hui, mais qu'on n'étaye pas scientifiquement. Le mot *ārya*, terme sanskrit (et dont existe un cousin très proche en iranien) qui, pour faire bref, désigne dans le Veda l'homme pieux dévot d'Indra, puis dans le brahmanisme les classes supérieures vouées héréditairement à dominer les autres, est inclusif à la manière dont l'emploie encore M. Monier-Williams en 1883 : les Āryas sont ou Anglais ou Indiens (voir ci-dessous). Les choses changent avec les événements de 1857-8. Si l'on en croit la presse anglaise de l'époque, ces événements sont vécus comme une trahison par les Britanniques de Grande-Bretagne qui vivent avec le mythe qu'ils sont en train d'aider leurs cousins indiens. On peut s'en rendre compte dans l'œuvre de William H. Russell (1820-1907), qui semble avoir été le seul reporter anglais à l'époque. Envoyé spécial du *Times*, déjà connu pour ses reportages pendant les guerres du Danemark et de Crimée, il envoie des lettres que publie *The Times* ; elles sont en fait extraites de son journal publié en 1860 sous le titre *My Diary in India in the Year 1858-9* (Mon Journal aux Indes durant l'année 1858-1859).[564] Son journal reflète bien la complexité des sentiments qui agitent les Britanniques à la veille de la guerre, au moment où l'impérialisme britannique devient conscient de lui-même : « Pourquoi sommes-nous là au fond ? » s'interroge-t-on à bord du navire qui croise vers Calcutta. « Parce que c'est la volonté du ciel, répond un gentleman, qui simultanément pense que l'unique dessein du ciel, pour ce qui le concerne, est qu'il réalise autant de roupies que possible, qu'il obtienne une pension et des titres d'obligation, pour quitter une fois pour toutes ce 'pays détestable'. » L'auteur, plutôt favorable aux *native people* (une attitude qui fait controverse ultérieurement), reste persuadé du caractère nécessaire de la présence britannique aux Indes.
L'émergence d'un nationalisme racial, puis raciste, dans la seconde moitié du 19e siècle en Angleterre fait que l'image des Indiens s'altère dans la conscience collective. Dorénavant s'impose le cliché d'une Inde statique et superstitieuse qui ne peut devoir son salut que de l'extérieur, de la civilisation supérieure qu'incarnent les Britanniques. Parallèlement, les Indiens sont présentés comme des hypocrites et des inférieurs, assurément des traîtres (cela suscite l'ironie de Viel Castel dans ses *Mémoires* du 11/09/1857). Les Indiens sont encore des cousins, mais des cousins abâtardis,

dégénérés. Les couples indo-anglais, jusqu'ici bien vus, sont dorénavant refoulés de la bonne société, et leurs enfants ostracisés. Dorénavant, les officiers britanniques épousent les jeunes filles qui viennent d'Angleterre et leurs enfants sont vers l'âge de cinq-sept ans envoyés dans les collèges britanniques ; c'est le cas du jeune R. Kipling. La pratique raciste de certains Britanniques n'est pas née d'un bloc en 1857-8 tandis que l'idée d'une communauté de destin fondée sur une communauté linguistique originelle n'a pas entièrement disparu à cette date. En 1883, Sir Monier Monier-Williams, auteur d'un célèbre *Sanskrit-English Dictionary*, fonde l'*Oriental Institute* à Oxford où il fait graver quatre de ses propres vers sanskrits qu'il traduit lui-même. On y lit que

> « Ce bâtiment a été fondé à l'usage des Aryas (Indiens et Anglais). Que la grâce de Dieu puisse (...) toujours faire grandir l'amitié mutuelle de l'Inde et de l'Angleterre. »[565]

La super catégorie *Arya* englobe donc Britanniques et Indiens tandis que le mot *India* est la traduction d'*āryāvarta* 'pays des Aryas', une expression ancienne de Patañjali le grammairien (milieu du 2e s. AEC env.), et de Manu (c. 2e s. AEC-2e s. EC), qui désignait le territoire où des Ārya parlent le sanskrit, la terre brahmanique en quelque sorte ; cela s'applique au Nord-ouest de l'Inde chez Patanjali, à la plaine indo-gangétique dans le *Code de Manu* et à l'Inde pour M. Monier-Williams. Mais on voit l'ambiguïté : si les Indiens et les Anglais sont Āryas, ils le sont linguistiquement. Alors qu'en est-il de l'Āryāvarta vis-à-vis du reste des Indes ? On trouve d'autres témoignages de cette persistance aussi bien chez les Indiens que chez les Britanniques (par exemple dans l'ouvrage de S. Stevenson). Le changement d'attitude des uns et des autres au-delà de 1860 n'en est pas moins évident. D'autant que les brahmanes érudits, les pandits, qui avaient collaboré avec les érudits européens et leur avaient enseigné le sanskrit, le Veda, Pāṇini, l'avestique, etc. disparaissent peu à peu : ils avaient été des passeurs quand ils avaient senti qu'eux-mêmes étaient en train de passer. En 1874 Franz Kielhorn, éditeur d'un des grands classiques de grammaire sanskrite, sensible à la disparition de ces brahmanes érudits, écrit, à propos de ceux-ci qu'il nomme *śāstri* et avec lesquels il travaille :

> « Je dois dire qu'il n'y a pas une ligne de ma traduction qui n'ait été soumise à leur regard critique et cela de manière répétée (...) » [Je dois reconnaître] « le grand bénéfice que j'ai tiré des discussions que j'ai eues avec mes collègues. Il est triste de voir que le nombre des grands érudits (śāstris), remarquables tant pour leur modestie et leur humilité que pour leur savoir et leur intelligence, diminue année après année, et de sentir qu'avec eux s'éteint ce savoir traditionnel dont on peut si difficilement se dispenser quand il s'agit d'interpréter les œuvres énigmatiques de l'antiquité hindoue. À mes yeux, le devoir supérieur des érudits sanskrits indigènes et européens est de sauver ce qui peut encore l'être, et de fixer par écrit ce qui autrement sera perdu définitivement dans moins d'un demi-siècle ».

Très régulièrement des indianistes tentent de réagir contre les préjugés ignorants des Européens. Max Müller s'adressant aux candidats au Civil Service s'interroge : *India, What can it teach us* ? (1883). Il vante l'altérité indienne et propose aussi un dialogue interculturel. Les jeunes Européens sont invités à lire les textes sanskrits, particulièrement le Veda où ils découvriront *the childhood of our own race* 'l'enfance de notre race [humaine]'[566]. Il demeure qu'aux yeux des Européens, c'est l'Europe qui doit enseigner.

À la trahison supposée des Indiens s'ajoute souvent une mésentente sur le terrain des représentations de l'Inde que semblent pourtant partager Anglais et Indiens. À la fin du 19e siècle, les uns et les autres disposent désormais de la notion de *religion* et sont d'accord pour affirmer la nature essentiellement religieuse de l'Inde. Mais tandis que les Anglais pensent que la religion rend l'Inde politiquement impuissante, arriérée, inadaptée et rend donc nécessaire la présence britannique, un nationaliste comme M. G. Ranade voit la religion comme le moteur politique du pays ; il écrit en 1900 que « le seul motif assez puissant pour faire bouger les masses dans ce pays est leur foi religieuse ». C'est précisément ainsi que, quelques années plus tard, va procéder Gandhi en utilisant des mots d'ordre religieux à des fins politiques.

Nous avons vu que la définition des communautés hindoue et musulmane s'est accompagnée de la fabrication de corpus de lois civiles distinctes. Une fois ces communautés définies, les Britanniques les ont aussi conçues et fantasmées en les opposant : à l'hindou efféminé et incapable militairement s'oppose le musulman viril, féroce, militairement capable, et donc potentiellement dangereux : « *Nos*

musulmans indiens. Sont-ils tenus en conscience de se révolter contre la reine ? » s'interroge en 1871 W. Hunter ; selon lui, les musulmans au nom d'une *jihâd* revancharde chercheraient naturellement à reprendre le pouvoir. Même si les Britanniques ont vaincu, les vaincus furent des musulmans car ce sont eux qui se sont battus, les autres en étant incapables. Le type du vaincu craint et estimé est incarné par Tipu Sultan dont l'automate articulé et doublé d'un harmonium représentant un tigre dévorant un soldat britannique, aujourd'hui exposé au Victoria & Albert Museum, est un « fétiche particulièrement jouissif de la domination britannique en Inde ».[567] Aux yeux britanniques, Tipu Sultan et son tigre sont hautement représentatifs de ces guerriers authentiques et redoutables (*bloody-minded*) qu'il faut vaincre et auxquels il faut rappeler leur défaite. N'ont-ils pas été vainqueurs en Afghanistan ? C'est la raison pour laquelle l'origine de l'*Indian mutiny* de 1857 est attribuée sans discussion aux musulmans. En revanche, les hindous sont dépeints comme efféminés, vaincus par nature, faibles de corps et d'esprit. Ils ne peuvent que pratiquer le combat sournois, la guérilla et le pillage (*the predatory warfare*) : ils sont incapables militairement et politiquement. Si c'est par la guerre que l'armée britannique est venue à bout des musulmans, et de Tipu en particulier, c'est par la négociation et la manœuvre diplomatique que les Marathes hindous se sont rendus. Un livre comme « Nos hindous indiens. Sont-ils tenus en conscience de se révolter contre la reine ? » est impossible. Il faut donc humilier les musulmans, qui sont par nature suspects de vouloir reprendre le combat. C'est un musulman qui assassine le vice-roi Lord Mayo en 1872. Entre 1858 et 1872, les Britanniques n'ont de cesse d'humilier les musulmans indiens : ils construisent une caserne dans le Fort Rouge de Delhi (l'équivalent de Versailles), entrent chaussés dans la Grande Mosquée, etc. En revanche, cela n'a pas lieu d'être pour les hindous : il est inutile d'humilier les humbles, d'affaiblir les faibles.

Cette conception britannique n'est pas sans avoir influencé les consciences indiennes contemporaines dans toutes sortes de domaines. Malgré le développement économique subsiste un sentiment d'infériorité ou d'incapacité ressenti par exemple dans l'incapacité indienne de gagner des titres olympiques, la défaite contre la Chine en 1961, l'épisode de Kargil en 1998-99, etc. (cf. p. XXXX)

La Grande Rébellion de 1857-58.

Revenons un moment sur cet épisode, traumatique pour les Britanniques, fondateur pour les Indiens. La Grande Rébellion de 1857-58 « domine en effet toute l'histoire de l'Inde coloniale. Secousse totalement inattendue, et finalement sans lendemain, [elle] a rapidement acquis une dimension mythique aussi bien pour les Anglais que pour les Indiens » (Markovits). Du côté britannique, les morts, spécialement les chefs militaires et les femmes, sont transformés en martyrs tant en Inde qu'en Grande-Bretagne. À Cawnpore (juin 1857), où Nana Sahib (un descendant des *peshwa* marathes) a massacré les soldats britanniques ainsi que les femmes et les enfants, les Britanniques érigent un monument aux morts au-dessus du puits où ont été jetées les 157 victimes.

Les massacres de Cawnpore.

Mémorial britannique à Cawnpore
La statue a été déplacée après l'Indépendance dans la *All Souls Memorial Church* et remplacée par celle de Tantya Tope, un combattant indien émule de Nana Sahib qui aide Lakṣmibai et est finalement exécuté par les Britanniques en avril 1859.

Après 1858, le voyage d'un Britannique en Inde du nord passe nécessairement à Cawnpore où l'on vient se recueillir devant le fameux puits, symbole et des martyrs britanniques et de la barbarie indienne. Les Britanniques le surmontent d'une statue que les habitants doivent payer. " Remember Cawnpore " est le cri de guerre des Anglais pendant les combats et l'atroce répression. De même à Lucknow, autre lieu de combats féroces, la résidence britannique, laissée en l'état, est un lieu de pèlerinage obligé. Les deux s'ajoutent au Black Hole, la prison où avaient péri étouffés des soldats britanniques prisonniers après la prise de Fort Williams de Calcutta en 1757. Le mythe britannique de l'*Indian mutiny* présente la rébellion comme une épreuve montrant la supériorité de la race anglo-saxonne (dans une moindre mesure des Blancs) et leur sens du martyre ; en contrepoint les Indiens,

dont la révolte est injustifiée, sont des barbares féroces et surtout des traîtres. Nana Sahib surtout est présenté comme une incarnation démoniaque. La version raciste de l'impérialisme britannique n'est peut-être pas née en 1857-58, mais elle s'y est durablement alimentée.

Pourtant, jusqu'à ce que le sentiment national l'emporte dans les consciences indiennes, en gros après 1920, l'action britannique n'a rien de monolithique. Ainsi en va-t-il de l'action de Lord Curzon (1859-1925) : vice-roi entre 1899 et 1905, il est un grand admirateur de l'architecture indienne, tant hindoue que moghole. Il contribue à sauver de la ruine le Tāj Mahal et beaucoup de monuments abandonnés depuis la disparition des sultans et rājas. Il lance un programme de construction de ligne de chemins de fer, de canaux, etc. En même temps, en divisant le Bengale (mesure effective entre 1905 et rapportée en 1911), il contribue à polariser les deux communautés musulmane et hindoue car **la division du Bengale a des répercussions considérables dans la conscience des Indiens**. Lord Curzon est le premier à nettement s'appuyer sur la communauté musulmane contre la communauté hindoue. Sans le savoir, il contribue à faire naître les différentes facettes du nationalisme indien notamment parce qu'il n'est pas du tout favorable à l'extension de la (modeste) participation des indigènes au gouvernement du pays, contrairement à son prédécesseur Lord Ripon (1827-1909), gouverneur général et vice-roi de l'Inde de 1880 à 1884. Mais, à l'époque, aux yeux des Britanniques, tout cela n'est rien d'autre que de l'écume de surface. En profondeur, la Grande-Bretagne est appelée à dominer le monde, elle est le destin de l'Inde, le "lourd fardeau de l'homme blanc" (Kipling), car elle a une mission civilisatrice. Les Indes doivent naturellement se fondre dans ce nouvel Empire mondial sur lequel jamais le soleil ne se couche. Les Britanniques de l'époque victorienne ont la certitude de leur destinée mondiale, de leur supériorité raciale, culturelle et scientifique : leur perspective est celle d'un empire britannique durable. Si beaucoup découvrent et valorisent l'ancienne culture sanskrite, etc., d'autres ne voient en les littératures indiennes que des gribouillages sans valeur et des sources de superstition. Les besoins des gouvernants se limitent au nécessaire personnel bilingue.
En attendant, **les Anglais rêvent d'empire jusqu'en 1914** et Lord Curzon déclare :

> " J'aime parfois me représenter ce grand édifice impérial sous la forme d'une énorme structure, comme quelque "Palais des Arts" de Tennyson, dont les fondations sont dans ce pays, où elles ont été posées et doivent être maintenues par des mains anglaises, mais dont les colonies sont des piliers, et très haut au-dessus flotte l'immensité d'un dôme asiatique. "[568]

Rudyard Kipling (1865-1936) est probablement le romancier qui a au mieux exprimé la conscience britannique sur les Indes, bien qu'il y ait peu vécu si il y est né. Il aime les Indes, il a le sens de la foule indienne et du "**lourd fardeau de l'homme blanc**" (*The White Man's Burden*), titre d'un poème de 1899 :

"O Blanc, reprends ton lourd fardeau :
Envoie au loin ta plus forte race,
Jette tes fils dans l'exil
Pour servir les besoins de tes captifs ;

Pour - lourdement équipé - veiller
Sur les races sauvages et agitées,
Sur vos peuples récemment conquis,
Mi diables, mi-enfants.

O Blanc, reprends ton lourd fardeau :
Non pas quelque oeuvre royale,
Mais un travail de serf, de tâcheron,
Un labeur commun et banal.

Les ports où nul ne t'invite,
La route où nul ne t'assiste,

Va, construis-les avec ta vie,
Marque-les de tes morts !

O Blanc, reprends ton lourd fardeau ;
Tes récompenses sont dérisoires :
Le blâme de celui qui veut ton cadeau,
La haine de ceux-là que tu surveilles.

La foule des grondements funèbres
Que tu guides vers la lumière :
"Pourquoi dissiper nos ténèbres,
Nous offrir la liberté ?"."

Ce paternalisme britannique est l'une des faces de l'impérialisme. Les mots " impérial " et " impérialiste " qui, aujourd'hui, ont le plus souvent des connotations négatives, sont alors positifs. Il y a d'autres aspects à cet impérialisme dont l'un est le mépris envers les choses indiennes. S'il y a un milieu orientaliste intéressé par les cultures indigènes, le milieu indophobe des Anglo-Indiens persuadés de leur supériorité de nature est toujours plus important et plus influent. Parmi eux, certains pensent que le salut des Indiens passe par leur anglicisation ; d'autres, plus nombreux semble-t-il, pensent comme le jeune Kipling de *His Chance in Life* (un récit extrait de *Plain Tales from the hills*, 1888) qu'il y a des races différentes et que si vous n'y prenez garde « ...vous traverserez tôt ou tard la ligne de démarcation où la dernière goutte de sang blanc a disparu, tandis qu'arrive la marée montante du sang noir. » Le sentiment de supériorité se traduit parfois par le mépris affiché pour la culture locale jugée étrange et irrémédiablement irrationnelle. Macaulay, dans sa 'Note sur l'instruction' (*Minute on Education*) publiée en 1835, veut promouvoir l'éducation anglaise parce que la culture indienne consiste en

> « des doctrines médicales qui feraient honte à un vétérinaire anglais, une astronomie qui ferait rire les jeunes filles d'un pensionnat de chez nous, une histoire où abondent des rois de trente pieds et les règnes de trente mille ans ; et en guise de géographie, des océans de mélasse et des fleuves de beurre. » (*Minute on Education*, 13)

Beaucoup d'Indiens ayant reçu une éducation scientifique ont aussi ressenti le caractère superstitieux de leur culture et ont voulu y porter remède.

Il y a aussi l'arrogance. Celle-ci s'est accentuée avec le temps. Si le massacre d'Amritsar (1919) est un fait isolé dû à l'initiative d'un officier britannique, R.E. Dyer (cf. Renouard 1996 : 146) et si cet officier est jugé et condamné officiellement (y compris par le très impérialiste W. Churchill), il devient immédiatement un héros national auprès des Anglo-Indiens (il est né en Inde et sa famille tient une fabrique de bière près de Simla) et en Angleterre même, où sa dégradation est compensée par des dons qui lui assurent une bonne retraite. Dyer, qui parle couramment plusieurs langues indiennes et s'est comporté en héros lors de la troisième guerre afghane (1919-21) apparaît aux yeux des Britanniques comme l'incarnation du défenseur de l'Empire : c'est dire le fossé qui désormais sépare les Britanniques des Indiens. Ceux-ci sont d'autant plus choqués que le massacre prend place après que plus d'un million d'Indiens ont participé aux combats de l'Empire entre 1914-1918. Dès l'automne 1914, deux compagnies d'infanterie indienne débarquent à Marseille et beaucoup d'Indiens meurent dans les tranchées. À la fin de 1919, le jeune Nehru, âgé de 30 ans, entend Dyer se vanter de ses exploits d'Amritsar. Selon son *Autobiography* (1936, chap. VII), cet événement détermine son engagement politique.

Enfin il y a la gloire et la volonté de montrer la puissance impériale britannique. Elle est rendue visible dans ces événements mondains que sont les *durbars*, nom donné aux cérémonies où l'Armée des Indes montre sa puissance et son faste dans un décorum imité des Moghols et propre à engendrer soumission et admiration. Plus durablement, il y a l'architecture de l'ostentation impériale, dite pompeusement - comme il sied - " indo-saracénique " (du grec *sarakenos* 'oriental'). Hybride dans ses sources à la fois musulmane, hindoue, classique et " gothique ", elle est principalement visible à Calcutta, Bombay, Delhi, Madras, Simla et Darjeling en Inde, à Lahore au

Pakistan ; on la retrouve aussi dans toute l'Asie du Sud-Est (l'Old Town Hall de Kuala Lumpur, Malaysie) et même en Angleterre (le Royal Pavillon à Brighton). La gare Victoria et le musée du Prince de Galles à Bombay, le Victoria Memorial à Calcutta, le Lahore Museum et les bâtiments construits par Lutyens pour ce qui devait être la capitale du *Raj* à Delhi en sont les monuments les plus représentatifs. À côté de cette architecture ostentatoire, les britanniques inventent le *bungalow*, « un hybride de maison rurale bengali dans son enceinte et de villa de banlieue anglaise, avec véranda à colonnade et toit bas ».

En tout cas, vers 1900, personne (y compris les Indiens) n'imagine qu'en moins de 50 ans, l'homme blanc va devoir déposer son lourd fardeau, que la Grande-Bretagne va devenir une puissance moyenne, affaiblie, et que la partition de l'Empire va donner naissance à l'Inde moderne et au Pakistan (un mot qui n'est pas encore inventé). Les changements induits par les Britanniques sont brutaux comme le montre la grande rébellion de 1857. La suite n'est pas moins brutale et inattendue. C'est en particulier la guerre de 1914-1918 qui change les choses. Elle affaiblit de fait la Grande-Bretagne démographiquement et économiquement. Surtout elle altère en profondeur la confiance en soi et le sentiment de supériorité des Britanniques qui étaient les bases de leur certitude impériale triomphante. À ses propres yeux comme en Inde, la Grande-Bretagne après 1918 n'incarne plus sans doute la civilisation.

L'invention de l'Inde par les Indiens.

L'invention de l'Inde par les Anglais s'est accompagnée parallèlement de la prise de conscience, lente et multiforme, de l'indianité de l'Inde par ses habitants. Cette prise de conscience s'est aussi fondée sur le regard indien porté sur la Grande-Bretagne, l'Europe et sa culture depuis l'extérieur (en Inde) puis de l'intérieur quand de plus en plus d'Indiens ont étudié et vécu en Grande-Bretagne. Dans un premier temps, les institutions anglaises en Inde visent les seuls Britanniques. Il s'agit de former aux connaissances indiennes l'élite britannique venue d'Oxford et de Cambridge. C'est la fonction même du *Fort William College* de Calcutta (1800) : des générations de Britanniques y sont formées notamment à l'étude des langues en usage en Inde : le persan, l'arabe, le sanskrit et aussi les vernaculaires comme le bengali, etc. C'est là qu'ont été conçus, avec la collaboration des érudits locaux, les premiers ouvrages de base nécessaires aux linguistes européens (dictionnaires, grammaires, etc.). Ce n'est que dans un second temps que sont créées les institutions qui réalisent l'interface entre les Britanniques et les Indiens, en fait avec une toute petite élite indienne. Des missionnaires baptistes fondent dès 1801 le *Sirampur College* qui, grâce à son imprimerie multilingue, une des premières du pays, publie les traductions des œuvres européennes classiques, à commencer par la Bible. Décisive est en 1817 la création de l'*Hindu College :* celui-ci offre aux Indiens, en anglais, les disciplines du savoir européen. Ce genre d'établissement forme tout au long des 19e et 20e siècles des générations d'intellectuels, notamment bengalis, ouverts sur le monde occidental, ceux qu'on nomme les *bhadra lok* 'gens bien, gentlemen'. Les conséquences culturelles, psychologiques puis politiques de l'existence d'un milieu à la fois indien et occidentalisé sont décisives.

Les musulmans partent d'une position privilégiée vu leur connaissance du persan et des rouages de l'administration où, avant et après la colonisation, ils occupent une place prépondérante. Peu à peu la maîtrise de l'anglais s'avère décisive ; or les musulmans peinent à réformer leur système d'éducation fondé sur l'ancienne langue dominante, le persan, si bien qu'ils se mettent tardivement à l'anglais. Dès lors, les Britanniques recrutent davantage d'hindous. Il faut attendre 1875 pour que Sayyed Ahmad Khan fonde le collège anglo-oriental d'Aligarh. Là aussi, il s'agit de former une élite anglophone de religion musulmane qui réponde aux besoins de l'administration britannique. Le collège d'Aligarh ne vise pas l'ensemble des musulmans, mais cette petite minorité des *ashrâf* 'Nobles' lointainement d'origine étrangère (non indienne) ; les autres, la masse des convertis, en est écartée car, même pour les musulmans, **les clivages de caste sont beaucoup plus forts que l'opposition religieuse**. Il n'y a qu'entre 1935-1947, que la communauté religieuse s'impose aux modes traditionnels de société. La partition, même si elle a été décidée au dernier moment et a été largement improvisée, est le résultat de cette fièvre communautaire. Mais encore en 1885, à la question posée en anglais : « Accepteriez-vous de manger avec un [tanneur-cordonnier] ou un [balayeur-vidangeur] ? », l'interlocuteur répond ce cri du cœur : « Non ; jamais, j'espère bien ».[569]

Les femmes sont plus longtemps encore restées hors de l'éducation moderne. Les oulémas se soucient principalement, via un enseignement moral et religieux, d'assurer aux épouses des *ashrâf* l'éducation qui leur permet de tenir leur rang face à leur domesticité et d'assumer leurs statuts d'épouse. C'est dans certaines mosquées "modernistes" que les campagnards peuvent apprendre à lire l'ourdou avant l'indépendance. Certes beaucoup de musulmans demeurent très anti-modernistes et cela alimente le courant anti-occidental. Mais, certains Indiens, quelle que soit leur religion, perçoivent très bien le retard et l'infériorité de l'Inde, et en souffrent. Certains comme Sayyed Ahmad Khan, le fondateur du collège d'Aligarh, sans du tout abandonner leur foi, se rapprochent des Anglais par les idées et les mœurs : juge, musulman et occidentalisé, meurtri lors de la Grande Rébellion, il acquiesce au port des chaussures dans les mosquées, abandonne l'habit traditionnel, adopte les manières de tables anglaises et participe aux festivités hindoues et chrétiennes. Des sociétés comme l'*Anjuman-i ḥimāyat-i islām* (fondé à Lahore en 1866) ou l'*Anjuman-i islām* (fondé à Amritsar en 1883) se chargent de promouvoir et de défendre l'islam, mais aussi de **diffuser le savoir européen parmi les musulmans**. Ces sociétés, musulmanes, hindoues, etc., aux prises avec l'agressivité de la présence britannique, constatent son mode d'organisation supérieur, son efficacité technique et l'avancée de la science occidentale. Les uns et les autres conscients du retard indien, ils

essayent d'en analyser les causes et tentent d'y remédier. C'est la raison d'être de l'école de Deoband (Uttar Pradesh, au nord de Delhi) créée en 1867 : elle adopte en partie le modèle britannique ; par exemple Deoband est une *madrassa* indépendante de toute mosquée et est financée par le public et non par des institutions religieuses. Cela ne fait pas de Deoband une institution favorable aux Britanniques, bien au contraire. De nombreux Deobandis ont participé à la lutte pour l'indépendance du pays. Ces sociétés, quelle que soit la religion, se heurtent aux Britanniques qui ne sont pas du tout décidés à perdre leur prééminence.
Au total les situations sont fort contrastées selon les régions. Au Kérala, les brahmanes Nambudiris, dominants au 18e siècle, se mettent à l'écart du monde moderne ; devenus *landlords*, ils n'ont pas accès à l'éducation en anglais et cèdent la première place à d'autres classes plus opportunistes. Au Bengale siège du pouvoir britannique, de nombreux intellectuels sont au premier rang du débat moral et intellectuel, puis du débat politique à l'extrême fin du 19e siècle. Calcutta est alors et demeure la capitale culturelle et artistique du pays.[570] Partout la présence britannique interroge et dérange les positions acquises. Elle questionne le petit milieu des intellectuels indiens, notamment les brahmanes, qui prennent conscience de leurs retards techniques, intellectuels etc. Ils doivent tous se positionner par rapport à cela. Comment en est-on arrivé là ? Quels sont les ressorts de la supériorité britannique laquelle est partout et pour tous évidente (sauf dans le domaine moral) ? Que devons-nous sauver de notre culture ? Que devons-nous changer ? Qui sommes-nous ? Ces simples questions, depuis 1820 et surtout après 1860 sont constamment posées et les réponses sont très diverses. Jusqu'à Gandhi, questions et réponses viennent d'un milieu urbain et éduqué, souvent brahmane et numériquement très restreint, géographiquement limité au Bengale, au Panjab et au Maharashtra. Principalement, tous contestent la supériorité britannique au nom de valeurs indigènes et se positionnent sur des notions comme l'égalité, la raison, le progrès, la science, la démocratie, l'éducation, l'histoire ; par ailleurs tandis qu'ils prennent conscience de l'Inde, ils s'interrogent sur la valeur de la tradition, la société de caste, la place des femmes (mariage des femmes enfants, le suicide rituel des veuves, le remariage des veuves), la définition et la place de la religion. La question politique laquelle va aboutir à la partition et aux indépendances est posée très tardivement. L'*Indian National Congress* (le Parti du Congrès), créé en 1885, qui est le parti de la lutte, de l'indépendance et du gouvernement jusqu'à Indira Gandhi, n'est originellement pas un parti politique nationaliste. Il est d'ailleurs fondé à l'initiative du franc-maçon Allan Octavian Hume avec l'assentiment des autorités britanniques ; cet original en demeure le secrétaire jusqu'en 1908. Outre Hume, un certain nombre de Britanniques participent à sa création et à sa première session, le président est un parsi, futur membre du parlement britannique. L'objectif du Congrès est de faire en sorte que les Indiens éduqués puissent davantage participer au gouvernement du pays et qu'ils puissent monter dans les trains en première classe avec les Britanniques : **ils veulent d'abord partager les privilèges de Britanniques, non les abroger. Ils ne sont pas opposés initialement au *Rule Britannia*.** Surtout, ce questionnement vaut pour la seule intelligentsia et finalement celle-ci ne dérange guère l'imposant *British Raj*. C'est M. Gandhi qui après 1918 en intéressant les masses à l'espérance nationale change la donne.

La prise de conscience indienne s'est développée dans le temps de l'Europe des nations. Alors que l'ouest de l'Europe connaît un processus historique qui tend à confondre état et nation, l'Europe centrale et orientale voit la constitution d'empires intégrant contre leur volonté des peuples divers. Les élites indiennes connaissent, observent et souvent admirent ces printemps des peuples où la démocratie britannique donne le *la*. Ils voient la nation italienne avorter (Naples 1828), puis émerger et s'organiser en un état ; ils voient se disloquer l'empire ottoman, les empires des Romanov (1917) et des Habsbourg (1918). Le culture brahmanique autiste disparaît peu à peu remplacée par une culture où de plus en plus d'Indiens connaissent les valeurs et les pratiques européennes et pour une minorité font même une partie de leurs études en Angleterre. Ces derniers sont alors sensibles au double discours européen : la démocratie, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, l'égalité des droits, les libertés, etc. valent *en* Angleterre ; mais dans l'Empire, ces valeurs et ces comportements n'ont pas cours. Revenus en Inde, des Indiens éduqués (seulement eux) sont confrontés au fait que leur infériorité de culture s'avère, aux yeux des Britanniques Anglo-Indiens,

être de nature : un Indien même éduqué à la Britannique, chrétien et anglophone demeure un inférieur.[571]

La découverte puis la recherche de l'identité indienne est depuis tout le second 19e siècle inséparable d'une prise de conscience historique. Tandis que les Occidentaux travaillent avec les derniers érudits traditionnels à sauver le patrimoine littéraire des brahmanes, des intellectuels indiens réagissent à l'action des Britanniques avant et après la naissance du nationalisme. Presque tous les leaders de la conscience indienne puis de l'indépendance indienne reçoivent une éducation britannique. Même quand ils agitent les mots d'ordre nationaux, puis nationalistes et enfin indépendantistes, leurs références sont un mélange d'idées et de notions empruntées à leur histoire et surtout à celle de leurs colonisateurs, quoi qu'ils en disent aujourd'hui. C'est ainsi que l'idée de nation est évidemment d'origine européenne. C'est en Europe que cette nouvelle élite, celle qui remplace les brahmanes, trouve une partie de ses notions et concepts même si, parfois, le vocabulaire est volontairement indigénisé. **La philologie est la science des Européens qui s'intéressent à l'Inde ; l'histoire est celle des Indiens.** Les personnages et les événements de l'histoire des indépendances nationales européennes fournissent alors des exemples, voire des modèles. D. Savarkar consacre un livre à Mazzini (1805-1872) un des héros de la lutte de l'indépendance italienne. Cela n'est évidemment possible pour son auteur que par son accès en Angleterre aux sources et aux méthodes de l'historiographie européenne. De même, les Révolutions, particulièrement les Révolutions américaine et française avec leurs idéaux universels, sont étudiées par cette intelligentsia. Les Britanniques, les premiers à pied d'œuvre, inventent l'Inde, écrivent son histoire. La révélation de l'histoire et de ses méthodes aux Indiens prend place ultérieurement et elle est douloureuse et controversée.
Le combat pour l'histoire commencé à la fin du 19e siècle n'a pas cessé jusqu'à aujourd'hui (cf. introduction). Il est complexe et suit les contours de la politique car toute conscience historique est aussi politique. Les premières générations d'historiens, avant 1947, tentent d'organiser l'histoire de leur pays en fonction de la présence britannique et de l'avenir indépendant de leur pays. C'est ainsi que le 19 nov. 1930, lors de la *First Round Table Conference* de Londres, Mohammed Ali explique publiquement, très typiquement :

> « S'il y a un autre péché dont je veux charger la Grande-Bretagne, en plus de l'émasculation de l'Inde, c'est d'avoir fabriqué de fausses histoires de l'Inde et de nous les avoir enseignées dans nos écoles. »[572]

Ces historiens indiens voient **l'histoire des peuples et des royaumes indiens comme la lente émergence de la nation indienne et de l'Inde : tout événement ou personnage est apprécié selon qu'il annonce et prépare, ou qu'il retarde et freine cette émergence**. Cette vision évolutive et téléologique est rapidement accompagnée par l'affirmation anhistorique de l'existence d'une Inde éternelle que les musulmans ou les Britanniques ont mis à mal. Il y a donc résurrection d'acteurs majeurs comme Aśoka, les empereurs Gupta, etc. qui avaient complètement disparu de la mémoire indienne. Par ailleurs des acteurs plus récents comme Śivājī, les Moghols, etc. sont revisités. La tendance est d'imaginer un âge d'or (védique quand il s'agit d'historiens hindous, parfois marathe avec Bh. Mukherji[573]) que l'étranger envahisseur a corrompu. Les historiens scientifiques de l'Inde doivent examiner cette invention nationale du passé des Indes pour se défendre contre le discours unanimiste de l'état indien qui, comme beaucoup d'états, a toujours à se faire passer pour l'incarnation unique et légitime de la multiplicité ou contre les historiens nationaux ou régionaux toujours tenter de peindre en or leur antiquité.[574] Quant aux historiens musulmans, la réflexion porte souvent sur la période des sultanats, l'empire moghol, puis sur l'inéluctabilité de la partition.

L'invention des héros : les héros de l'identité régionale.
L'affirmation nationaliste régionale, souvent passée sous silence par le pouvoir central au profit des héros au profil national indien, tend aujourd'hui à s'imposer avec le développement des identités nationales régionales. L'usage des héros est commun dans les traditions indiennes : souvent ces héros (*vīra*) coïncident avec l'affirmation identitaire d'une secte religieuse à caractère militant ou d'une région. C'est ainsi que Rudrama Dêvi (1259-1295 ou 1262-1289), reine de la dynastie Kakatiya (en pays telougou), a été récemment "retravaillée" par l'imaginaire régionaliste et est aujourd'hui un

emblème de l'identité Āndhra. Elle est l'objet d'une mythologie, d'un théâtre populaire ; elle a ses statues modernes, à cheval et sabre au clair, notamment à Hyderabad, la capitale de l'Andhra-Pradesh. Le chant patriotique composé à sa gloire *Mā telugu talliki mallepūdaṇḍa* 'Une couronne de jasmin [en salutation] à notre Mère Télougoue' sert d'hymne national du pays télougou de la même manière que le *Vande mātaram* est le chant national de l'Inde. Cette affirmation identitaire régionale vaut surtout dans les régions périphériques (Rajasthan, Assam, Cachemire, Sud dravidophone, en fait la plus grande partie de l'Inde actuelle) et de tels personnages sont les vecteurs mythifiés de l'identité régionale.
Quand à partir de 1950, les tribus (notamment les Santal au Bihar et en Orissa) commencent à réclamer une refonte du découpage territorial, elles utilisent comme signes de ralliement identitaire les figures mythifiées des héros de leurs luttes du 19e siècle : Sidhu et Kanhu, les chefs d'une insurrection en 1855 et Birsa Munda le chef messianique du mouvement de 1895, déifiés de leur vivant sont alors transformés en héros de la cause Santal. « Aujourd'hui, les Munda comme les Santal, vénèrent les héros des mouvements tribaux pour avoir osé défier le pouvoir des dominants et avoir montré aux groupes opprimés comment résister à l'exploitation. Les figures des héros santal et munda ne font que pointer ce que l'histoire doit avoir de mythique pour soutenir un ordre imaginaire de la société, capable d'être porteur de revendications identitaires. » (M. Carrin 2006 : 147-7). La lutte des tribus se continue aujourd'hui, leur grande victoire étant pour l'instant la création d'un nouvel état, le Jharkhand. Le royaume perdu du mythe est partiellement retrouvé.

De la même manière, mais à échelle indienne, des hommes, des femmes et des événements passés retiennent l'attention parce qu'ils parlent durablement ou de manière aiguë à la conscience des contemporains. Certains personnages comme Lakṣmibai, la rānī de Jhansi, morte pendant la "grande rébellion" font l'unanimité parce qu'on attribue à leur vie et à leur mort une dimension fondamentalement antibritannique donc anticoloniale, un fondement commun de la naissance et de l'identité de l'Inde, et aussi du Pakistan. D'autres héros prennent place dans l'affrontement entre les communautés musulmane et hindoue ou entre les états issus de la partition. C'est le cas du sac de Somnath par Mahmud de Ghazni (1029), du contraste entre Akbar et Aurangzeb, du roi hindou Śivājī, etc. : plusieurs vérités hindoues, musulmanes, séculières, etc. s'affrontent alors, la dimension polémique l'emportant sur la dimension apologétique.

Une héroïne nationale : la rānī Lakṣmibai.

Timbre poste commémorant le centenaire de la mort de Lakṣmibai
comme symbole de la "première guerre d'indépendance".
En fait la rānī est tuée en 1858 : cela montre que ce qui est célébré dans le timbre
c'est le souvenir de la reine confondue avec la guerre d'indépendance.

Le contexte : dans les années 1850, sous la houlette de Lord Dalhousie, la progression territoriale des Britanniques en Inde, un moment interrompue, reprend au détriment des royaumes indépendants. Sous divers prétextes (mauvaise administration, déshérence, etc.), les Anglais s'emparent de royaumes ou principautés. C'est le cas à Jhansi (Uttar-Pradesh, 350 kms au sud-est de Delhi). Le roi local, Gangadhar Rao, et sa reine Lakṣmibai (1828 ou 1835-1858) perdent leur fils (1851), en adoptent un autre avant que le roi meure sans autre héritier en 1853. Ce fils n'est pas reconnu par les Britanniques qui, prétextant la *doctrine of lapse* 'déshérence', s'emparent du petit royaume qui est placé sous la "protection" de l'*East India Company Company* : en 1854 la reine doit quitter, contre une pension, son palais du fort de Jhansi. Mais en 1857, c'est la révolte de certaines troupes indigènes, les cipayes. La rānī Lakṣmibai se rallie à leur révolte et les Britanniques résidents sont massacrés. Surtout, elle se met à la tête de ses troupes et c'est ainsi que finalement elle périt devant Gwalior en juin 1858 : « Elle mourut habillée en homme, tenant son sabre à deux mains, et les rênes de son cheval avec ses dents » explique son historien Ch. Hibbert tandis que le général Hugh Rose affirma que la rānī était "remarquable pour sa beauté, son intelligence et sa persévérance *cleverness* et avait été "le plus dangereux de tous les leaders rebelles".
Cet épisode, de peu d'importance sur le plan militaire, a eu un grand retentissement dans la conscience indienne juste naissante à l'époque et surtout dans les décennies qui ont suivi. Aujourd'hui, le personnage demeure chargé émotionnellement et idéologiquement. Livres, films, bandes dessinées, chansons, peintures sont les expressions du mythe qui s'est peu à peu constitué autour de la très jeune reine combattante. Elle est bien sûr dans la série de films d'animation *Heroes of India*, dans les livres d'histoire, etc. Sa statue en bronze se dresse à Jhansi, et aussi devant le fort d'Agra où son sabre est pointé vers la résidence des empereurs moghols... Plusieurs éléments se sont combinés pour faire un mythe d'une histoire malheureuse, mais mineure. Une des clefs est la lente émergence de la conscience nationale qui dans la seconde moitié du 19e siècle est en manque de héros et de martyrs : le fait est que beaucoup des rājas étant les serviteurs complaisants des Britanniques (déjà pendant les années 1857-58), Lakṣmibai est une exception. De surcroît, c'est une exception féminine : le monde hindou, largement émasculé, a pu se tourner vers elle comme incarnation de la " matrie indienne ". C'est dans cet esprit que les Indiens cultivés ont comparé la rānī à Jeanne d'Arc, un des rares personnages de l'histoire de France qui soit connu en Inde. Cette jeune femme armée a été assimilée à la Déesse tuant le démon buffle, un démon britannique. C'est ainsi que Lakṣmibai est représentée sur des chromos, fresques, etc. On la retrouve bien sûr dans le temple de Bharatmata 'Déesse Inde' à Hardwar[575] à l'étage « dédié à la mémoire sacrée des courageux ancêtres, fils et filles de la Mère Inde ». Par ailleurs, dans les conversations, certains Indiens d'aujourd'hui font de la rānī une *satī* : elle est censée (ce qui historiquement est faux) avoir accompagné son mari dans la mort. Héroïne nationale ("L'un des plus braves leaders de la guerre d'indépendance" dit la légende d'un chromo), Déesse, *satī* : tout cela se combine aujourd'hui pour faire de Lakṣmibai un mythe vivant dans la conscience des Indiens et des Indiennes. Tandis que les Occidentaux s'émeuvent avec complaisance au souvenir des fastes *des* maharajas *e*t dorment dans leurs palais devenus des hôtels au Rajasthan, les Indiens considèrent les maharajas plutôt comme des traîtres, des " collabos ", et célèbrent la Déesse incarnée dans la rānī de Jhansi. *The Queen of Jhansi* l'ouvrage de M. Devi (1956, traduit en anglais) est particulièrement intéressant parce qu'il intègre les légendes, chansons, etc. par où le mythe s'est constitué. La dimension antibritannique de Lakṣmibai lui permet d'être un symbole national, d'être un exemple de la vaillance conquérante et dominatrice ; de plus les hindous peuvent la voir comme une Durgā, une lionne affamée au sabre héroïque. L'attitude de cette femme, épouse d'un roi, est en continuité avec leur éducation : les miniatures du 18e montrent les rānī pratiquant la chasse au tigre armées de fusils, celles du 18e les montrent jouant au polo. Ces épouses de rois sont des reines de " culture *kṣatriya* ".

Photo de la rānī attribuée à Just Hoffman
Publiée en 2010, la photographie de la reine date de 1850
(lors de son mariage, quand elle avait 15 ou 16 ans).
Son attribution est discutée. Tient-elle un sabre?

L'épisode est particulièrement intéressant car il montre comment, encore récemment, les événements de l'histoire sont interprétés dans les cadres vivants des mythes anciens[576]. Lakṣmibai a ainsi pris une place parmi les héroïnes traditionnelles ; son nom est associé à Lakṣmī, la Déesse à laquelle le monde indien patriarcal aime confiner les femmes *devapati*, celles qui ont leur mari comme Dieu. Avec Lakṣmī, Draupadī, Sītā et Savitrī, Lakṣmibai concourt à la définition de la femme en Inde.[577] Présente dans le temple national de Hardwar, sa statue, en bronze, trône devant le fort d'Agra (la résidence des Moghols, d'autres étrangers aux yeux de certains Indiens) où elle fait face et arbore fièrement son sabre. Dans la gare de Jhansi, un grand tableau retrace ses aventures présentées à la manière d'une immense miniature : il s'agit d'une représentation du mythe. Plusieurs romans anglais, américains, etc. (dont en français *La femme sacrée* de Michel de Grèce) se sont emparés du personnage. Tapti Roy a publié en 2006 *Raj of the Rani* après *The Queen of Jhansi* de Mahasweta Devi (2000) dont l'original en bengali date de 1956. Le livre comprend la documentation de G.C. Tambe, petit fils de la reine. Les Indiens en ont fait un mythe, les Occidentaux un personnage de roman.
Le mythe de Lakṣmibai prend place dans une histoire mythifiée de l'Inde où la grande rébellion de 1857-58 tient une place de choix. Bien sûr, en contraste avec la vision impériale britannique, les Indiens en ont développé une vision national(ist)e. Leurs héros mythifiés sont Lakṣmibai et dans une moindre mesure Tantia Tope, l'hindou viril qui pratique la guerre et la guérilla (sa statue fut érigée à Cawnpore après 1947 à la place du mémorial britannique). En fait on ne connaît pas la manière dont le peuple soulevé a compris la rébellion et l'on a accès à la seule opinion publiée, celle des premiers nationalistes ou des historiens plus récents. Leur vision finaliste de l'histoire masque les événements au profit de leur fin supposée : l'indépendance de l'Inde. Comme tous les mythes, celui-ci sert à expliquer le présent et l'avenir. Aujourd'hui, on ne cesse de publier en Inde sur la

question. Les Britanniques passent sous silence l'extraordinaire violence de la répression : les mutins furent militairement battus (certains déchiquetés par le canon auxquels on les avait attachés) et les exécutions furent massives après la reddition, dont la mise à mort systématique des civils, en fait de *tous* les habitants de centaines de village par ailleurs ravagés. Le nombre des morts civils s'élève peut-être à plusieurs centaines de milliers (Markovits).

Parmi les autres héros de la cause nationale, **Tipu Sultan** (1750-1799) le héros de la lutte antibritannique dans la péninsule pourrait être un héros national. Il en a l'étoffe car le personnage est très attachant tandis que sa mort au combat, la trahison de son ministre, le destin de sa famille, etc. sont suffisamment emprunts de grandeur et de pathos pour émouvoir. Mais il souffre d'être musulman : comme il est un des rares à avoir percé les Britanniques, à avoir compris leur entreprise, et à avoir lutté contre eux à échelle mondiale, son action montre la complaisance des rois hindous vis-à-vis des Britanniques. Tipu est bien un héros de fait, mais il est aussi une offense aux hindous qui ont puissamment aidé les Britanniques à le supprimer (46 000 des 50 000 hommes qui assiègent sa capitale sont des Indiens...) et donc à asseoir leur pouvoir en Inde. Il n'y a pas de livre en français sur Tipu qui a beaucoup été en relation avec des Français et la France, a envoyé des ambassadeurs à Louis XVI, écrit comme roi citoyen à la Convention, adressé des lettres à Bonaparte... En 1813, V.-J. Étienne de Jouy compose une tragédie en cinq actes nommée Tippô-Saëb, etc.

« Mieux vaut vivre un jour comme un tigre
que cent ans comme un chacal. »

Un événement controversé : le sac de Somnath par Mahmud de Ghazni (1029).
Le pillage du temple de Somnath par Mahmud de Ghazni est l'un des événements qui sert de vecteur à l'opposition entre les communautés musulmane et hindoue, au 19e et surtout au 20e siècle. On ne connaît que très approximativement l'histoire de Mahmud de Ghazni car il n'y a guère de sources précises. Les commentaires de Bîrûnî sont généraux. En 2005, R. Thapar a essayé de retracer l'histoire du pillage du temple de Somnath dans *Somanatha The Many Voices of a History* et a montré comment dans la conscience contemporaine l'événement a été transformé en thermomètre éternel

des relations entre musulmans et hindous. En 1842, le pillage et la destruction sont oubliés depuis longtemps et ne sont plus connus que par une toute petite minorité savante d'autant que reconstruit à chaque fois le temple est encore successivement rasé en 1297 et en 1394. En 1706 Aurangzeb le fait raser à nouveau. En 1842, quand Lord Ellenborough, gouverneur général de l'Inde, de retour de la guerre désastreuse d'Afghanistan ramène à Somnath deux portes qui étaient sur le tombeau de Mahmud à Ghazni il n'y a plus de temple à Somnath (le temple actuel date de 1950). Il affirme que ce sont les portes du temple de Somnath. En le faisant savoir, il cherche à obtenir les bonnes grâces des hindous et à faire oublier la déconvenue afghane en prétendant que les Anglais ont fait la guerre pour ramener les portes désormais fameuses. On lui fait un triomphe à Somnath avant de s'apercevoir que les deux portes sont un travail égyptien et n'ont rien à voir avec Somnath (les dites portes seraient aujourd'hui à Agra). Les événements d'Afghanistan, y compris la proclamation de Lord Ellenborough, font l'objet d'un débat à la Chambre des Communes en 1843 : c'est là qu'est, pour la première fois, mentionnée l'existence d'un *Indian trauma* à propos du sac de Somnath. Tous les témoins de l'époque savent qu'ils s'agit d'une manipulation. Voici comment la *Revue des Deux Mondes* (1843, p. 700-1) rapporte l'épisode :

> Puisque nous parlons de lord Ellenborough, nous nous occuperons un instant d'un incident qui a soulevé en Angleterre les plus vives et les plus curieuses discussions, et qui a couvert le gouverneur-général de l'Inde d'un ridicule ineffaçable. Lord Ellenborough avait pourtant de bonnes intentions. Comprenant bien la déconsidération que les évènemens des deux dernières années avaient jetée sur le nom anglais, et la disgrace morale qu'avait subie la puissance anglaise dans l'esprit des populations de l'Inde, il avait voulu utiliser l'expédition de Caboul, et il avait imaginé de lui donner une couleur religieuse, mais, par malheur, une couleur de religion hindoue. Il avait lu dans l'histoire que, huit cents ans auparavant, Mahmoud le Ghaznévide avait envahi l'Inde, renversé les idoles hindoues, et, entre autres exploits, détruit le temple de Somnauth, dont il avait emporté à Ghizni les portes sacrées. Depuis lors, ces portes, en bois de sandal, étaient restées à Ghizni, et comme Mahmoud était un mahométan, ce trophée était un déshonneur pour la religion des hindous. Lord Ellenborough, voyant que les Anglais ne rapportaient de l'Afghanistan que peu de gloire, eut l'idée lumineuse d'en rapporter les portes de Somnauth. Bien des gens prétendent que les vieilles portes en bois de sandal sont apocryphes ; mais cela ne fait rien à l'affaire. Le tout était de flatter les hindous et de leur faire accroire que les Anglais étaient allés dans le Caboul pour y venger, sur la tombe de Mahmoud, la vieille injure de leur caste. Lord Ellenborough fit donc proclamer que l'armée anglaise rapportait en triomphe les fameuses portes, et qu'elles seraient rendues solennellement au temple qui en avait été dépouillé depuis huit siècles. Ce fut à cette occasion qu'il adressa aux princes de l'Inde une proclamation qui est devenue en Angleterre un inépuisable sujet, non-seulement de risée, mais de scandale. Cette proclamation commençait ainsi « *Mes frères et mes amis, notre armée victorieuse rapporte en triomphe les portes du temple de Somnauth, et la tombe dépouillée du sultan Mahmoud contemple les ruines de Ghizni (sic). L'insulte de huit cents ans est enfin vengée. Ces portes, si long-temps le monument de votre humiliation, sont devenues le plus brillant témoignage de* votre *gloire nationale et de* votre *supériorité sur les nations au-delà de l'lndus. C'est à vous, princes et chefs, que je confierai ce glorieux trophée. Vous-mêmes vous transporterez*, avec les honneurs qui leur sont dues, *les portes de bois de sandal à travers vos territoires*, jusqu'au temple restauré de Somnauth. *Vous voyez, mes frères et amis, comment le gouvernement britannique se montre digne de votre amour en consacrant la puissance de ses armes à vous restituer les portes du temple de Somnauth, si long-temps le monument de votre humiliation.* »
>
> Il est difficile de pousser plus loin le charlatanisme. Vouloir faire accroire à ces honnêtes Indiens, qui se sont fait battre et exterminer dans l'Afghanistan, qu'ils y sont allés venger une injure de huit cents ans dont pas un d'entre eux n'a de sa vie entendu parler, et leur dire, sans rire, qu'ils ont établi la supériorité de leurs armes sur une nation qui venait de leur donner une si rude leçon, est une entreprise qui passe toutes les bornes du grotesque. Ce qu'il y a de mieux, c'est que le temple de Somnauth est détruit depuis plusieurs siècles. La population de la ville est aujourd'hui mahométane, et elle a converti à l'usage de son culte les ruines du temple hindou, de sorte que, ainsi que le disait spirituellement le *Times*, « l'offrande

peut arriver, mais il n'y a ni édifice ni brahmines pour la recevoir. Lord Ellenborough a trouvé une paire de portes pour son idole, mais il lui reste à trouver une idole, un temple, et des prêtres pour ses portes. »

Si la proclamation de lord Ellenborough n'eût été que ridicule, il aurait pu se la faire pardonner ; mais elle était l'acte le plus malhabile et le plus impolitique qu'il fût possible à un gouverneur-général de l'Inde de commettre, car elle réveillait les vieilles inimitiés de caste et de religion, et risquait de mettre aux prises les hindous et les mahométans. Les Anglais ont dans l'Inde plus de dix millions de sujets musulmans, et lord Ellenborough imagine de leur faire le plus sanglant affront, en humiliant un de leurs prophètes sous les pieds d'une idole hindoue, et en convertissant l'expédition de Caboul en une croisade contre Mahomet au profit des divinités de Vishnou, de Siva, ou de Jaggernaut. La politique constante des gouverneurs de l'Inde avait été de maintenir une impartiale balance entre ces deux grands partis religieux. Les musulmans forment, dans cette partie de l'empire britannique, l'élément le plus uni et le plus compacte de la population, et une franc-maçonnerie des plus redoutables. De plus, on sait combien les tombeaux sont sacrés pour les mahométans, et combien la violation des sépultures leur inspire d'horreur. Or, Mahmoud le Ghaznévide, dont les Anglais avaient dépouillé et saccagé la tombe à Ghizni, était non-seulement un mahométan, mais un saint parmi les vrais croyans, et un grand homme dans l'histoire. »

La bévue de Lord Ellenborough est à la fois anecdotique et très caractéristique de **la politique impérial(ist)e anglaise : par ignorance ou/et par volonté, elle consiste à inventer les communautés hindoue et musulmane et à les opposer**. L'ouvrage de R. Thapar met à bas l'idée que ce serait par zèle religieux que Mahmud aurait attaqué Somnath. L'auteur montre, sur des bases certes réduites, que les communautés religieuses vivent ensuite en bonne intelligence, que le rāja local, avec l'accord des notables (comprenant le prêtre principal du temple de Somnath) accepte la vente d'un terrain pour construire une mosquée et qu'il s'agit d'un terrain appartenant au temple. Une inscription du 15e siècle parle du fait que la défense de Somnath a été assurée par ses habitants dont certains été musulmans. La conclusion de R. Thapar est que les événements de 1029 n'ont pas été perçus à l'époque comme un exemple de vandalisme musulman, mais comme un cas de pillage comme il en a tant existé sur des lieux où étaient concentrées "les divines richesses".

En fait l'essentiel n'est pas la vérité historique de 1029, mais la perception qu'en ont les Indiens dans la seconde moitié du 19e siècle et au 20e siècle. Car la discussion initiée par les Anglais en 1843 se poursuit jusqu'à aujourd'hui tandis que peu à peu les musulmans et les hindous d'Asie du Sud acquièrent partiellement une identité communautaire puis, après 1947, une identité nationale. Aux yeux des fondamentalistes hindous, Mahmud incarne le musulman éternel, imposant sa religion par la force et destructeur du dharma. Aux yeux des musulmans pakistanais ou indiens, pas seulement fondamentalistes, Mahmud est un héros de la foi car il n'a pas seulement été le pillard que l'on connaît. Maintenant qu'Internet permet de communiquer malgré les frontières, le dialogue - formellement rompu entre les historiens des deux pays - reprend. Pour un hindou nationaliste,

« Romila Thapar est une communiste athée anti-hindoue. Elle est une pseudo libérale qui détient le record pour ce qui est de tordre l'histoire de l'Inde contre les hindous. Ce qu'elle allègue est plus politique que factuel ».

Pour des Pakistanais musulmans s'adressant à des lecteurs indiens et hindous :

« Cependant, comme des millions de musulmans l'ont dit à travers les âges, vos méchants sont nos héros et nos héros sont vos méchants. Dès lors on voit les choses différemment. Tandis que vous faites l'éloge de Śivājī, nous faisons l'éloge d'Aurangzeb, un homme pieux qui n'a pas mis sa main dans le trésor (...) ; tandis que vous pensez que Mahmoud de Ghazni était un pillard, nous pensons qu'il fut un grand homme ; tandis que vous pensez à une Inde indivise (*Akhanda Bharat*), nous ne voyons pas l'Asie du Sud comme un seul pays. »[578]

C'est ainsi que **l'histoire ancienne ou récente des Indes, nouvellement inventée par de nouveaux pays, est manipulée et mise au service des diverses idéologies national(ist)es et communautaires**.

Śivājī : le héros hindou par excellence et le prototype de l'histoire manipulée.

L'interprétation du sac de Somnath résonne moins que l'histoire de Śivājī Bhonsle (1627-1680), le guerrier marathe dont le sacre hindou (1674) est encore dans toutes les mémoires au 19e siècle. L'histoire de Śivājī est bien documentée : les sources, plus récentes et plus nombreuses, sont accessibles. L'histoire est celle d'un roitelet qui, aux marges de l'empire moghol et des sultanats méridionaux parvient momentanément à se tailler un royaume et à se faire sacrer roi ; à sa mort, ses descendants ne maintiennent pas l'héritage paternel. Ce n'est qu'au 18e siècle avec le *peshwa* que les Marathes deviennent très momentanément la principale puissance miltaire indienne. Śivājī a donc connu une petite victoire éphémère et a surtout survécu dans les mémoires marathes comme un roi héroïque. Le personnage et son histoire sont complètement réinventés à la fin du 19e siècle et au 20e siècle : Śivājī est un héros marathe et national hindou, symbole de la résistance anti-musulmane. Quand l'ennemi britannique est sur le déclin et que les deux communautés et les états issus de la partition demeurent face à face, Śivājī est interprété comme le héros hindou par excellence. Héros marathe, héros hindou, Śivājī devient un héros indien quand le chauvinisme nationaliste à la fin du 20e siècle prend le pouvoir et gagne sous des formes plus ou moins adoucies les esprits de beaucoup. Par exemple Hazare Anna (né en 1938 ?), le " nouveau Gandhi ", héros contemporain de la lutte anti-corruption, valorise la justice de Śivājī qui faisait couper les mains des corrompus : Śivājī est devenu une référence obligée.

Au 19e siècle, il y a, en sus de l'image populaire transmise dans les légendes, dans les chants, etc., plusieurs interprétations savantes de l'histoire de Śivājī. La représentation britannique tend à sous-estimer Śivājī et plus généralement les Marathes. Aux yeux des Britanniques, les Marathes ont été moins vaincus militairement que soudoyés : ils n'étaient pas de vrais adversaires. Dans la conscience britannique, les Anglais sont les vrais successeurs des Moghols auxquels ils vouent une franche admiration ; on parle de "mogholâtrie". Comment les Marathes vaincus par Aurangzeb, vaincus par les Afghans en 1761, par les Britanniques avec une poignée de soldats pourraient-ils être des ennemis ? Quand Grant Duff, un historien britannique, écrit une *History of the Marathas* (1826) et s'enthousiasme pour un Śivājī héroïque et haut en couleurs, son livre, pourtant un ouvrage de légitimation coloniale, n'est pas pris au sérieux par les éditeurs car les Marathes ne sont pas dignes des Anglais et ne sont pas dignes d'être étudiés. En 1911, quand George V venu en Inde annonce que la capitale de l'Empire des Indes va être transférée de Calcutta à Delhi, il s'agit d'officialiser le fait que **les Anglais sont les successeurs légitimes des grands Moghols** : George V succède à Bābur et à Akbar, pas à Śivājī, et l'Empire britannique est le grand interprète de l'histoire.

A contrario, en 1900, Mahadev Govind Ranade (1842-1901) écrit à la suite des Britanniques une histoire du Maharashtra, *The Rise of the Maratha Power* (1900, republié à plusieurs reprises notamment en 1999). Ranade est un brahmane *chitpavan*, membre de la caste qui a dirigé et encadré les royaumes marathes du 18e et 19e siècles. Son ouvrage est une histoire dans laquelle il adopte les méthodes scientifiques apprises auprès des Anglais : il rompt avec les hagiographies et mythologies habituelles aux Indiens. Par ailleurs, il essaye de montrer comment les histoires de l'Inde et de Śivājī, sans être semblables à l'histoire de l'Europe, sont au moins comparables ; il veut combler le fossé qui sépare l'Est et l'Ouest (un préjugé qui a la vie dure). Surtout, il cherche à prouver que les Anglais ne sont pas les successeurs des Moghols et qu'il existe une bravoure hindoue dont Śivājī, un roi brave et victorieux, est un exemple. Plus important pour lui est le fait que **Śivājī est le prototype d'un bon gouvernant**. Il n'est pas principalement mû par l'ambition personnelle : c'est un gouvernant luttant pour une entreprise d'essence religieuse, la *bhakti* et le *dharma*. Ranade veut montrer que les Indiens peuvent être hindous et modernes et sont capables de se gouverner au nom de leurs propres valeurs. Simultanément, la représentation de Śivājī est mise au service de ce à quoi tend l'histoire : l'émergence de la nation indienne. L'Empire britannique n'est plus qu'un moyen secondaire au service d'une fin supérieure : l'Inde.

L'adversaire personnel de Ranade est un autre brahmane *chitpavan* du Maharashtra, Bal Gangadhar Tilak (1856-1920). Membre du Congrès, il fait partie de cette poignée de nationalistes extrémistes (*jahal* 'épicé') qui dès le début du 20e siècle militent pour l'indépendance du pays ; il est l'auteur de la formule célèbre : "l'indépendance est mon droit de naissance". C'est aussi un excellent connaisseur du Veda dont il s'essaye à retracer l'origine avec compétence et érudition. Alors que Ranade écrit un livre raisonné destiné à une poignée de lecteurs, Tilak organise en 1896 une manifestation de

masse ; l'objectif (l'indépendance de l'Inde), la méthode générale (surimposer le politique sur le religieux) sont les mêmes, mais les moyens et le public sont très différents : la manifestation organisée par Tilak, politique dans son objectif, est religieuse dans sa forme. En 1896 à Raigad, près des ruines du mausolée de Śivājī, on chante des *kīrtan* religieux, on fait une grande *pūjā* pour Śivājī, une procession derrière des oriflammes. Il s'agit d'un pèlerinage à la mémoire fantasmée et émotionnelle de Śivājī, un pèlerinage dédié à la représentation nationaliste d'un Śivājī entièrement inventé : on ignore totalement ce qu'il fut (aucune étude n'est alors réalisée) au profit de ce qu'il doit être aux yeux de Tilak et de ses amis. C'est évidemment ce Śivājī dont la *Śiv Sena* 'Armée de Śiva', une ligue hindoue fondamentaliste et populaire fondée à Bombay en 1966, est l'héritière. Tilak veut que Śivājī soit un héros violent, combattant l'ennemi des Marathes et des hindous, hier les Moghols, aujourd'hui les Britanniques, demain les musulmans et tous les étrangers qui viennent voler le travail aux " fils du sol ". L'érudit est scientifique, avec les connaissances de son temps, mais le politicien ne s'adresse pas à la raison : il manipule l'émotion religieuse.

Śivājī et sa mère Jijabai.
L'honneur de Jijabai, soi-disant bafoué par J. Laine (2003), est à l'origine
de la cabale nationaliste dont le livre et son auteur sont les victimes.

Śivājī n'est pas le seul roi hindou à avoir conquis son trône pendant la période de domination musulmane. Hemu, fils d'un brahmane vendeur de salpêtre, souvent comparé à Napoléon par les historiens indiens, est couronné 'empereur' (*rājyābhiṣeka*) le 7 oct. 1556 après la mort de Humāyūn et la prise de Delhi. Mais alors qu'il est en train de gagner la seconde bataille de Pānīpat (5 nov. 1556), une blessure transforme la victoire en défaite : fait prisonnier, il est aussitôt exécuté. Aujourd'hui, beaucoup d'historiens indiens mettent en valeur le fait que pendant un mois un souverain hindou a régné sur l'Inde du nord : ce n'était pas arrivé depuis des siècles.

Tilak organisant le spontanéisme politico-religieux et Savarkar, le théoricien de l'*hindutva*, (voir infra p. XXXX) sont les vrais fondateurs du nationalisme chauvin, " le parti safran ", qui triomphe à partir de 1980 et culmine en 1992 dans la destruction de la mosquée d'Ayodhya, prétendument construite sur les ruines du temple de Rāma. Beaucoup des grands noms de Bombay sont alors " śivajisés " lorsque les nationalistes prennent le pouvoir. Désormais, à Bombay (nom d'origine portugaise) devenue Mumbai, le musée du Prince de Galles, l'ancienne gare Victoria, les aéroports Santa Cruz, etc. portent le nom du grand roi, *Cchatrapati* 'souverain du parasol', tandis que face à l'*Indian Gate* construite pour la venue de George V s'élève la statue de Śivājī caracolant sur son cheval. Le livre de J. Laine qui fait l'histoire des représentations de Śivājī dans le pays subit les foudres non seulement des nationalistes marathes, mais aussi des officiels indiens : Tilak a gagné et le nom même de Ranade est aujourd'hui oublié à Poona/Pune, la capitale marathe.

Ce que Tilak réalise en 1896 est le prélude à des formes d'expression politique populaires plus massives quand, à partir de 1919, Gandhi réussit à faire du peuple un agent actif du combat politique pour la dignité de l'Inde et des Indiens. Mais dès l'époque de Tilak, **le nationalisme indien a tendance à se constituer en nationalisme hindou**. Sollicitées, quasi naturellement, les masses expriment leur volonté de chasser les Britanniques en assimilant leur combat aux cadres familiers de la mythologie. Entre le *yatra* 'pèlerinage', la manifestation politique, la fête de quartier, la différence n'est pas toujours nette. De toute façon, les grands pèlerinages ont toujours une dimension socio-politique. Entre 1920 et la seconde guerre mondiale, la *Ramlila* (skr. Rāmalilā 'fête de Ram') sert de moyen de contestation nationaliste. Les leaders incluent dans le *yatra* 'procession', en fait une manifestation de masse, les figures de Bharatmata 'Mère Inde', de Lakṣmibai, de Śivājī, à côté de Rāma, Sītā et Lakṣmana. Les marionnettes divines sont habillées de coton autochtone tandis que Rāvaṇa, l'ennemi de Rāma, est habillé à l'anglaise.
Mais jamais la dimension politique de ces *yatra*, instruite d'en haut et acceptée par le peuple, n'élimine la part de contestation populaire ; les manifestants ne renoncent pas à la raillerie, à la transgression, aux obscénités, au langage crû, aux comportements excessifs qui choquent l'élite politique. Par exemple, à Allahabad, la fête du quartier de Daraganj est l'occasion pour les habitants de devenir guerriers d'Hanuman (des *śūdra* déguisés en singes) ou dévots de Kali en défilant en grand tumulte dans la ville, dans un cortège distinct de celui financé par les commerçants. Les leaders politisés, dans le cadre de l'Aryo Samaj, veulent en vain discipliner les masses, imposer leur éthos nationaliste dont une dimension est ascétique. Les masses sollicitées politiquement ne suivent que partiellement le chemin montré du doigt et de la parole par les leaders nationalistes. Les événements de 1947, dont la partition, sont une amplification de ces débordements.

L'émergence des intellectuels non traditionnels : Rammohum Roy et Bakim Chatterjee.
Tandis que l'immense paysannerie indienne demeure au 19e siècle pliée sur l'araire, souffre à répétition de famines et de disettes, et voit en les Anglais d'abord une nouvelle classe dominante, après bien d'autres, des intellectuels indiens se rendent compte que les Britanniques ne sont pas seulement une variété de Moghols. À travers eux, leur vie et leur action passe l'histoire de la conscience de l'Inde naissante. Parmi eux, beaucoup de Bengalis : habitués à travailler pour le nawâb, ils sont désormais employés par les Britanniques qu'ils sont les premiers à approcher et à connaître tandis que Calcutta est la capitale du pays depuis R. Clive jusqu'à son transfert à Delhi en 1912. Tous ces personnages sont bien connus et récemment F. Bhattacharya (2010) a consacré à Rammohun Roy, B. M. Mukherji et B.C. Chatterji des monographies tout à fait éclairantes. Les pages que lui consacre Sengupta 2011 : 236sqq donnent le point de vue indien contemporain.
Rammohun Roy (1772-1833), le "père de l'Inde moderne", est un riche brahmane, formé dans toutes les langues savantes de l'Inde du nord et ouvert à la culture européenne dans ses aspects religieux et scientifiques. Il voit ce que la présence britannique a de positif (le progrès, la science, la raison) et milite pour la diffusion de l'anglais, seul moyen pour les Indiens d'accéder à la science et de combler leurs retards. Il voit le caractère universel de la science laquelle n'est pas simplement *a british art*. Son sens de la justice et sa compassion le font s'investir dans des combats nouveaux, notamment la défense des femmes qui sont régulièrement les victimes du régime social en Inde, hier comme aujourd'hui. Il réussit, avec d'autres, à faire interdire l'obligation du suicide rituel des veuves (4 déc. 1829). Si cette pratique ne se résume pas au seul meurtre social des épouses comme le montre l'étude de C. Weinberger-Thomas, il est certain que, très majoritairement, dans le Bengale de Rammohun, les centaines (253 en 1815, 544 en 1818 dans la seule division de Calcutta de la Province du Bengale) de *satī* sont en fait des meurtres sociaux ; Rammohum voit sa belle-sœur contrainte au suicide par le feu. Il lutte aussi contre la polygamie extensive (la mort du mari laissait parfois des *dizaines* de veuves), le mariage des enfants (il est lui-même marié à onze ans à une épouse qui en a six) et les limites portées au droit d'héritage des femmes. C'est aussi un réformateur religieux, s'investissant dans un hindouisme déiste, monothéiste, débarrassé du culte des images et des idoles ; à cette fin, il fonde (1830) la *Brahmo Sabha (*devenue *Brahmo Samaj*) 'Société de Brahma' un centre de prières et de réflexion qu'il dote d'un temple où l'on célèbre une religion universelle non idolâtre. Le *Brahmo Samaj* est longtemps un remarquable laboratoire d'idées, notamment sur le

plan social. Réorganisé par D. Tagore (1817-1905), le père de Rabindranath Tagore prix Nobel de littérature, animé par Keshub Chandra Sen (1838-1884), le *Brahmo Samaj* propose une relecture des Upaniṣads et du Vedānta. Cette association joue un rôle crucial dans la redéfinition de l'identité religieuse de l'élite sociale du Bengale et favorise l'adoption du Vedānta comme philosophie nationale de l'Inde, ce qui est chose faite à la fin du 19e siècle.

Rammohun ne participe pas à la création de l'*Hindu College* où est dispensé un enseignement en anglais ; en revanche, il crée en 1822 sa propre *Anglo-Hindu School* (la future *Indian Academy*) dans un quartier populaire de Calcutta où on dispense gratuitement un enseignement en anglais à de jeunes hindous. Rammohun s'oppose à la coutume souvent fondée sur l'ignorance et le travestissement des textes anciens que l'on prétend appliquer (quoi qu'on dise en maltraitant les textes anciens, rien dans les textes sanskrits classiques ne vient justifier les *satī*). Il est **le premier brahmane à traduire les textes sanskrits en bengali et en anglais afin de les rendre disponibles au plus grand nombre**. Cette activité, plus que toute autre, est révolutionnaire en Inde. Alors que les traductions des Occidentaux sont avant tout philologiques, le propos de Rammohun est social, didactique et théologique : il rend ses contemporains capables de lire des textes sans passer par les brahmanes. Sans le savoir, **il prépare ainsi la future nationalisation du brahmanisme**. Tout cela, notamment sa lutte contre les *satī* (*sutee* en anglais) et pour un hindouisme raisonnable et purifié, lui vaut l'hostilité et même la haine tenace des milieux traditionalistes. C'est un combattant de la liberté contre l'oppression partout dans le monde. C'est ostracisé qu'il part en Angleterre où il demeure trois ans en y rendant compte de la situation de l'Inde. Un des tout premiers brahmanes connus à quitter son pays pour l'Occident (avec deux vaches, un brahmane cuisinier, un serviteur musulman, et un fils adoptif), il parle alors au nom de l'Inde entière. Historiquement, il manque certainement de clairvoyance et ne voit pas que les Britanniques, avec la collaboration des Indiens, préparent leur présence impérialiste de la seconde moitié du 19e siècle. Aujourd'hui certains de ses compatriotes le lui reprochent sans voir que même les Britanniques de ce temps ignoraient ce qu'ils préparaient. Il n'y eut jamais de politique préconçue à cette époque. Tolérant, ouvert aux autres, cultivé, anglophone, attaché à la démocratie qu'il découvre en Angleterre, profondément religieux et scientifique simultanément, Rammohun Roy fut une grande figure morale et un modèle d'investissement personnel (par exemple pour Nehru) tout en demeurant attaché à sa culture (il pratique en professionnel le bengali, le sanskrit et l'anglais, parle le hindī, le persan, l'arabe, etc. et connaît du grec, du latin et du français).

Le titre de Rājā lui avait été conféré par Akbar II : Rammohun Roy avait accepté d'être son intercesseur auprès des Communes parce que l'EIC ne lui versait pas intégralement sa rente...

Rammohun a été souvent peint et sculpté : à Bristol où il meurt d'une méningite, il a une statue et dans le cimetière subsiste un cénotaphe et une épitaphe dus à ses descendants ; une plaque modeste est apposée sur la maison où il a vécu à Londres (Bedford Square, Bloomsbury). Il est venu en France en 1832 et David d'Angers a sculpté son visage sur le piédestal de la statue dédiée à Gutenberg (1840, à Strasbourg). Le sculpteur a réalisé des bas-reliefs montrant les bienfaits de la diffusion de l'imprimerie sur chacun des quatre continents ; sur la face " Asie ", on voit le profil et le nom de "Ram-Maoun-Roy" tandis que William Jones et Anquetil Duperron, au premier plan, échangent des livres avec des érudits locaux.
Rammohun n'est pas unique. Il n'est pas seul au Bengale : le provocateur H. Derozio (1808-1832) a un grand impact sur ses étudiants dans sa critique des tares de l'hindouisme de son temps ; l'auteur utilise la raison comme outil d'appréciation de la religion.

Bankim Chandra Chatterji (1838-1894) est l'homme de la génération de l'Empire britannique sans qu'aucun présent politique national soit encore conçu, mais alors qu'on imagine un avenir à l'Inde et que se forme le discours national et nationaliste. Sa vie est bien connue, racontée à de multiples reprises en bengali, en anglais et dernièrement en français par F. Bhattacharya. Il a suivi une double carrière de fonctionnaire colonial et d'homme de lettres. Marié à onze ans à une fillette de cinq, il est remarié en 1860 à une fillette de douze ans, la mère de ses trois filles. Il est éduqué dans de grandes institutions britanniques de Calcutta, notamment le *Hindu College* devenu le *Presidency College*[579] (1856) et est l'un des deux premiers diplômés de l'université de Calcutta juste créée (1858). Son éducation l'amène à bien connaître le sanskrit, l'anglais et le bengali, celui-ci devant être sa langue littéraire. La même année, à vingt ans, devenu *Deputy Magistrate* et *Deputy Collector*, il occupe un poste de fonctionnaire du Gouvernement du Bengale qu'il conserve jusqu'à sa retraite de 1891 ; cela l'amène, via ses différents postes au Bengale et en Orissa, à bien connaître le pays. À partir de 1864, il écrit des romans en général historiques et en bengali (sauf le premier écrit en anglais), notamment ***Ānandamaṭha* 'Le monastère de la félicité'** (1882) et divers essais en anglais et en bengali. Ces œuvres connaissent le succès, même auprès des autorités britanniques qui, l'année de sa retraite, en récompense des services rendus à la littérature le nomment *Commander of Indian Empire*, une décoration surtout attribuée aux rois et rājas. Comme Rammohun Roy, Bankim a eu le plus grand respect pour la science et la démarche scientifique et regrette que les Bengalis cultivés ne s'y intéressent pas ; il s'intéresse aussi à la philosophie occidentale, particulièrement à A. Comte, à la notion d'égalité dans un pays où longtemps le meurtre d'un brahmane est un crime épouvantable tandis que celui d'un *śūdra* est véniel.
Ses ouvrages et son action vont dans des directions contradictoires. On trouve en effet de tout dans ses romans et ses essais : il défend le système économique des Britanniques, mais dénonce la misère paysanne. Il écrit des pages admirables sur la terrible condition féminine et certaines de ses héroïnes (notamment Śānti dans *Le monastère de la félicité*, Praphulla dans *Devī Caudhurāṇī* ou Kapalkundala de *Celle qui portait des crânes en boucles d'oreilles*) sont hors norme et socialement déviantes ; il est favorable à l'éducation des filles dans un pays où l'exaltation du féminin va rarement au-delà de l'idéologie, etc., mais, dans ses romans contemporains, il n'imagine pas d'autre forme de mariage que traditionnel et il a désavoué ses pages féministes. Il hésite entre le nationalisme pan-indien et le nationalisme bengali. Les nationalistes ont retenu de lui **ses écrits en faveur de la religion et son engagement passionné envers la nation indienne à venir**. C'est ce qui valut à ses ouvrages d'être traduits en anglais (*Ānandamaṭha* est traduit en anglais par Aurobindo Ghose, le futur Śrī Aurobindo, dès 1905) et les différentes langues indiennes. Son nationalisme indien est dès l'origine hindou, et les musulmans sont l'objet de défiance voire de haine ; si l'hymne *Bônde matorom* (en hindī *Vande mātāram* ; traduction dans Assayag 2001 : 143) inséré dans *Ānandamaṭha*, tôt mis en musique par R. Tagore, est choisi comme hymne pour l'ouverture de l'*Indian National Congress* de 1896, la présence de couplets anti-musulmans déclenche une polémique en 1937 ; de même en 2006, quand en raison de son importance historique les nationalistes du BJP envisagent de rendre ce chant

obligatoire à côté de l'hymne officiel *Jana Gana Mana*, si le *m*atriotisme de l'hymne ne fait pas de problème, sa réputation anti-musulmane continue à gêner. Il reste que les romans de Bankim, d'excellente facture littéraire, ont fourni à des générations d'agitateurs politique la référence du temple monastère dans lequel des " renonçants " apprennent à se sacrifier pour la cause nationale. **Bankim est l'un des inventeurs du martyre politique et de l'instrumentalisation politique de la religion**. Beaucoup des hommes politiques du 20e siècle, aussi bien Gandhi que son assassin Nathuram Godse, sont ses héritiers.

La vie de ces penseurs, souvent d'origine bengalie, suit les aléas de la naissance de la conscience indienne. Rammohun Roy, Bankim Chatterjee ne sont pas isolés. Surtout à la fin du 19e siècle, l'impact de la modernité, du colonialisme, de l'impérialisme, la rencontre avec la pensée des Européens touchent toute l'intelligentsia du pays. Keshub Chandra Sen, Debendranath Tagore son fils Rabindranath, prix Nobel en 1913 ont des trajectoires complexes. Keshub notamment est exemplaire de cette rencontre : très célèbre en son temps (il est reçu par la reine Victoria en 1870), en 1880 dans les rues de Calcutta, il conduit une procession où les dévots chantent et dansent dans le style du mystique Caitanya (16e s.) tout en adoptant l'activisme de l'Armée du salut. En 1881, Keshub est le prophète d'une nouvelle religion qui adopte un symbole programmatique constitué du trident hindou, de la croix chrétienne et du croissant musulman... Mais tout cela ne touche qu'une infime minorité : il faut attendre Mohandas Gandhi pour que le peuple sollicité réponde avec la foi et la violence que l'on connaît.

Vers l'indépendance et la partition
Le mouvement national indien.

La présence des Britanniques est très agressive non seulement à cause de la colonisation et de l'impérialisme, mais surtout à cause de la modernité qu'ils introduisent dans de vieilles sociétés. Dans les apparences du monde, cette modernité est technique : les machines, les armes en sont des manifestations évidentes. Derrière les apparences, il y a la science, l'organisation et la conscience d'une supériorité confirmée partout dans le monde après l'épisode napoléonien. L'insuffisance indienne à cet égard nourrit un complexe d'infériorité puissant en Inde durant les 19e et le 20e siècles au fur et à mesure que les élites prennent conscience des retards indiens et s'interrogent sur ses causes. Plus profondément, les Britanniques amènent, consciemment, l'individualisme économique, philosophique et social. Il y a chez les Anglais en Inde une remarquable continuité d'attitude entre le droit de propriété individuelle, le culte religieux et philosophique de la personne, et la dévalorisation du système des castes. Cet individualisme général est très destructeur des cadres et des modes de société en Inde. Simultanément, les Indiens ressentent la philologie et toutes les sciences cognitives comme une agression contre leurs références religieuses, le Veda, etc. tandis que les missionnaires chrétiens travaillent activement (mais sans guère de succès) à la christianisation du pays. Quant à l'agression économique, elle n'est pas différente en nature de celle qui, à la même époque en Europe, via la révolution industrielle, anéantit les cultures paysannes, donne naissance aux prolétariats exploités et misérables : il y a une forme exotique et tropicale de *Germinal* en Inde.
Le nationalisme indien naît sur la base d'un sentiment d'infériorité et de décadence du pays doublé du constat de son agression générale ; les élites indiennes, tant musulmanes qu'hindoues, sont fondamentalement d'accord sur ce diagnostic. L'historiographie indienne et occidentale a eu tendance à se focaliser sur le niveau politique et à considérer l'émergence de l'état indien comme une fin en soi. Or il y a plus important, à savoir **le combat entamé vers 1860 pour la dignité et l'estime de soi**. D'ailleurs quand en 1885 est fondé le Parti du Congrès, il n'est nullement question d'indépendance, de partition ou même d'autonomie. Si les réactions des Britanniques, les deux guerres mondiales et le mouvement mondial de décolonisation permettent l'indépendance politique, celle-ci n'est qu'un aspect limité d'un combat plus général : l**a restauration de l'estime de soi est le grand combat des Indiens de la fin du 19e et du 20e siècles**. Et si tous s'accordent sur le diagnostic, les divergences sont profondes quant au chemin à suivre pour définir les moyens et les conditions de cette restauration. Quand on hisse le drapeau de l'Inde à Delhi le 15 août 1947, un drapeau qu'il a fallu récemment imaginer (ce sont les couleurs du parti du Congrès), cet acte qui marque l'indépendance politique s'avère une étape : le combat pour l'estime de soi n'est pas terminé aujourd'hui. Les nationalistes comme Nehru, issus de familles qui ignorent l'Inde rurale, la majorité du pays, veulent d'abord que leur dignité - celle de leur personne, de leur caste, de leur milieu - soit reconnue; cette reconnaissance prend ensuite un travers politique qui culmine dans l'indépendance du pays. Les plus grands, comme J. Nehru, doivent faire l'effort d'aller à la rencontre d'une Inde qu'ils ne connaissent pas : c'est ce que fait J. Nehru qui raconte cette "découverte" dans *La découverte de l'Inde* (publiée en français 2002).
On voit bien comment la modernité économique et technique a brutalisé les Indes d'autant qu'à la même époque l'industrialisation et l'urbanisation de nos pays constituent un choc important. On voit moins comment les études réalisées par les Européens sur les textes religieux indiens ont été ressenties comme une agression. Même quand elles sont menées avec sympathie - les savants du 19e siècle n'avaient pas pour objectif de blesser -, ces études ont extraordinairement choqué les consciences indiennes. Nimal Verma (1929-2005), dans un article essentiel (Verma 2004) montre bien comment l'historisation des textes a altéré les consciences en profondeur : ce n'est pas simplement le cadre matériel qui a changé. Cette altération ne s'est pas faite en un jour et se continue à l'époque contemporaine. Un exemple parmi beaucoup d'autres est celui de la communauté britannique des Valmikis. En fév. 2000, une émission de radio destinée aux Indiens britanniques parle de Vālmīki,

l'auteur mythique du *Rāmāyaṇa* et présente son auteur comme un brigand (*dacoït*) peut-être aborigène converti au *dharma* par l'ascèse. Cette présentation n'a rien que d'ordinaire dans le monde indien : c'est ainsi que Vālmīki est présenté par les éditions Amar Chitra Katha, spécialisée dans les illustrés pour enfants où sont exposés les mythes et le « Glorieux héritage de l'Inde » (voir *Valmiki, The story of the author of the epic, "Ramayana"*). Néanmoins, elle soulève l'indignation des Valmikis, au moins les membres de la communauté hindoue vivant en Grande-Bretagne composée principalement d'intouchables originaires du Panjab : pour eux Vālmīki (*alias* Bhagwan Valmiki) est la divinité suprême dont ils portent le nom ; sur terre Vālmīki ne peut avoir été un brigand, un homme de très basse caste voire un aborigène, toutes catégories sociales méprisables. Ces intouchables demandent que l'offense soit réparée : bien qu'intouchables en Inde, les Valmikis de Grande-Bretagne tiennent à ce que leur dieu soit de bonne caste. Julia Leslie (2003) a consacré à cette affaire un livre excellent où, à propos de ce cas spécifique, est décrite la "malencontre" de la modernité historisante avec les cadres de pensée traditionnels (en plus d'une fine étude sur l'origine d'une caste d'intouchables).

Le Congrès et le nationalisme indien.
Le nationalisme indien est donc l'idéologie d'une nation qui naît à elle-même (ce n'est que vers 1860 selon Bayly qu'il est loisible de parler de nation indienne) et cherche à restaurer sa dignité aux yeux d'elle-même et aux yeux des autres, particulièrement des dominants. L'Inde, le Pakistan, le Bangla-Desh sont les jeunes pays d'une vieille culture où coulent plusieurs eaux qui ne se sont jamais entièrement mêlées, mais ne sont pas non plus restées étrangères les unes aux autres. Mais jusque vers 1930 puis la partition, le sentiment de l'unité de culture et de destin prévaut sur la séparation.
Le sentiment d'unité est représenté par la majorité du parti du Congrès qui a longtemps le monopole de la direction du pays en formation. Influencé notamment par l'universalisme anglais, le parti du Congrès voit la nation indienne d'un point de vue mondain et pratique : la nation est composée de tous les individus et communautés qui ont leur place au sein des frontières coloniales. Ces positions modérées sont exposées par Gopal Krishna Gokhale (1866-1915). D'ailleurs l'*Indian National Congress* (ci-dessous le Congrès) puis les états issus de la partition n'ont pas remis en cause les frontières extérieures acquises par l'impérialisme britannique (cf. p. XXXX "Les frontières").

Le courant majoritaire du parti du Congrès fait le pari que **le fleuve indien est plus fort que ses sources**. **En revanche, très tôt, certains minoritaires affirment dans et hors le parti, que les sources sont plus importantes et doivent couler séparément**. Le fleuve est indien avec M. Gandhi ou J. Nehru, ses sources peuvent être vues comme religieuses (Jinnah chez les musulmans), ethniques (B. Tilak) ou culturelles (V. Savarkar), etc. En 1885, le Congrès est une organisation de l'intelligentsia indienne créée avec l'aval des autorités britanniques. Rapidement, il devient le lieu privilégié des débats nationaux et il est dominé par les modérés et leurs idées héritées des Lumières et teintées d'universalisme. De 1885 à 1919 le Congrès s'implique dans les premières revendications nationales indiennes. S'il y a déjà des "extrémistes" comme Tilak, Aurobindo, etc. favorables à la manière forte et gagnés au nationalisme hindou, le courant majoritaire est seulement favorable à une participation accrue des Indiens à la gestion du pays, voire à l'auto-gouvernement : faute d'urgence et d'une vraie détermination, le statut de l'Inde reste inchangé. Le Congrès est aussi surtout soucieux de l'identité de l'Inde ; c'est ainsi qu'est posée la question linguistique. En 1900, il décide que la langue nationale de l'Inde sera l'*hindoustani* écrit en caractères *nāgarī*. L'hindoustani n'est alors pas différencié de l'ourdou, sauf par l'écriture : à la *nastaliq*, la calligraphie arabo-persane utilisée dans le nord de l'Inde (et notamment à Delhi), le Congrès préfère la *nāgarī* 'urbaine', une écriture ancienne, très peu utilisée à l'époque. Il s'agit évidemment d'un acte d'affirmation nationale hindoue qui est vivement ressenti par les musulmans. C'est à cette époque que l'on parle de devanāgarī 'nāgarī divine', le caractère divin étant destiné à souligner sa sacralité.
Gokhale et Tilak sont collègues au Congrès au début du 20e siècle et ennemis politiques bien qu'ayant des origines et une formation communes (brahmanes Chitpavan, éducation au *Elphinstone College* de Bombay - l'une des institutions les plus prestigieuses du pays -, professeurs de mathématiques et membres de la *Deccan Education Society*). Tous deux nationalistes, ils s'opposent

sur la manière de se confronter aux Britanniques. Ainsi, en 1891-92, le Gouvernement impérial décide de porter de 10 à 12 l'âge légal du mariage des filles (*Age of Consent Bill*). La réforme n'a rien de révolutionnaire (et n'a d'ailleurs pas d'impact réel) : Gokhale et ses amis majoritaires y voient le moyen de limiter un abus et votent le texte. En revanche, Tilak s'y oppose : il y voit un abus des Britanniques ; comment ceux-ci peuvent-ils s'immiscer dans des affaires religieuses ? M. Gandhi (son protégé) aussi bien que M. Jinnah considéraient Gokhale comme leur mentor. Il croyait aux institutions démocratiques (contrairement à Gandhi, mais d'accord avec Nehru) et il est à l'origine du modèle de gouvernement adopté en 1950 par l'Inde indépendante.

Gandhi, incarnation du nationalisme indien.
Après la guerre 1914-1918 à laquelle les troupes indiennes ont largement participé, le Congrès se rallie autour de Mohandas Gandhi (1869-1948), un avocat éduqué à l'occidentale qui, rêvant d'abord de dignité et de respectabilité, devient, selon l'expression dédaigneuse de Churchill, le "fakir à moitié nu" qui mène le pays à l'indépendance. Quand il arrive en Inde, il a déjà mené en Afrique du sud des combats politiques en faveur de la minorité indienne et a utilisé avec succès des méthodes comme la désobéissance civile.
Jusqu'à Gandhi, les discussions touchent principalement les élites éduquées anglophones, une infime minorité en fait. Sous l'action de Gandhi, leader de fait du Congrès à partir de 1920, le Congrès devient un parti de masse, la première organisation de masse du pays ; majoritairement hindou, comme l'est la population, le Congrès comprend des hommes de toute religion ; toutes les ethnies, les langues, tous les niveaux de richesse y sont représentés. En 1930, le Parti du Congrès, sous la présidence de Jawaharlal Nehru (1889-1964), peut affirmer être le représentant du pays ; c'est dans ces années qu'est réclamé le *poorna swaraj* 'l'autonomie complète', c'est-à-dire l'indépendance. L'action de Gandhi ne se limite pas à transformer le Congrès en parti de masse ; il fait appel aux masses pour qu'elles deviennent un acteur politique majeur et pèsent, en dehors du chemin électoral, sur les décisions politiques des Britanniques et des Congressistes. En trente ans, le Congrès se transforme de club militant pour l'égalité des Indiens éduqués en parti de masse dirigeant un mouvement de (plus grande) masse militant pour l'indépendance. **L'appel aux masses ne se fait pas seulement, ni principalement, via les élections démocratiques ; le système électoral étant limité, c'est dans la rue que les masses apportent leur soutien aux mots d'ordre des leaders du parti, particulièrement ceux de Gandhi**. Enfin, si Gandhi peut faire appel aux masses, c'est qu'il emprunte son vocabulaire politique au vocabulaire religieux familier à tous dans l'Inde du nord. Ses mots résonnent dans l'imaginaire quand il s'adresse au peuple.
Le tournant se situe pendant la Première guerre mondiale. C'est ainsi que si Gandhi porte volontairement l'uniforme britannique en Afrique du sud pendant la seconde Guerre des Boers (1899-1902), s'il demande aux Indiens de s'engager dans l'armée britannique pendant la Première Guerre mondiale, c'est qu'il envisage seulement la citoyenneté, la liberté et l'égalité au sein de l'Empire Britannique et que, selon lui, pour mériter cette citoyenneté dans l'Empire il faut participer à sa défense. En revanche, après 1918, les choses changent : même si la Grande-Bretagne a gagné, si des milliers d'Indiens sont morts (leurs noms sont gravés sur l'*Indian Gate* de New Delhi qui est le monument aux morts de la Guerre mondiale et des guerres afghanes, conçu par Edwin Lutyens, l'architecte de l'éphémère capitale de l'Empire des Indes[580]), la question est alors : l'autonomie ? puis à partir de 1928, l'indépendance, quand et comment ?
Avec Gandhi, la question politique, plus généralement celle du statut de l'Inde dans, à côté, puis hors de l'Empire Britannique est intimement liée à la question sociale. **L'engagement politique de Gandhi envers la dignité de l'Inde autonome ou indépendante est inséparable de son engagement social envers la dignité humaine, notamment celle des victimes du système social indien (les basses castes, les intouchables) et du système économique (la paysannerie réduite à la plus extrême misère)**. La continuité entre le social et le politique, l'individuel et le collectif, fait l'originalité de l'action de Gandhi. La même morale personnelle se prolonge dans le monde politique. Ces valeurs appliquées à la collectivité (dignité de la nation, universalité de l'humanité), très largement empruntées à l'Occident, sont nouvelles dans le pays et c'est la raison pour laquelle elles sont, dans un contexte indien, révolutionnaires. **Le combat pour l'indépendance est le travestissement politique du combat pour la dignité personnelle**. Le *swaraj* 'indépendance' que

Gandhi fait inscrire dans la nouvelle constitution du Parti du Congrès (1921) est la généralisation à l'échelle de la société et du pays d'une attitude personnelle : l'indépendance politique complète a aux yeux de Gandhi son fondement aux niveaux spirituel, économique et social de la personne humaine. Le *swaraj* est d'abord personnel avant d'être collectif. C'est ainsi que des gestes comme le tissage de ses propres vêtements, largement reproduits notamment par la photo, ont un faible impact économique, mais une plus-value spirituelle et symbolique. Le *boycott* économique des produits anglais (le nom irlandais d'une pratique déjà utilisée lors de la *Boston tea party* de 1773), proposé à la fin du 19e siècle en Inde, est transformé par Gandhi en une pratique visant à assurer le *swaraj* personnel. De la même manière, le jeûne à des fins politiques a d'abord une dimension personnelle (maîtrise des passions élémentaires). La méthode de Gandhi consiste donc à utiliser le vocabulaire de la tradition sanskrite (*ahimsa*, *satyagraha*) en l'appliquant à un niveau social ou politique pour lequel il n'avait pas été conçu. Le dévoiement du spirituel vers le politique et le social, très caractéristique de l'époque, s'avère un levier efficace pour mettre les masses en marche et les associer à la marche de l'Inde vers l'indépendance. Les jeûnes à répétition, les pèlerinages politiques comme la marche du sel (1930), etc. sont censés peser sur l'esprit des Britanniques. Le modèle sanskrit du jeûne gandhien est le jeûne du créancier à la porte de son débiteur qui refuse d'honorer sa dette : dès lors, le second prend sur lui la responsabilité morale de la mort du créancier.

Mohandas Karanchand Gandhi sur son lit de jeûne en 1924.
À ses côtés la jeune Indira Nehru (1917-1984) qui épousant en 1942 le journaliste parsi Feroze Gandhi (rien à voir avec M. Gandhi) devient Indira Gandhi
et est deux fois premier ministre de l'Inde.

Gandhi invente donc un nouveau langage politique qui s'avère mobilisateur et souvent efficace devant la violence et les maladresses des Britanniques. En 1919, le mécontentement est général dans le nord, d'où proviennent la majorité des Indiens mobilisés pendant le premier conflit mondial. Bien qu'ayant participé loyalement à l'effort de guerre britannique, au prix du sang,[581] les Indiens n'en retirent aucun avantage et l'Inde conserve un statut moins libéral que le Canada ou l'Australie qui sont des dominions. Les Anglais décrètent alors le *Rowlatt Ac*t qui donne au gouvernement le pouvoir d'emprisonner arbitrairement et de juger les agitateurs. C'est dans cette atmosphère de rancœur que lors d'une manifestation illégale à Amritsar (Panjab), le brigadier-général Dyer donne sans sommations l'ordre à ses troupes (indiennes) d'ouvrir le feu sur la foule venue manifester contre le *Rowlatt Act*. Lors de son jugement en Angleterre, Dyer explique qu'il s'agissait d'utiliser la

terreur pour une fois pour toutes maintenir l'ordre.[582] Plusieurs centaines de civils sont tués et des milliers de blessés sont laissés sans soins sur le terrain. **Le massacre d'Amritsar est un vrai traumatisme dans tout le pays : les Britanniques deviennent pour toujours des ennemis**. La colère publique est générale et les actes de violence se multiplient. La position de Gandhi est alors extraordinaire : s'il critique l'action des Britanniques, il critique aussi les représailles violentes des Indiens. Il va jusqu'à écrire une résolution où il présente ses condoléances à des victimes civiles britanniques et condamne les émeutes. Devant le Congrès prêt à s'enflammer, il explique son principe d'*ahimsa* 'non-violence' : à ses yeux, toute violence est maléfique et ne peut pas être justifiée.

Mais la non violence est active : il faut payer de sa personne par les jeûnes, l'emprisonnement, les tentatives d'assassinat. Gandhi, comme beaucoup de leaders nationalistes est longuement emprisonné.[583] La **désobéissance civile**, marquée par la Marche du sel (1930) organisée pour contraindre les Britanniques à lever les taxes sur le sel, conjugue le pèlerinage souffrant, la désobéissance civile, le *swaraj* ('autonomie' : chacun est appelé à récolter son sel) et la non violence. Gandhi pratique ce qu'il nomme le *satyagraha* 'étreinte de la vérité'. Il s'agit par sa propre souffrance patiente, de sacrifier jusqu'à sa vie pour une cause juste et ainsi peser sur les autorités. Il explique :

> « En appliquant le Satyagraha, j'ai découvert, dans les dernières manifestations, que la poursuite de la vérité n'admettait pas que la violence soit imposée à son opposant, mais qu'il doit être sevré de l'erreur par la patience et la sympathie. Pour ce faire, ce qui apparaît comme vrai pour un doit apparaître faux pour l'autre. Et la patience signifie souffrance personnelle. En bref, la doctrine signifie la revendication de la vérité, pas par infliction de la souffrance sur l'adversaire, mais sur soi. »

La marche du sel (1930).

L'épisode est devenu le symbole de la marche du pays vers l'indépendance. C'est ce qui est représenté sur les billets de banque de l'Inde.

Tout au long du chemin (environ 300 kms), Gandhi distribue dans les villages les tracts où il explique les principes de la non violence politique :

> « 1. Un résistant civil ne doit pas avoir de colère.
> 2. Il supportera la colère de l'opposant, ainsi que ses attaques sans répondre. Il ne se soumettra pas, par peur d'une punition, à un ordre émis par la colère.
> 3. Si une personne d'autorité cherche à arrêter un résistant civil, il se soumettra volontairement à l'arrestation, et il ne résistera pas à la confiscation de ses biens.
> 4. Si un résistant civil a sous sa responsabilité des biens appartenant à d'autres, il refusera de les remettre, même au péril de sa vie. Mais il ne répondra pas à la violence. »

Alternant les jeûnes, la prison, l'action publique (sociale ou politique) sur le terrain, la discussion avec les diverses et nombreuses factions du Parti du Congrès et le séjour dans son *ashram* de

Sabarmati (entre une prison et un crématorium, près d'Ahmedabad, Gujarāt), la vie de Gandhi incarne bien les diverses tendances du nationalisme indien. Son action a un grand impact sur les masses, mais elle est très décriée par les élites, y compris par ses amis politiques comme Nehru plus porté vers le socialisme et la démocratie que son mentor : Gandhi subit plusieurs tentatives d'assassinat. Son action en faveur des castes défavorisées (les *harijan* 'enfants de Dieu' comme il les nomme) et la non discrimination en matière de caste est ressentie par certains comme une dangereuse remise en cause de l'ordre traditionnel. De même sa volonté de voir l'Inde transcender les oppositions religieuses entre hindous et musulmans se heurte à la méfiance de fait qui existe entre les communautés quand, après 1919, de manière récurrente, les uns et les autres s'opposent violemment. Enfin sa politique non violente apparaît aux yeux de beaucoup comme conciliatrice voire collaborationniste. C'est ainsi que lorsque éclate la Guerre mondiale en 1939, Gandhi offre un « appui moral non violent » à l'effort de guerre britannique tandis que les autres dirigeants du Congrès s'offusquent de l'implication unilatérale de l'Inde dans la guerre sans que les Britanniques songent à consulter les représentants du peuple. Les nobles intentions de Gandhi ont été de manière récurrente démenties par les faits car une fois les masses en marche, il n'a pas pu les contrôler. Le soutien du Parti du Congrès a été aléatoire car la méthode de non violence de Gandhi était loin de faire l'unanimité : certaines élites du pays avaient une longue tradition de violence. Par ailleurs, l'Inde dont il veut pacifiquement l'indépendance et la dignité est celle de l'ensemble de l'Empire Indien, mais la réalité va être la division nommée *partition* en plusieurs états ennemis. La non-violence (*ahimsa*, skr. *ahiṃsā*), l'axe majeur de son action politique en Afrique du sud comme en Inde, qu'il adopte personnellement et promeut socialement, aboutit à des carnages dont ceux de 1947 entre musulmans et hindous sont les plus connus, non les seuls ; reconnu par tous, même par ses ennemis, comme quelqu'un de très respectable (son assassin le salue d'abord par respect avant de tirer sur lui), il est assassiné. De même, son mouvement *Quit India* (1942) est certainement un succès politique, mais c'est au prix de violences et d'une répression à une échelle jamais vue.

Pour apprécier historiquement Gandhi, il faut donc faire le départ entre ses paroles et l'effet qu'elles ont eu sur des masses peu préparées à son message de paix et de maîtrise de soi et jusque-là indifférentes politiquement. **La vérité historique est que le message de paix et de dignité de Gandhi a violemment ému les masses ; son message de non-violence a été très violent et a généré la plus extrême violence, une guerre civile, dont finalement Gandhi lui-même a été la victime.** La noblesse de ses intentions l'amène à des actions qui confinent à l'angélisme inefficace. C'est ainsi qu'il écrit deux lettres en juillet 1939 à son "ami" A. Hitler dans l'espoir d'arrêter la guerre. De plus le personnage public, à savoir le saint du petit peuple, le père de la nation, l'icône nationale, l'apôtre de la non-violence aux yeux des Occidentaux, ne correspond que partiellement à son comportement privé. Après l'assassinat de Gandhi (janvier 1948) par Godse, Nehru qui connaissait bien toutes les facettes du personnage a transformé Gandhi en saint de la nation indienne en prenant soin d'en occulter le parties troubles. S'il était un Mahatma 'Grande âme' aux yeux du public, lui-même a toujours refusé de porter ce titre. Il faut aussi voir que la volonté de pauvreté qu'il appliquait à lui-même, il voulait aussi que les autres la partagent. Et il confondait la pauvreté volontaire du riche et la misère économique du pauvre et une telle attitude, doublée d'un refus de la modernité industrielle tendait à justifier la misère et à entraver le développement : Nehru n'est son héritier que partiellement et, économiquement, il a suivi la voie du développement. Il va sans dire que si Gandhi est un symbole de l'Inde, le développement économique du pays se fait aujourd'hui sur des bases et des valeurs tout à fait étrangères à lui.

Le nationalisme hindou.

Les hommes du 19e siècle tels Rammohum Roy ou Bankim Chatterjee croient que l'indianité peut trouver sa place dans les valeurs universelles portées par l'Occident. D'autres comme Bhudev Mukhopadhyay (1827-1894), etc. cherchent d'abord à définir ce que sont l'Inde, l'hindouisme, etc. en puisant dans leur riche passé et en empruntant certains cadres de pensée à l'Occident (la nation, l'état, la religion, la science, etc.). Simultanément, face à l'agression occidentale porteuse de modernité, ces intellectuels cherchent à adapter le milieu indien tout en préservant les piliers d'une

identité juste découverte. Les différences entre les uns et les autres portent sur ce qu'il faut adapter et ce qu'il faut préserver, sur la proportion d'adaptation et de conservation. L'emprunt à l'Occident, l'adaptation de cadres anciens à la modernité et la conservation sont largement tributaires de la reconstruction du passé de l'Inde ; durant les 19e et 20e siècles, à côté de la lente découverte scientifique du passé indien, il y a une construction de la tradition qui vise à affirmer l'existence d'un passé où existent des pratiques et des valeurs analogues à celles de l'Occident. En fait il s'agit toujours de repeindre aux couleurs imaginaires de l'antiquité ou de l'éternité indiennes des pratiques et valeurs modernes, en partie occidentales. **Ce mouvement national s'oppose aux Britanniques, mais discute avec l'Occident**. Il parle anglais comme Gandhi ou Nehru qui n'a jamais parlé autre chose que l'anglais à sa fille Indira. Gandhi est en relation avec de nombreux intellectuels (L. Tolstoï, R. Rolland, C. Jung, etc.). Motilal est un moderniste, un des premiers importateurs de l'automobile en Inde; voyageant souvent en Europe, il refuse de se soumettre au *prayaścitt*, un rite visant à purifier un brahmane qui a quitté le sol de l'Inde pure. Motilal et Jawaharlal sont de fervents démocrates, admirateurs du parlementarisme britannique : Jawaharlal condamne sans équivoque les régimes dictatoriaux européens des années 1930-40. La famille est longtemps vêtue à l'européenne.
Je nomme "nationalisme indien", cette forme majoritaire du nationalisme qui conçoit l'Inde comme le creuset naturel de tous les habitants du pays.

Trois générations de la dynastie Nehru : Motilal (1861-1931) assis au centre, Jawaharlal son fils (1889-1964) debout à gauche, Kamala (1899-1936), l'épouse de Jawaharlal assise à droite, Indira leur fille, ép. Gandhi, (1917-1984) debout à droite. Motilal est deux fois président du Congrès (1920 et 1928).
La famille, kashmirie d'origine, émigre à Delhi en 1716, puis à Agra après 1857. Le grand-père de Motilal, Laksmi Narayan, est le premier avoué de l'EIC à Delhi. Une grande partie de la famille pratique des métiers juridiques comme beaucoup de membres du Congrès. La famille Nehru-Gandhi incarne, avec ses deux autres générations - Rajiv (1940-1991) et son épouse Sonia (1946-), leurs deux enfants Rahul (1970-) et Priyanka Vadra (1972-) la forme centrale du nationalisme indien selon lequel, à la manière d'une sorte de droit du sol, **toutes les personnes vivant sur le sol de l'Inde, quelle que soit leur religion, forment une seule nation**.

Ce nationalisme indien est bien incarné par J. Nehru qui combine de manière originale nationalisme et universalisme, et ce nationalisme modéré dans l'expression demeure vivace dans la population ; il continue à s'incarner dans la famille Nehru-Gandhi. À ses confins, il y a **les**

nationalismes hindou et musulman. Aujourd'hui, on parle plus d'eux que des formes normales et majoritaires du nationalisme en Inde. Le nationalisme hindou, bien qu'étant aux origines du nationalisme général, demeure au second plan jusqu'aux années 1980. Aux yeux du peuple, c'est Gandhi et Nehru, donc le Congrès, qui incarnent le chemin vers l'indépendance et la dignité. Après la mort de Nehru (1964), le lien du Congrès avec le peuple s'effrite et dès lors, la voie est ouverte au nationalisme hindou. Si en France on parle de *droite* nationaliste c'est parce que depuis quelques années le nationalisme a été délaissé par la gauche.[584] Par ailleurs, le terme *hindou* s'il résonne religieusement, s'il est une étiquette commode, masque les aspects ethnique voire raciste du mouvement ainsi que sa dimension culturelle. Ce mouvement est *hindou* en tant que l'Autre, l'Ennemi, est musulman, chrétien.

À l'intérieur du Parti du Congrès pré-gandhien, il y a déjà marginalement une aile dite extrémiste (*jahal* 'épicé') ; elle est particulièrement représentée par G. Tilak (1856-1920). En 1903, il écrit en prison *The Artic Home in the Vedas*[585] dont la thèse principale est la localisation arctique des "populations védiques" et l'extraordinaire antiquité (donc la priorité) de la "tradition védique" dont l'hindouisme serait l'héritier direct. L'érudition et la science de Tilak, inéluctablement dépassées aujourd'hui, sont exemplaires en son temps. Elles montrent qu'il est possible de conjuguer l'engagement politique, la foi et la science : peu de nationalistes ont suivi sa voie. La récusation de Tilak est venue aussi bien de l'Occident que des hindous nationalistes qui par principe ne voulaient pas d'un Veda extérieur à l'Inde. Principalement, Tilak est connu politiquement par sa capacité à mobiliser une partie des masses du Maharashtra autour du souvenir mythifié de Śivājī (cf. supra p. XXXX). Le nationalisme hindou a constamment utilisé la recette de Tilak : **mobiliser les masses par l'exaltation émotive en agitant des symboles mythiques et en employant politiquement l'idiome de la religion.** Avant Tilak, Swami Danayanda Saraswati (1824-1883) avait fondé l'*Arya Samaj* 'La société des Aryas' en 1875. Rapidement l'*Arya Samaj* est devenu une nouvelle secte hindoue sans idoles et au rituel dépouillé et dont Dayananda puis sa mémoire sont le *guru*. C'est Danayanda qui invente la procédure de *śuddhi* qui vise à (re)convertir les musulmans et les chrétiens tous supposés être des hindous convertis ; la *śuddhi* est la réponse hindoue au prosélytisme chrétien et musulman, très actif en ce temps. Surtout l'*Arya Samaj* est l'un des creusets du nationalisme hindou ; il se dote d'un système éducatif autonome, le *Danayanda Anglo-Vedic College* dont le nom dit bien la double affinité. C'est notamment au sein de l'Arya Samaj que se développe la figure du "renonçant engagé" dans la *sevā* 'le service' et le *karmayoga* 'le yoga de l'action désintéressée': il s'agit de fonder l'action politique sur les valeurs du renoncement. Mieux que le très connu Gandhi, Swami Shraddhanada (1857-1926)[586], assassiné par un musulman, incarne ce type de personnage typiquement indien guidé par des mots d'ordre anciens mis au goût du jour. Tout le vocabulaire ancien est sollicité et réinterprété qui permet de conjuguer l'action politique et ce que l'on pense être les valeurs traditionnelles.[587]

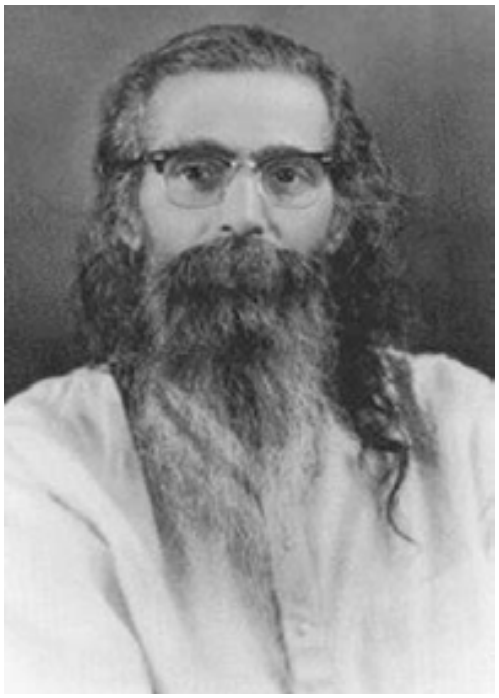
Ces différentes sensibilités fusionnent en 1915 dans la *Hindu Mahasabha* 'La Grande Réunion des hindous'. C'est dans les années 1920, en réaction au gandhisme et aux violences intercommunautaires que ce nationalisme hindou se cristallise. Il est alors représenté par Vinayak Damodar (1883-1966) qui appartient à la génération de Gandhi et de Nehru auxquels il s'est violemment opposé. En 1924, il publie *Hindutva, who is a Hindu ?* un ouvrage qui devient la Bible hindoue nationaliste et l'est demeuré jusqu'à aujourd'hui. Définissant l'hindou(ïté), Savarkar y reconnaît bien une dimension religieuse, mais elle est seconde. Savarkar a le souci d'une nation hindoue homogène : il ne peut se satisfaire de la variété religieuse de l'hindouisme, de ses sectes multiples et concurrentes qu'il conçoit comme étant une des causes de l'infériorité hindoue. Il imagine donc une communauté hindoue définie sur une base ethnique assise dans un territoire délimité ; ainsi peut-elle dépasser les divisions de caste et de classe (*jāti* et *varṇa*) et le principe de hiérarchie qui, en opposant les uns et les autres, empêche toute unité et toute efficacité. Pour Savarkar, un hindou reconnaît l'Hindoustan comme son *pitṛbhūmi* 'la terre de ses pères', et aussi comme sa *puṇyabhūmi* 'sa terre sacrée' : cela exclut automatiquement les musulmans et les chrétiens dont la terre sainte est ailleurs. Le nationalisme de Savarkar pourrait être un racisme hindou (une tendance avérée ultérieurement), d'autant que l'usage du mot *race* est très commun à l'époque : *Hindu Sangathan. Saving of the Dying Race* titre S. Shraddhananda (1857-1926) quand en 1926 il

élabore le programme d'action de la *Hindu Mahasabha* (dont Savarkar est le dirigeant entre 1937 et 1942). **Savarkar insiste sur la tradition d'accueil conditionnel de l'hindouisme** : l'hindouisme est plus culturel que religieux ou raciste. Surtout, cette culture doit être unanime et toutes les minorités sont tenues de s'assimiler ; sinon, elles doivent la respecter, voire la remercier, en reconnaissant sa primauté et sa priorité absolues. Il est remarquable que Savarkar, très nourri d'auteurs anglo-saxons de son temps (J.S. Mill, Spencer, Darwin, Huxley, Emerson), a emprunté certains de ses concepts (sacralité du territoire et unité ethnique) à l'Occident. Par ailleurs, D. Savarkar fait de l'histoire d'une manière très particulière. La méthode historique scientifique intègre des erreurs liées à la liaison entre sources disponibles et hypothèse : sur la base des premières, on bâtit la seconde ; puis, lorsque de nouvelles sources sont avérées, une autre hypothèse est proposée qui intègre parfois, contredit toujours plus ou moins la précédente qui est alors abandonnée. La vérité historique est en constant progrès. En revanche, la méthode historique de Savarkar et de bien d'autres nationalistes est principielle ; aucune hypothèse n'est élaborée : on affirme un principe. Par exemple, c'est sans nuance que Savarkar érige le sanskrit comme référent commun de toutes les langues de l'Inde. Alors que le sanskrit a toujours été la langue des brahmanes et d'une petite minorité, qu'il n'a jamais été une langue nationale, Savarkar et ses émules le transforment en langue anciennement nationale : Savarkar nationalise le sanskrit. Nathuram Godse (1910-1949), l'assassin de Gandhi, se nourrit de Savarkar. **Son plaidoyer tenu lors du procès qui mène à son exécution de 1949 constitue un excellent témoignage du courant nationaliste hindou** ; avec Godse, l'esprit de sacrifice personnel se fait entendre. Ultérieurement, dans la mouvance du BJP des années 1980, c'est le côté chauvin et revanchard qui se développe.

Entre le nationalisme indien de Gandhi et de Nehru, et le nationalisme hindou incarné par Savarkar, il y a bien des passerelles patriotes, modérées ou violentes dans l'expression. Néanmoins, le nationalisme hindou est illégitime aux yeux des nationalistes indiens majoritaires. Le Congrès, très majoritairement, reconnaît la nation comme étant formée de communautés religieuses différentes : pour le Congrès, l'indianité comprend l'hindouité.

Dans les années 1930, ce nationalisme hindou s'organise hors le Congrès. C'est le *Rashtriya Swayamsevak Sangh* 'Association des volontaires nationaux' (RSS) créé en 1925 par K.B. Hedgewar qui cristallise et organise le sentiment hindou sur des bases nouvelles. Le contexte est celui d'une violente répression du mouvement nationaliste par les Britanniques (qui se solde jusque pendant la seconde guerre mondiale par des milliers de victimes, sans compter les emprisonnements) et celui de violences intercommunautaires à répétition. Hedgewar est l'organisateur du parti ; sur le modèle des *akhara* anciens, il constitue des *shakha* 'branches'. Ce sont d'abord des associations de *nāgā*, ces ascètes nus (cf. l'hindouisme § XXXX) militarisés et utilisés au 18e siècle comme mercenaires. Surtout **ce sont des associations de quartier ouvertes à toutes les castes, où l'on cultive le corps par des exercices physiques collectifs, les sentiments de fraternité, de discipline et de respect du *guru* local**. Hedgewar insiste, à la manière britannique, sur les jeux collectifs à dimension agonique. C'est là l'impact de la vue britannique sur les hindous volontiers considérés comme débiles physiquement et efféminés. Le RSS veut que les hindous soient forts, aussi forts physiquement et moralement que leurs adversaires Britanniques. Le cricket, le tir à la corde ou le *kabaddi* (jeu d'équipe, devenu très populaire en Inde et en Asie du Sud, où il s'agit de battre les adversaires dans un terrain défini en retenant sa respiration)[588] sont préférés au maniement du bâton (le *lathi*), une pratique jugée trop individuelle. Simultanément Hedgewar forme à partir de 1927 un corps de *pracharak*, des ascètes célibataires chargés de vivre les valeurs du parti et de les promouvoir par la parole et par l'exemple. Les valeurs en question sont principalement celles, revisitées par des extrémistes comme Tilak et Aurobindo, de la *Bhagavadgītā* : **le *karma yoga* 'yoga de l'action' y est pensé comme l'action, éventuellement violente au service du Dharma en renonçant à jouir personnellement du fruit des actes**. Ce "renoncement actif" n'est rien d'autre que ce que décrivait Bankim Chatterji dans le *Monastère de la Félicité*. Même s'il s'alimente aux anciennes valeurs du renoncement du brahmanisme, sa vocation est mondaine et non personnelle alors que le salut conçu par les brahmanes a toujours été personnel et extra-mondain. La source réelle de Hedgewar n'est pas la tradition brahmanique (attachée aux *varṇa* et à une lecture hiérarchique de la société), mais dans la tradition virile et guerrière des rois anciens, réelle ou fantasmée. Bien moins Śaṃkara que Śivājī :

c'est Śivājī auquel le RSS voue un culte ; le RSS veut faire de l'anniversaire de son couronnement un jour de fête nationale. Sa dimension antimusulmane est évidente ; son opposition aux brahmanes (réputés rapaces) est moins soulignée **Le RSS est donc un parti politique actif organisé à l'imitation politisée de la secte hindoue**. Y participent les ascètes armés qui s'étaient illustrés dans la lutte antimusulmane et le chaos politique du 18e siècle. Les *gosains* et autres ascètes armés (cf. p. XXXX) avaient lutté contre, et aussi *pour* les Britanniques : c'est un fait qui trouve difficilement sa place dans la mythologie nationale.



Madhav Sadashiv Golwalkar (1906 - 1973) alias Guruji.

La réflexion sur l'idée de nation indienne, inhérente à l'émergence de l'idée de l'Inde, est continuellement reprise. En 1938, Madhav Sadashiv Golwalkar (1906 - 1973), sous l'influence de Savarkar et aussi des politiciens européens, publie *We or our Nationhood Defined*. Il s'agit de définir la nation indienne sur la base de critères universellement acceptés : unité géographique, race, religion, culture et langue. Comme l'Allemagne hitlérienne à laquelle Gowalkar compare l'Inde sans bien mesurer la portée de ses paroles, il met en valeur la "menace intérieure" que sont les musulmans qui sont à la fois dans l'Inde et ont leurs appuis hors de l'Inde. Ultérieurement, dans le *Bunch of thoughts* (1966), où il emploie l'expression *internal threat* 'menace intérieure', il ajoute les chrétiens et les communistes. On a parfois dit que Gowalkar était un fasciste et il est vrai qu'il a probablement emprunté certaines notions aux nationalistes européens : on a vu dans son *race spirit* 'l'âme de la nation' une adaptation du *Geist*. Mais l'usage du mot *race*, aujourd'hui fortement connoté, était à l'époque très courant, y compris dans les milieux anglais. Quant à la 'fierté nationale' dont parle Gowalkar, elle est un thème récurrent de tous les nationalismes. Gowalkar n'a jamais eu le culte du chef, ni celui de l'état et il s'est montré favorable au sionisme. Dans son opuscule, il souhaite que les musulmans quittent l'Inde ; sinon ils doivent car ils peuvent s'assimiler à la nation hindoue :

> « Les peuples non-hindous de l'Hindustan doivent ou bien adopter la culture et la langue hindoues, apprendre à respecter et à révérer la religion hindoue, n'avoir d'autre idée que de glorifier la race et la culture hindoues (...) ou bien rester dans le pays, totalement subordonnés à la nation hindoue, sans rien demander, n'ayant droit à aucun avantage, encore moins à un traitement de faveur, pas même au statut de citoyen.» (Gowalkar, *We*... p. 56 ; cité dans Heuzé & Sélim, p. 127).

Les ouvrages de Savarkar et Gowalkar sont les plus importants d'une production nationaliste considérable en volume. La disponibilité de cette littérature, largement inconnue dans les pays francophones, est réduite ; elle est dorénavant consultable sur les nombreux sites internet qui promeuvent le nationalisme hindou, notamment <bharateeya.wordpress.com/download-free-ebooks/>.
La présentation scolaire et médiatique de l'histoire récente de l'Inde continue à être réduite à l'*ahimsa* de Gandhi et au socialisme tiers-mondiste de Nehru qui constituent les deux pôles de la bienpensance. On ne s'est intéressé au volet violent du nationalisme indien que lorsque le BJP a émergé dans le paysage politique officiel, a conquis les esprits, puis dans les années 1980, le pouvoir. Or ce courant ne surgit pas tout formé vers 1980. Il a des antécédents et une présence continue dans le pays depuis plusieurs siècles même si ce n'est que récemment qu'il a pris un visage politique. Certains Occidentaux ont, *nolens volens*, contribué à la justification de l'identification de l'Inde, quelles que soient ses frontières, à l'hindouité. C'est le cas de Samuel Ph. Huntington (1927-2008) dont certains nationalistes indiens ont interprété la théorie du "choc des civilisations"[589] : l'Islam étant posé comme une civilisation, contre toute évidence l'Inde ne pouvait qu'être non musulmane et donc hindoue.

Les luttes religieuses et la guerre des conversions.
La confusion toute indienne du politique, du social et du religieux, très sensible dans l'action de Gandhi par exemple, vaut aussi dans l'islam indien, peut-être à un moindre degré. Dans les années 1880-1940, chaque religion voit dans les autres une menace. Alors que la carte religieuse semblait immobile, que vers 1820-30 l'abbé Dubois revient en Angleterre et témoigne de l'impact quasi nul du prosélytisme chrétien, celui-ci se fait plus actif à la fin du 19e siècle et connaît même un petit succès auprès des basses castes et des tribus qui ne se reconnaissent pas dans la religion urbaine et de haute caste qu'est "l'hindouisme". L'Inde va-t-elle devenir chrétienne comme l'Amérique latine colonisée par les Espagnols et les Portugais ? **Le prosélytisme religieux prend une dimension politique dès lors que se pose la perspective de l'autonomie puis de l'indépendance.** Les rivalités religieuses à vocation politique se multiplient. Du côté hindou, c'est l'Arya Samaj de Dayanand Saraswati qui invente la pratique de la *śuddhī*. Comme la très grande majorité des musulmans indiens sont des autochtones (ce qui est vrai), il affirme que leurs ancêtres convertis à l'islam étaient hindous (ce qui religieusement et historiquement est faux car l'hindouisme conçu par Danayand est moderne). En fait la *śuddhī* est une conversion à l'hindouisme présentée comme un retour à la foi origienelle. Il suffit de se purifier (sens original de *śuddhī*, sanskrit *śuddhi*) pour revenir à la foi de leurs pères (cas des Rajputs Malkana). Visant d'abord des individus, puis des familles, dès 1900, ce sont les castes intouchables qui sont visées de préférence parce qu'à cette époque celles-ci et les tribus sont vivement sollicitées par les missions chrétiennes et musulmanes. Outre l'*Arya Samaj*, la *Hindu Mahasabha* lancent des campagnes massives de *śuddhī* : la compétition est vive aussi quand il s'agit de gagner le cœur religieux (et les votes) des tribus.
Du côté musulman, la guerre sainte est l'un des piliers de l'islam. À l'abri de la *pax britannica*, certains mettent au second plan cette vocation de domination politique pour la remplacer par le prosélytisme et la prédication. C'est ainsi que le grand-père de Jinnah, le principal dirigeant politique musulman, était un Rajput hindou de caste *bhatia* (dans le Kathiavar, Gujarāt) avant de se convertir à l'islam ismaïlien. Imitant les missions chrétiennes, Mirzā Ghulām Aḥmad (m. 1908) à partir de 1889 réclame la liberté de conscience et le droit personnel de se convertir ; il met au point la première organisation missionnaire au monde. D'autres suivent, notamment la *Tablīghī Jamā'at* fondée en 1925 par Muhammad llyâs (1885-1944). Elle a abandonné sa dimension politique originelle et demeure aujourd'hui la plus grande organisation missionnaire musulmane du sous-continent indien puis du monde entier. Aussi bien les musulmans que les hindous entendent réagir contre le missionnariat chrétien alors au maximum de son (maigre) succès. Si tout le monde s'agite (y compris les sikhs qui pratiquent aussi le prosélytisme auprès des hindous) dans les années 1920-30, c'est que, avant la partition politique, des élections locales sont organisées : les communautés religieuses servent de cadre aux circonscriptions électorales**. L'islam et l'hindouisme s'inventent de nouvelles pratiques quand le débat prend résolument une dimension politique**.

Le mouvement national musulman.

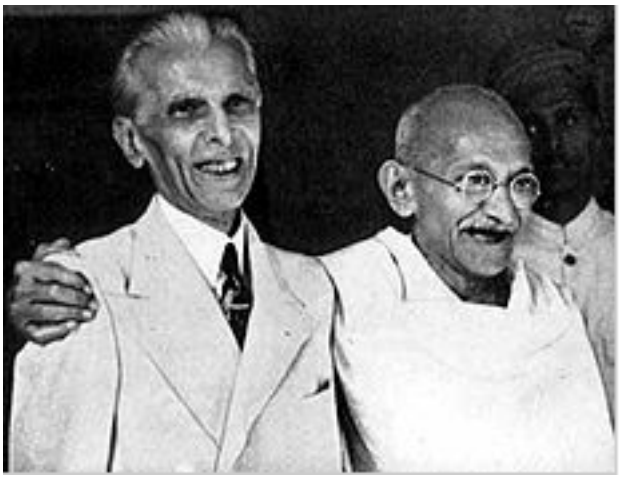
Le mouvement national musulman est l'histoire de la lente montée vers le séparatisme. Si tout le monde est représenté dans le parti du Congrès de 1885, rapidement le biais promusulman de l'administration, représenté à Londres par un lobby puissant, excite les antagonismes. Certes les musulmans sont Indiens, mais ils vivent mal le fait d'être minoritaires et le sentiment d'avoir perdu le pouvoir au bénéfice des Britanniques. S'ils gardent longtemps une supériorité sur les hindous, la démographie et la démocratie font peser une menace mortelle sur ce reliquat de supériorité. Cela pousse les musulmans à collaborer avec les Britanniques, garants d'un ordre où la démographie ne dicte pas tout. Si les hindous ne peuvent compter que sur eux-mêmes, les musulmans peuvent s'appuyer sur les Britanniques soucieux de ne pas s'aliéner leurs sympathies car le monde musulman indien peut toujours s'adosser au Califat, aux différents états musulmans qui existent déjà. Mais que vont devenir les musulmans dès lors que la perspective d'une démocratie élective risque de les marginaliser ? Ayant perdu le pouvoir au profit des Britanniques, ils se sentent en passe de perdre leur supériorité si le droit de vote est individuel. Ils sont menacés par "les frustrations de l'égalité" (expression de Ph. Bénéton). Ce danger joint au sentiment de décadence de l'Inde, de l'islam en Inde et de l'islam en général pousse les musulmans à demander à l'administration et aux diverses assemblées électives de pratiquer une politique de quotas. Avant la guerre de 1914, c'est la partition du Bengale décidée par le vice-roi Lord Curzon, qui radicalise les nationalismes en formation. Cette province (qui intègre alors le Bihar, l'Orissa et le Bengale proprement dit) constitue un des points forts de l'islam indien : la partition du "Bengale" en 1905, bien vue par les musulmans, mobilise les hindous. La réponse des Bengalis musulmans est en **1906 la création de la Ligue musulmane**.

De 1906 à 1947, la Ligue devient peu à peu le moyen d'expression des musulmans indiens malgré leur diversité d'origine et d'intérêt. La Ligue connaît quelque succès quand elle obtient des Britanniques le principe des électorats séparés, (réformes Morley-Minto 1909). Un régime plus représentatif est alors organisé via l'élection de conseils législatifs dans les provinces. Or les musulmans peuvent voter dans des collèges séparés pour élire des coreligionnaires à des sièges réservés et la proportion de ces sièges dans le conseil d'une province peut être supérieure à la proportion des musulmans dans la population de la province. De fait les musulmans sont surreprésentés. Longtemps prévaut une politique de coopération avec le Congrès lequel incarne la lutte pour la dignité des Indiens et l'autonomie de l'Inde. C'est ainsi qu'en 1908, le leader hindou extrémiste B.L. Tilak accusé de sédition est jugé par les Britanniques : lors de son procès, il est défendu par Muhammad Ali Jinnah (1876-1942), avocat formé en Angleterre, membre du Congrès et aussi de la Ligue et futur leader du Pakistan. Cet exemple montre bien combien, malgré des oppositions politiques, le sentiment d'unité l'emporte toujours. **Les lignes de fracture ne passent pas entre les communautés, mais au sein de celle-ci.** Par le pacte de Lucknow (1916), les deux organisations s'entendent pour faire front commun contre les Britanniques dans la mesure où le Congrès accepte le principe de l'électorat musulman séparé ; cela permet aux musulmans, presque partout minoritaires d'avoir des représentants aux élections. La politique d'union entre tous les Indiens dure jusqu'au début des années 1920. La fusillade d'Amritsar (1919), la liquidation de l'Empire ottoman et du Califat au traité de Sèvres (1920) soulèvent les musulmans qui font encore cause commune avec Gandhi et sa campagne de non coopération. En 1922, la Ligue n'est encore qu'une coterie d'intellectuels urbains du nord et n'a pas d'implantations dans les vastes paysanneries. La majorité des musulmans d'orientation laïque demeurent au Congrès. En revanche, après 1922, les violences populaires recommencent un peu partout, y compris au Kérala où l'islam ne s'est pas imposé par la force. Dans un effet de miroir, tandis que certains hindous crééent l'idéologie de l'*hindutva*, d'autres Indiens (notamment Maudidi, voir ci-dessous) créent l'intégrisme musulman en transformant l'islam en une idéologie politique imposée à l'état et par l'état. Peu à peu, après 1930 s'impose la théorie des deux nations. En 1930, lors d'un congrès de la Ligue, son président, le poète Muhammad Iqbal[590], forme dans un discours minoritaire, mais prophétique, le vœu d'une entité étatique où seraient regroupés tous les musulmans du nord-ouest. Il déclare :

« Je voudrais voir le Panjab, la Province de la frontière du Nord-Ouest, le Sind et le Belouchistan amalgamés dans un seul état. L'autogouvernement dans l'Empire Britannique ou à l'extérieur de l'Empire Britannique, la formation d'un état musulman du Nord-ouest m'apparaissent comme la destinée finale des musulmans, au moins dans l'Inde du nord-ouest. »

Ces territoires ne sont rien d'autre que le Pakistan (un mot inventé en 1933 et formé avec les lettres initiales ou finales de ces provinces, - le *i* étant ajouté pour faciliter la prononciation). Cette position demeure alors tout à fait minoritaire. Jinnah espère au moins jusqu'en 1940 s'entendre avec le Congrès et ne pousse pas à la partition ; de même la vocation islamique d'Iqbal diffère de celle de Jinnah qui voit un éventuel Pakistan comme un état pour les musulmans, non comme un état musulman. Jinnah, de surcroît, n'envisage jamais, même à la toute veille de l'indépendance, des états séparés résultant de l'éclatement de l'empire. Quand il quitte l'Inde pour Karachi, la capitale du Pakistan et sa ville natale, il part sans emporter les affaires de sa maison de Bombay et de son bungalow de Delhi. Il imagine naïvement y revenir passer les week-ends : ni les leaders hindous ni les leaders musulmans n'ont perçu ni maîtrisé la machine infernale qu'ils ont déclenchée dans la population en agitant des mots d'ordre politico-religieux. On voit combien la partition a été imaginée tardivement et a largement été improvisée.

Beaucoup de ces intellectuels musulmans ont, contrairement à leurs homologues hindous, une audience internationale. Ils sont en rapport avec les musulmans du monde entier et savent se faire entendre à Londres auprès de l'important lobby arabo-musulman d'Angleterre. Quand en 1935, les Britanniques accordent à l'Inde une constitution, la Ligue musulmane menée par Jinnah rappelé d'Angleterre ne recueille que 4,6% des voix aux élections tandis que le Congrès remporte une victoire écrasante. Les musulmans voient cette défaite comme une menace et s'unissent alors pour y faire face.



Jinnah et Gandhi en 1940 à Bombay.
Le costume occidental de Jinnah était celui de la majorité des intellectuels musulmans dont beaucoup étaient formés en Angleterre. Jinnah ne s'est jamais défait de ses costumes de *Savile Row*, de ses chiens (animal impur pour les musulmans) et de son whisky. Il meurt de tuberculose et d'un cancer du poumon, allongé le long d'une route près de la voiture en panne...
On cache la cause de sa mort vue comme maladie honteuse, celle d'une basse caste ; officiellement, il meurt d'une crise cardiaque.

En 1940, la Ligue vote une résolution qui valide la théorie des deux nations. La grande mobilisation du Congrès en 1942 est le mouvement *Quit India* : rapidement violente, elle mène à l'arrestation générale de ses leaders et de nombreux militants. Le Congrès muselé ouvre la voie au succès de la Ligue qui, pour la première fois, s'implante dans les campagnes et remporte les élections en 1946, sur une base confessionnelle. La guerre et la perspective du départ des Britanniques, dont le prestige est en chute libre avec les défaites face au Japon et dont les moyens s'amenuisent, précipitent les violences intercommunautaires. Bien peu de leaders souhaitent la partition que

pourtant ils approuvent car ils la reconnaissent comme inévitable ; même Gandhi finit par l'approuver par son silence. Il est remarquable de constater que cette partition, le traumatisme fondateur des Indes modernes, ne s'est imposée aux esprits que dans la décennie 1930-1940. Son caractère inéluctable est toujours discuté par les historiens des pays d'Asie du Sud. Il reste que **le Pakistan voulu par Jinnah est un état pour les musulmans, mais où tous les cultes, castes, communautés ethniques sont les bienvenues : dans l'esprit de Jinnah, le Pakistan est une Inde où les musulmans sont majoritaires**. Dans un discours du 11 août 1947, quatre jours avant l'indépendance et la partition, il explique :

> « Maintenant, si nous voulons rendre ce grand état du Pakistan heureux et prospère, nous devons entièrement et seulement nous concentrer sur le bien-être du peuple, et spécialement des masses et des pauvres. Si vous voulez travailler en coopérant, en oubliant le passé, en enterrant la hache de guerre, vous connaîtrez le succès. Si vous changez votre passé et travaillez ensemble dans un esprit tel que chacun d'entre vous, indépendamment de sa communauté, indépendamment des relations qu'il a eu dans le passé avec vous, indépendamment de sa couleur, de sa caste, de son Credo, si par ailleurs chacun est un citoyen de cet état avec des droits, des privilèges et des obligations égaux, alors il n'y a pas de fin à votre progrès. On ne saurait trop insister sur cela. Vous commencerez à travailler dans cet esprit, et avec le temps, tous les angles des communautés majoritaire et minoritaire, la communauté hindoue et la communauté musulmane, - parce que comme musulmans, il y a les Pathans, les Panjabis, les Shiites, les Sunnites, etc. et parmi les hindous, il y a les Brahmanes, les Vaishnavas, les Khatris et aussi les Bengalis, etc., tout cela s'évanouira. (...) Vous êtes libres, libres d'aller dans vos temples, dans vos mosquées ou dans un autre lieu de culte pour pratiquer votre religion dans cet État du Pakistan. Vous pouvez appartenir à n'importe quelle religion, caste ou foi : cela n'a rien à voir avec les affaires de l'État. Comme vous le savez, l'histoire montre qu'en Angleterre les conditions étaient bien pires que celle qu'i prévalent aujourd'hui en Inde. Les Catholiques et les Protestants se persécutaient mutuellement. (...) Dieu merci, nous ne débutons pas dans ce temps. Nous débutons dans un temps sans discrimination, sans distinction entre telle ou telle communauté, sans discrimination de caste ou de foi, etc. Nous débutons avec ce principe fondamental que nous sommes tous citoyens et des citoyens égaux d'un état uni. »

Les Pakistanais sécularistes citent toujours ce discours qui n'apparaît pas dans les éditions pieuses où est présentée la pensée de Jinnah. Connaissant la destinée du Pakistan, on voit la naïveté de Jinnah, le grand homme du chemin vers une indépendance qu'il ne désirait pas, le *Quaid-e-Azam* 'le grand dirigeant' manquant de direction : ses vœux ont tout de suite été oubliés. Jinnah, qui était faiblement musulman (il se préoccupait peu du ramadan et n'a jamais renoncé à son whisky) meurt en septembre 1948, six mois après Gandhi, un an après la partition. Aussi bien les espérances politiques de Gandhi (une seule Inde unie) et de Jinnah (un Pakistan tolérant aux autres religions et pas vraiment séparé de son voisin) n'ont été réalisées. En 1947, il y a un Pakistan duocéphale et des Pakistanais, mais beaucoup de musulmans ont choisi de demeurer en Inde : en plus du problème pakistanais hors d'une Inde qui a confisqué le nom *India*, subsiste le problème musulman en Inde.

Les hommes politiques de la première moitié du 20e siècle, quels qu'ils soient, ont tous été dépassés par les résonances de leurs discours dans la population. Le Pakistan et l'Inde sont nés de leurs projets avortés que les populations, dans les faits, n'ont pas acceptés.

On est loin du Pakistan réel devenu en 1973 le premier état musulman à se nommer "République islamique". Dans la constitution de 1973, on lit : " Toutes les lois existantes devront être conformes avec les injonctions de l'Islam telles qu'établi dans le Coran et la Sunna (ci dessous "les injonctions de l'Islam) et aucune loi ne pourra être promue qui s'oppose à de telles injonctions ".[591] La notion d'état islamique est inventée par **Abul A'la Maududi** (1903-1979) qui en fait la théorie dans *The Political Theory of Islam* (1939). C'est aussi lui qui se fait le héraut du jihâd offensif, qui fait obligation de mener des guerres offensives jusqu'à la victoire universelle de l'islam. Les thèses de Maudidi[592] ont inspiré les pratiques et théories des intégristes musulmans contemporains qui ne séparent pas domaine de la loi du domaine de la foi. Maudidi n'est pas le seul à théoriser l'état islamique dont il existe plusieurs conceptions.

La partition, un cataclysme qui détermine la configuration actuelle de l'Asie du Sud où l'Inde est devenue le véritable héritier de l'Empire Britannique, semble avoir été inévitable à partir du moment où les protagonistes adoptaient le cadre des états démocratiques imités des Européens et renonçaient à l'Empire. Le choix de la démocratie impose aux musulmans les "frustrations de l'égalité" et le choix de l'état détermine une identité qui ne pouvant être ethnique relève de la culture religieuse ; le discours d'Iqbal ci-dessus le montre bien. On ne saurait trop insister sur le fait que la partition n'est pas le résultat d'une opposition entre les deux communautés musulmane et hindoue : partout et dans tous les temps modernes, il n'y a jamais dans les pays indiens qu'une seule société et donc un seul domaine politique. Nous l'avons déjà dit et le répétons : **les lignes de fracture ne passent pas entre musulmans et hindous, mais à l'intérieur de ces communautés au sein d'une seule société.** Cela vaut au 18e et au 20e siècle. Même dans la plus extrême violence, il n'y a jamais d'incompatibilité de nature essentialiste entre les uns et les autres. Rien de plus symptomatique dans cette tragédie que l'amitié entre Gandhi et Jinnah et le salut respectueux qu'adresse à Gandhi son assassin.
Par ailleurs, si beaucoup d'observateurs des années 1940 et 1950 pensent à tort que le danger pour l'Inde nouvellement créée est le communisme, si la menace islamo-pakistanaise manifestée par quatre guerres est régulièrement et véhémentement dénoncée, peu perçoivent - Nehru est une notable exception - que le véritable danger est le nationalisme hindou. C'est lui qui, non sans paradoxe, menace à terme l'existence de l'Inde laquelle n'existe qu'impériale et plurielle. Les événements donnent raison à Nehru qui, en son temps, proteste contre la participation du président de la république indienne à l'inauguration du nouveau temple de Somnath. Aujourd'hui, il ne manque plus d'hommes politiques (par exemple Rahul Gandhi, l'arrière petit-fils de Nehru) ou d'observateurs (les écrivains Khuswant Singh auteur de *The End of India,* 2003 et Arundhatī Roy) pour prendre la mesure de ce danger.

Conclusions.

La liaison forte entre religion et politique à l'époque moderne se traduit par bien des ambiguïtés. Indéniablement le temple de Bharatmata 'Mère Inde' à Hardwar relève du registre religieux. Mais il a été construit et est contrôlé par le VHP (Vishva Hindu Parishad) 'Assemblée de tous les hindous', une sorte d'Église *indika* qui s'efforce de rassembler tous les hindous, et aussi les jainas et les bouddhistes. Élaborée comme une image englobante de la féminité indo-hindoue, Bharatmata est la Déesse de l'*hindutva* des fondamentalistes les plus violents, celle qui anime les "matriotes" assassins[593] de l'islam démonisé. Au passage l'ordre patriarcal récupère cette violence : « La Śakti de ces modernes Durgā n'est pas dirigée contre la violence familiale ou communautaire, mais est dirigée vers l'extérieur contre les musulmans ».[594]
Par ailleurs, le courant national, que ce soit sous ses formes violentes et chauvines ou sous des formes plus policées milite pour l'unification de l'hindouisme dont le pluralisme est senti comme incompatible avec l'unité de l'Inde. La volonté d'unification et de définition de l'hindouisme se résout sous trois formes :
- pour les uns, l'hindouisme a une identité floue, voire pas d'existence en tant que religion ; Beaucoup d'indianistes contemporains[595] sont même réservés sur l'usage de ce terme, y voient la façade religieuse d'un édifice idéologique politique et montrent, à juste titre, que l'hindouisme (terme britannique) n'a pas de doctrine, ni de clergé, ni d'Église. Ils insistent sur son caractère éminemment social : l'hindouisme, c'est le système des castes.
- d'autres ont affirmé la vocation religieuse de l'hindouisme, qui serait *la* religion universelle, accueillante à toutes les formes de religion ; en caricaturant à peine, ce sont eux qui font de Jésus un avatar de Viṣṇu. Cette position inclusiviste comprend bien des nuances ; elle est le tronc commun du réformateur Vivekānanda (1863-1902) ou du premier président de l'Union indienne, S. Radhakrishnan (1888-1975). Homme d'état et quelque peu "philosophe", celui-ci a rédigé de nombreuses introductions à la "philosophie indienne". Gandhi, qui s'était entre choses, déclaré musulman, relève de ce courant. Comme l'hindouisme est intégrateur, il n'y a pas de problème pour

que toutes les religions soient représentées dans une Inde qui serait à la taille de l'Empire des Indes. En Occident, cette vocation inclusiviste de l'hindouisme est souvent confondue, avec plus ou moins de complaisance ou d'ignorance avec la 'tolérance'.
- une position contraire a consisté à affirmer que l'hindouisme a le caractère de religion nationale. Ses tenants ont poussé à la séparation entre les domaines religieux et mondain, entre le spirituel et le temporel. Ils ont insisté sur l'existence d'une communauté hindoue ; cet aspect unitaire de communauté les a poussés à rechercher l'unité (supposée ou réelle) de l'hindouisme. L'existence d'une communauté a pour corollaire la vocation de cette communauté à diriger le pays.
Dans les deux derniers cas, la définition de l'hindouisme débouche sur sa confusion avec la politique, confirmant l'observation rapportée à D. Berti (2006) : « Maintenant, il n'y a plus que de la politique » (*Now it is all politics*). Depuis l'émergence de la conscience de l'hindouisme, le religieux a tendance à se confondre avec une vie éthique exemplaire et simultanément à s'articuler avec l'engagement politique. Les leaders du pays jusqu'à Nehru suivent tous cette voie.

La question des conversions.
En Inde, la question des conversions reste importante pour ce qui est des sensibilités. Le sentiment de vulnérabilité de l'hindouisme demeure, associé à un complexe d'infériorité lié aux séquelles du colonialisme et aux défaites anciennes à répétition qui ne peuvent être ignorées. La mode des gourous indiens en Occident reflue quelque peu. Bien entendu le problème se pose différemment dans l'Inde et le Népal aux multiples religions (mais aucune religion n'est officielle) et dans le Pakistan ou le Bangla Desh où l'islam, sans être pratiquement exclusif, est religion officielle. En Inde, état séculier, le droit de "propager" sa foi a été inscrit, non sans débat, dans la Constitution (art. 25) ouvrant la voie à une compétition pour les âmes.[596] Les conversions sont peu nombreuses : le passage des Chamars au bouddhisme (religion *indika*) à l'appel d'Ambedkar n'a pas été ressenti comme une réelle conversion. Il n'y a de problème que si une personne ou un groupe est hindou et se convertit aux religions non *indika* que sont le christianisme ou l'islam. Depuis la disparition de l'état colonial et la complète indigénisation des missions et du clergé chrétiens, les succès anciens - très limités - du prosélytisme chrétien ont beaucoup diminué. Néanmoins, les conversions des tribus au christianisme se sont poursuivies via des missions américaines. Face à cela, le rapport Niyogi (1957) affirme : « L'évangélisation en Inde apparaît comme le cas régional d'une politique mondiale uniforme pour raviver le christianisme afin de rétablir la suprématie occidentale ; elle ne répond pas à des motivations spirituelles. L'objectif est, apparemment, de créer des minorités chrétiennes en vue de rompre la solidarité des sociétés non chrétiennes ; les conversions massives des *adivāsin* [les aborigènes, les tribus] en fonction de cette motivation ultime est lourde de danger vis-à-vis de la sécurité de l'état.» Le risque plus politique que religieux est la "dénationalisation". Même si les membres du Parti du Congrès sont, comme Nehru, athées ou faiblement religieux, sensibles à ce risque, beaucoup demeurent fidèles à l'esprit séculier des promoteurs de la constitution.
Les choses changent, quand après 1980, des communautés hindoues se convertissent à l'islam : environ 3000 intouchables de Minakṣīpuram, Tamilnad[597]) se convertissent tout au long de 1981. Comme toujours en ce siècle, les raisons sont sociales : il s'agit de tourner certaines pratiques de caste pour permettre et légitimer l'ascension sociale. Ces conversions s'accompagnent du changement de nom de la localité, du changement de vêtements, etc. Immédiatement ces conversions massives agitent le monde hindou, réveillent la forteresse assiégée de l'Inde hindoue et le *Times of India* titre en première page : « Conspiration islamique internationale pour la conversion en masse des Harijans » et elles suscitent un contre-prosélytisme. Le rituel qui, avant l'indépendance, avait suscité des réserves parmi les hindous orthodoxes est remplacé par le *dharmparivartan* 'changement de religion' ou de *pratyāvartan* 'retour [à l'hindouisme]'. Mais s'agissant du *parivartan* 'conversion à l'islam, au christianisme d'un hindou, le mot est senti comme signifiant 'reniement'. Depuis lors, même si la liberté de conscience reste inscrite dans la constitution (donc la possibilité de se convertir), une loi anti-conversion interdisant d'abjurer la religion de ses parents a été adoptée dans six états fédéraux.

Problèmes historiques contemporains.

L'Inde contemporaine est de fait devenue le seul héritier de l'Empire des Indes et sa nature impériale appartient à l'actualité. Certains pays, *nolens volens*, échappent pour l'instant à cette destinée impériale : le Pakistan, qui aurait pu être l'Inde, s'est tourné vers l'islam. Śrī Lanka s'est défini en se déchirant dans une guerre civile dont les Tamouls ont finalement été les principales victimes. En revanche, les états himalayens sont en suspens ; certains sont déjà intégrés dans l'Inde (Sikkim, Ladakh, Zanskar), d'autres (Tibet) dans la Chine. Ceux qui subsistent (Népal, Bhoutan) pourraient bien quelque jour être avalés par un de leurs grands voisins ; ils penchent vers l'Inde à laquelle ils résistent difficilement.
D'un point de vue national, l'Inde se décrit en termes de croissance démographique (1,186 milliard d'habitants en 2011), de croissance économique, d'organisation politique (le destin de l'état fédéral) et de différents problèmes (l'eau, la pollution, etc.) liés au passage à marche forcée à l'économie moderne. Le décollage économique, associé à la personne de Manmohan Singh qui déclenche en 1991 les réformes de libéralisation du pays, est désormais indéniable (le PIB a triplé entre 1990 et 2010, tandis que le taux d'alphabétisation est passé de 48,2 en 1991 à 68,3% en 2010, etc.). Il est spectaculaire même s'il est inégal : il se fait peut-être au détriment, au moins à l'écart, des paysans qui, depuis les années 1990, se suicident en masse (les chiffres officiels parlent de plus de 1000 suicides par mois depuis une quinzaine d'années). Les medias et le gouvernement s'intéressent publiquement à toutes ces questions.
S'agissant de l'Inde impériale, je choisis de traiter trois problèmes importants dont les racines se situent dans le passé et qui informent le présent et donc le futur de cet étrange pays-empire.
- la question des frontières extérieures et intérieures.
- la question des femmes et du féminin.
- la question linguistique.

Les frontières

S'agissant de la période 1947-2000, Burton Stein, dans *A History of India*, parle des nouveaux états et des vieilles nations (*old nations*). Cette idée que l'Inde serait une vieille nation va aujourd'hui dans le sens commun en Inde : **on y pense l'Inde ancienne comme un état et la nation indienne comme une réalité ancienne, antique voire éternelle**. Pourtant l'historien sait que l'état et la nation sont des idées neuves en Asie du Sud, que l'Inde, le Pakistan, etc. sont des états récents et que la transition vers une conscience nationale est naissante et loin d'être achevée. Ce n'est pas sans complaisance que l'on peut y reconnaître des *nations* et des *états* jusqu'au 20e siècle. La jeunesse de ces nations et de ces états explique en partie les réussites, dont certaines sont éclatantes, et les tares ou les échecs criants observables dans l'histoire récente. **Les indépendances de 1947 marquent la naissance de nouveaux états abritant des nations en formation**. L'Inde, le Pakistan, le Bangladesh sont les états nouveaux de vieille culture. La question des frontières montre que l'Inde est à la recherche contradictoire d'un présent national tout en ayant accepté l'héritage colonial, impérial et impérialiste. Dans ce domaine, un coup d'œil sur la carte des Indes au début de la colonisation est éclairant. Ci-dessus voici comment la frontière nord de la région est perçue en 1773 par le cartographe britannique alors que la notion de frontière est encore largement inconnue.[598]

La question des frontières extérieures : Cachemire, Panjab et Assam.
Le 15 août 1947, seule l'Inde anglaise est indépendante. Qu'en est-il des quelque 600 états princiers jusqu'alors indépendants en droit ? La question est discutée avant l'indépendance **: on convient de retenir le principe que, s'agissant des états princiers, le souverain choisirait son rattachement à l'un des deux états issus de la partition**. Comme le roi et la grande majorité de la population sont souvent de la même religion, le principe convenu peut facilement être respecté. Ce n'est pourtant pas toujours le cas et le gouvernement de l'Inde indépendante tient à ce sujet deux discours, une duplicité qui ne cesse d'avoir des répercussions et n'est pas assez soulignée.

a) Le *nizâm* d'Hyderabad, souverain musulman d'un royaume à forte majorité hindoue, est tenté de choisir le Pakistan. Le dernier vice-roi, Lord Mountbatten, réussit à convaincre le *nizâm* de ne pas adhérer au Pakistan. Le *nizâm* choisit de n'adhérer ni au Pakistan ni à l'Inde. Entre août 1947 et septembre 1948, le *nizâm* en appelle vainement aux Nations-Unies et à la Grande-Bretagne pour que soient respectés les accords. Mais en septembre 1948, l'armée indienne investit le royaume, le *nizâm* doit se rendre et son état est simplement annexé par l'Inde dont le gouvernement adopte alors une position hindoue, tient sans discussion le principe de majorité, et oublie le principe convenu qu'il brandit par ailleurs.
b) Ailleurs, c'est notamment le Cachemire[599], un royaume dont la population est à une écrasante majorité musulmane. Or Hari Singh le rāja du Cachemire, hindou, choisit l'Inde. Le gouvernement indien allègue alors le fameux principe. Il annexe le Cachemire ce qui détermine une première guerre indo-pakistanaise (1949) qui se solde par la partition du Cachemire de part et d'autre d'une ligne de cessez-le-feu : dorénavant chacun des deux états clame sa souveraineté sur l'ensemble du Cachemire partagé tandis que, de fait, le Pakistan dispose de 30% du Cachemire, l'Inde de 70% (dont son cœur économique et historique). Le Pakistan allègue le principe de majorité, l'Inde le principe du choix du souverain. Jamais l'Inde, malgré les Nations-Unies, n'a organisé le référendum auquel elle s'était engagée. Il est vrai que le résultat est connu d'avance, les Cachemiris désirant ou leur rattachement au Pakistan ou leur indépendance. Après les accords de Simla (1972), l'Inde a constamment affirmé que les élections régionales et nationales tenaient lieu de plébiscite (malgré l'abstention massive) : la population du Cachemire est censée adhérer à l'Inde par un "plébiscite de tous les jours". Le problème du Cachemire plombe les relations indo-pakistanaises. S'agissant du Cachemire, les Indiens choisissent généralement la crispation nationale et nationaliste de préférence à la démocratie : il est vrai qu'historiquement les Cachemiris sont des Indiens (comme les Pakistanais), mais il est tout aussi vrai que, musulmans, ils ne veulent pas de l'Inde et préfèrent le Pakistan et souvent l'indépendance. Il y a peu d'Indiens pour soutenir la cause de la liberté et de la démocratie, mais il y en a : Arundhati Roy, la romancière auteur de *Le Dieu des petits riens* (1997), s'est faite accuser de *rājdroh* 'sédition' et on l'a traitée d'ennemie du pays pour avoir soutenu publiquement l'indépendance du Cachemire.[600]
L'Inde a donc adopté au Cachemire et à Hyderabad la posture qui l'arrangeait territorialement, ce qui s'est soldé par trois guerres avec le Pakistan (1949, 1965, 1999), un constant investissement militaire et policier, le terrorisme et la répression, la répression et le terrorisme. Les Accords de Simla suite à la guerre de 1971 qui voit une seconde partition où le Pakistan se divise en deux entités sont signés par des états sur le dos d'une société qu'on ignore ; désormais, le Cachemire est divisé en trois : la Chine occupe 20%, le Pakistan 35% et l'Inde 45% de l'ancien Jammu-Cachemire. Même si aujourd'hui il y a aussi des *ātaṅkwādi* 'terroristes' hindous, dans la langue courante le mot désigne systématiquement un musulman.[601] À cause du Cachemire, le Pakistan se sent légitimé à voir en l'Inde l'ennemi à la parole double tandis que l'Inde se drape dans une bonne conscience indignée, en appelle à la lutte mondiale contre le terrorisme musulman : elle n'aurait fait qu'appliquer la loi. La diabolisation de l'ennemi pakistanais a comme conséquence de jeter le discrédit sur les musulmans indiens toujours soupçonnés de ne pas être suffisamment indiens, d'être des traîtres potentiels. En réalité, la partition du Cachemire intéresse trois états : en 1950, la Chine a occupé une partie des terres du rāja du Cachemire; en 1962, la guerre sino-indienne, souvent oubliée, s'est traduite par l'annexion par la Chine du plateau de l'Aksai Chin quasiment désertique (cf. infra). Par ailleurs, la Chine a acquis du Pakistan - sans accord de l'Inde - 5000 km2 de la vallée de Shaksgam au Karakorum (précédemment au Cachemire), avec le même objectif de construire une route stratégique entre le Tibet et le Xinjiang.
La guerre indo-pakistanaise de 1999 résonne fortement dans les consciences nationales parce que pour la première fois s'est manifesté (médiatiquement au moins) un certain patriotisme indien : des hommes du sud du pays sont morts sur les glaciers pour défendre la patrie indienne. Des mères sont fières, disent-elles, que leurs fils soient morts pour l'Inde qui, enfin, tient des martyrs glorieux.

c) Ailleurs c'est aussi la principauté de Junagadh. Ce territoire du sud de la péninsule du Kathiawar forme une petite principauté, un « état princier » en 1947. Le 15 août 1947, le nawâb de Junagadh se

décide pour le rattachement au Pakistan. La population à majorité hindoue se révolte alors et finalement le pays, qui comme Hyderabad, n'avait pas de contiguïté avec les deux autres parties du Pakistan, est rattaché à l'Inde (fév. 1948). Le Pakistan, sur les mêmes bases que l'Inde vis-à-vis du Cachemire demande depuis 1947 le rattachement du Junagadh. Ce contentieux peu connu en Inde alimente au Pakistan l'idée de l'Inde "à la parole double".

De la partition de 1947, humainement on retient souvent que les victimes furent les musulmans minoritaires (environ 30% de la population de l'Empire, même s'ils peuvent être régionalement majoritaires), et les hindous. On oublie que les autres minorités ont aussi été victimes de la partition. Au Panjab, les sikhs, minorité de la majorité musulmane, sont doublement minoritaires. Alors qu'ils sont Panjabis musulmans, sikhs, hindous, chrétiens, on les accule à une définition religieuse. Certains ne sont plus que sikhs et environ 200 000 d'entre eux sont massacrés dans une "purification ethnique" : à l'époque on emploie le terme "nettoyage". Comme souvent lorsqu'on allègue la "pureté" de la population, l'allégation touche particulièrement les femmes. Plusieurs bons livres témoignent du traumatisme subi par le Panjab. P. Moon dans *Divide and Quit* (1961) en fait le récit, Bapsi Sidhwa dans *Ice Candy Man* (1989) en fait le roman et Amritā Prītam en fait le poème *J'invoque aujourd'hui Vāris Shāh* que récitent depuis lors des milliers de mémoires meurtries. **Le Panjab, un vrai pays, est depuis 1947, partagé entre deux impérialismes nationaux et religieux.** Amritsar, la capitale religieuse des sikhs, en Inde, n'est pas dans le même état que Lahore, la principale ville du pays. La frontière internationale passe au milieu du Panjab, entre deux pays ennemis. La frontière a été définie par un géomètre ignorant des réalités du pays, appelé par L. Mountbatten lequel était surtout soucieux d'en terminer rapidement et voulait principalement assurer sa gloire personnelle. Il reste que le Panjab pakistanais a été victime d'une purification ethnique après avoir été vidé de ses sikhs et de ses hindous tandis que parallèlement le Panjab indien était vidé de ses musulmans.

Les frontières indo-pakistanaises, indo-chinoises et sino-pakistanaise sont aussi été rectifiées en fonction des guerres et d'arbitrages post-indépendantistes.
a) la frontière du Rann de Kutch.
Le Rann de Kutch est un marais recouvert par les eaux de mer et de mousson. Il alterne entre une vaste étendue d'eau saumâtre où émerge une grande île, et un désert aride. C'est là que passe, avant l'indépendance, la frontière administrative mal définie entre le Gujarāt et le Sindh à l'intérieur de la présidence de Bombay. La partition amène le conflit de 1965. Les deux états acceptent de s'en remettre à l'arbitrage d'une commission sise à Lausanne ; après trois ans d'études (1965-68), son verdict très étudié est finalement accepté par les deux parties et la frontière est alors rectifiée.

b) La frontière sino-indienne du Petit Tibet.
En 1913, les Britanniques convoquent une Conférence à Simla pour discuter du statut du Tibet et de ses frontières. Les Anglais surtout soucieux de contrer les Russes dont ils craignent l'expansionnisme offrent la "suzeraineté" sur le Tibet à la Chine et distinguent, sur le modèle de la Mongolie, un Tibet intérieur (à la Chine) où celle-ci aurait une pleine souveraineté et un Tibet extérieur où elle aurait une simple suzeraineté. Chinois et Anglais ignorent l'indépendance du Tibet proclamée en 1912 par le XIIIe Dalaï-Lama. La conférence est présidée par le général anglais Mac-Mahon et le tracé de la frontière entre Tibet et Inde (la "ligne Mac-Mahon") est reconnu par tous les signataires anglais, tibétain et chinois. Par la suite, Pékin désavoue la signature de son plénipotentiaire. La ligne Mac-Mahon reste donc la frontière de facto jusqu'à l'invasion chinoise au Tibet (1959) où la Chine repousse la frontière au détriment de l'Inde. L'armée chinoise pénètre au Ladakh en août 1959. C'est en 1962 qu'une véritable guerre oppose les deux pays. Les faibles garnisons indiennes sont surprises par l'armée chinoise aguerrie : c'est la débâcle. Environ 80 % des soldats défendant les postes avancés périssent ou sont faits prisonniers. La Chine avait agité un chiffon rouge dans l'Assam, y attirant l'armée indienne de toute façon mal préparée. Diplomatiquement Zhou Enlai avait joué le crédule Nehru : "Nous n'avons jamais accepté les traités impérialistes" (c'est-à-dire la ligne Mac-Mahon) explique Zhou au nom de la Chine. L'armée chinoise occupe les territoires de l'Aksai Chin au nord du Ladakh et la Chine conserve depuis lors ce territoire pour y construire la route

d'altitude commencée en 1951 : c'était semble-t-il le vrai objectif chinois tandis que l'Inde et la Chine donnaient alors des leçons de morale diplomatique aux Occidentaux et aux Soviétiques. Cet état de fait, aux marges de la mainmise chinoise sur le Tibet, reste une pomme de discorde entre la Chine et l'Inde. Le Ladakh ou Petit Tibet, entre Pakistan et Chine, est depuis lors une zone militaire particulièrement active.[602]

c) La frontière du Népal et du Bhoutan.

Depuis la guerre de 1814-16 (parfois nommée la "Guerre Gurkha) et le traité de Sugauli, l'EIC et donc l'Inde son héritière ont gagné environ 1/3 du territoire népali (l'Uttarakhand). Cette frontière, légèrement modifiée en 1857, n'a pas été modifiée depuis 1947. Il n'empêche que le Népal est devenu une sorte de protectorat indien : la frontière indo-népalaise est ouverte aux ressortissants indiens qui s'y rendent sans passeport. Les velléités d'indépendance ont vite été étouffées par un

blocus indien. La frontière népalo-tibétaine est officiellement fermée aux réfugiés tibétains, tandis que la frontière indo-chinoise leur reste ouverte. Le Dalaï-Lama a trouvé refuge en Inde avec plusieurs milliers de ses partisans.

d) le Sikkim a une histoire mouvementée : il a été occupé par les Chinois, les Tibétains, les Bhoutanais et les Gurkhas du Népal. En 1847, deux médecins britanniques s'aventurent sans autorisation dans les montagnes de ce petit royaume de culture tibétaine. Leur emprisonnement conduit les Britanniques à organiser une expédition punitive : le Sikkim perd alors les districts de Darjeeling et de Morang intégrés au Bengale en 1853. Darjeeling devient une station d'altitude pour les Britanniques qui le rejoignent par train ; ils y développent une économie de plantation. Par ailleurs, le roi local (le *chogyal*) est doublé par un résident gouverneur britannique. En 1890, le Sikkim devient un protectorat britannique. Finalement, en 1975, le royaume du Sikkim, après un référendum, est intégré à l'Union indienne dont il devient le 22e état.

e) Le Bhoutan est historiquement et religieusement proche du Tibet. Durant le 19e siècle, les guerres civiles sont "arbitrées" par les Britanniques et le Bhoutan devient un royaume en 1907 et simultanément un protectorat britannique en 1910. Les Britanniques contrôlent alors les relations internationales du Bhoutan, mais ne s'immiscent pas dans ses affaires intérieures. Depuis 1947, le pays coincé entre la Chine et l'Inde, demeure principalement convoité par l'Inde qui en 1949[603] a renouvelé en sa faveur le protectorat britannique. L'armée indienne patrouille au Bhoutan.

f) La frontière du nord-est est depuis longtemps un sujet de litige avec la Chine. On y retrouve la ligne Mac-Mahon issue de la conférence de Simla (1914) ; la Chine ne la reconnaît pas "puisque issue d'un traité impérialiste" : avec la Chine, les impérialistes ce sont toujours les autres. Elle revendique ce qui est le prolongement du Bhoutan vers l'est, aujourd'hui l'état indien de l'Arunachal-Pradesh. Bien sûr, cette région relève des petits royaumes himalayens et n'est pas plus chinoise qu'indienne. Son appartenance à l'Inde est aussi un héritage britannique. En 1962, c'est là que les combats avec les Chinois ont été les plus meurtriers. L'armée chinoise, victorieuse militairement, s'en retire, libère les prisonniers car le véritable objectif de Mao semble avoir été le contrôle du plateau de l'Aksai Chin au nord du Ladakh. Cela étant, la Chine continue à proclamer sa souveraineté sur la région qu'elle considère comme une partie du Tibet. Nommée NEFA (*North East Frontier Agency*) en 1954, la région est devenue un état indien en 1987 et on lui a attribué le nom de Arunachal-Pradesh (Aruṇācal Pradeś).

g) La frontière indo-birmane (quelque 1000 kms) pose moins de problèmes diplomatiques. La Birmanie a été une partie de l'Empire des Indes et son indépendance a été tout de suite reconnue. La route stratégique en construction à la frontière n'est pas très bien vue par les populations locales.

Une partie des problèmes frontaliers et de définition de l'état indien est liée au fait que l'Inde contemporaine est l'héritière de l'Inde britannique et que l'Empire des Indes était lui-même l'héritier de l'*East India Company*. C'est ainsi que des peuples ou des régions qui n'avaient rien de commun par leur histoire ou leur culture se sont retrouvées indiennes. C'est le cas des **îles Nicobar** ; peuplées d'autochtones, elles sont occupées en 1756 par les Danois à partir de leur comptoir de Tranquebar fondé par traité en 1620, à 12 kms au sud de Pondichéry. En 1845, les Danois vendent toutes leurs possessions indiennes à l'EIC : c'est ainsi que Nicobar est intégré dans le British Raj en 1858 et dans l'Inde indépendante en 1947. Les populations, pendant les périodes danoise, anglaise et indienne, n'ont jamais été consultées. Il en va de même pour les îles Andaman connues depuis le début du second millénaire. Elles sont une des bases de Kanjohi Angre (1669-1729), une sorte de Surcouf marathe qui se bat dans tout l'Océan Indien contre les Hollandais et les Britanniques. Les îles sont ensuite occupées par les Britanniques du Bengale qui y établissent une base navale en 1789. Surtout elles deviennent un bagne construit à partir de 1857 par les prisonniers de la Grande Rébellion. Beaucoup de nationalistes indiens y ont séjourné. C'est l'un d'entre eux, Sher Ali, un Pashtoun du Panjab, qui assassine Lord Mayo, vice-roi des Indes, venu visiter l'établissement en 1872 : le meurtrier est exécuté et certains Indiens le considèrent comme un martyr de la liberté.
Administrativement, les îles Andaman ont la même destinée que Nicobar. En revanche, **les îles Laquedives** (de *lakṣadvīpa* 'mille îles' en sanskrit) sont depuis longtemps intégrées à l'histoire de l'Inde du sud. Une inscription des rois Pallava (vers le 7e siècle) les mentionne comme partie du royaume. Tipu Sultan en est le souverain en 1787, puis les îles sont rattachées à la présidence de Madras à la fin du 18e siècle quand leur roi en titre omet de payer un tribut aux Britanniques. Peut-être bouddhistes, sûrement hindous, les habitants se convertissent à l'islam au 14e siècle. En 1947, des navires indiens et pakistanais sont envoyés pour prendre possession des îles : les Indiens arrivent les premiers et les Laquedives, peuplées de musulmans parlant le malayâli (la langue du Kérala) deviennent indiennes. Malgré la communauté de langue avec le Kérala, le gouvernement décide que les Laquedives formeront un territoire de l'Union directement dépendant du gouvernement central.
Dans toutes ces questions de frontières, parfois contre son intérêt, l'Inde indépendante a toujours adopté les positions du *British Raj*, voire les a complétées (annexion du Sikkim, contrôle accru du Népal, protectorat sur le Bhoutan du 8 août 1949, etc.). Cela se traduit par des situations cocasses : au Bhoutan, état indépendant, mais protectorat britannique puis indien, les écoliers apprennent l'histoire de l'Inde jusque dans les années 1990 : l'histoire de leur pays n'est pas enseignée. Les Maldives qui sont au grand large de l'Inde, bouddhistes jusqu'au 12e siècle (on peut y voir des *stūpa* ruinés) de langue cinghalaise, sont un sultanat musulman en 1573 puis une république islamique après 1968 après avoir été depuis 1887 un protectorat britannique. Même si les Maldives échappent à l'Inde, elles sont dans l'orbite indienne comme en témoigne l'intervention militaire aéronavale indienne de 1988. Il y a évidemment **un conflit entre cette politique impériale héritière de l'impérialisme britannique et la volonté de constituer l'Inde en tant qu'état national**.

L'histoire de l'Inde au féminin.[604]

En 1829, à la suite d'une polémique séculaire et d'une campagne menée au Bengale par Rammohun Roy notamment, les Britanniques décident d'interdire le rite de *satī*[605], le suicide des femmes sur le bûcher de leur mari défunt, depuis étudié de manière mémorable par C. Weinberger-Thomas, un rituel qui montre la puissance souterraine des idéologies brahmaniques (celle du sacrifice particulièrement) sur les populations. Puissance souterraine car aucun texte sanskrit n'a jamais fait obligation aux femmes d'échapper au veuvage en pratiquant ce rituel qui a tant scandalisé les Occidentaux. La *satī* est une surimposition et une adaptation modernes de l'idéologie brahmanique à une partie de la réalité sociale : revêtue de son habit de mariage, de ses bijoux, ornée comme une jeune épouse, la *satī* reste dans la mort aux côtés de son mari comme elle l'était quand ils sacrifiaient

ensemble, lui par la parole, elle par le silence ; mais cette fois, c'est vraiment son corps, sans substitut, qu'elle offre en sacrifice. Certaines des *satī* ont incarné jusqu'à l'extrême le *strīdharma* 'le devoir des femmes'. Les descriptions des *satī* à Bali où le rite a duré jusque la fin du 19e siècle[606] sont particulièrement impressionnantes et montrent combien ces sociétés proches dans le temps sont très éloignées de nos valeurs. A. Padoux, dans le compte-rendu de *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, l'ouvrage de C. Weinberger-Thomas, a ces mots très justes : « La femme qui fait vœu (car le vœu, l'intention sacrificielle, *samkalpa*, est, depuis le Veda, le préliminaire nécessaire de tout acte sacrificiel) d'accompagner son époux dans la mort transcende sa condition ordinaire. Elle se divinise. Et c'est bien comme un acte sacrificiel qui détruit la quotidienneté au profit d'une affirmation irréfragable de la transcendance que la crémation de la satî est perçue par ceux qui y sont présents ou qui en défendent le principe. »[607]

« Empreintes des mains de 15 sati, pathétique souvenir des maharanis de Jodhpur
qui s'immolèrent sur le bûcher funéraire de leur époux. »
(Commentaire d'un photographe)
S'il s'agit bien des maharanis, il est très probable qu'il ne s'agit pas d'empreintes.

Devenir *satī* est une possibilité offerte aux épouses des guerriers morts. Une fois qu'elle proclame son désir de devenir *satī*, l'épouse (qui n'est pas considérée comme veuve) commence un parcours rituel de plusieurs jours qui se termine par sa mort dans le feu du bûcher. Entre sa décision proclamée et sa mort, elle est vénérée comme Déesse vivante. Ce rituel, dont il existe de nombreuses variantes, était surtout pratiqué dans l'Inde du nord-ouest (Maharashtra, Gujarāt, Rajasthan) après le 13e siècle. Il participe de cette violence consentie qui est au cœur de la religion sacrificielle. Considérée avec horreur par les Moghols, impensable aux yeux des Européens qui y voient une coutume barbare horrible, mais fascinante[608], le rituel de *satī* est longtemps vu comme « le stigmate culturel de ce pays à forte imprégnation divine ». Il a toujours frappé les témoins, par exemple le comte de Modave en 1775. Celui-ci est attiré et il regrette « qu'il ne s'était point présenté une occasion d'assister à ce terrible et dégoûtant spectacle. Je l'ai vu et n'y retourne plus. » Il conclut :

> « Cet horrible spectacle m'occupa si fortement que pendant deux jours je ne pensais à autre chose. L'image de cette femme est tellement gravée dans ma mémoire qu'elle ne s'en effacera jamais. Elle ne montra ni trouble, ni agitation, et s'acquitta de toutes ces affreuses cérémonies comme de la chose du monde la plus indifférente » ("La veuve brûlée de Faizabad" dans *Les Indes Florissantes*, p. 641-45.)

La contrepartie masculine est la mort volontaire au combat en une sorte de suicide individuel ou collectif. Les guerriers rajputes avaient ainsi leurs rituels de suicide collectif : en cas de défaite, habillés de jaune, ils s'élançaient pour une mort certaine tandis que les non combattants (femmes,

vieillards, enfants) se tuaient ou étaient tués. Ce suicide de masse (*jauhar*) est bien attesté par exemple lors de la prise de Chanderi par Bābur en janvier 1528. Un *smaraka* 'monument commémoratif' dans le fort de Chanderi présente une vision idéalisée de ce *jauhar* ; on y voit les hommes et les femmes prier le *liṅga* de Śiva, les hommes se faisant tuer au combat et les femmes se précipitant dans les flammes des bûchers. Ces coutumes, surtout en usage chez les Rajputes afin d'éviter le déshonneur, n'avaient plus cours au 19e siècle, dans l'Inde émasculée des Britanniques. En revanche, à Bali, encore en 1906, a lieu un *puputan* 'suicide collectif' des hommes et des femmes de la cour du roi devant l'armée hollandaise à Denpassar (environ 3000 suicides) ; plusieurs autres suivent. Ils ont été racontés par V. Baum dans son *Sang et volupté à Bali* (1985 : 431-32) :

> « Des hommes vêtus de blanc, parés de fleurs. Ils marchaient très lentement (...) les hommes étaient travestis et se mouvaient lentement, avec mesure comme s'ils eussent ignoré que les Hollandais étaient en face d'eux, avec des canons, des fusils (...). Soudain, le prince leva la tête, et d'un mouvement rapide comme l'éclair, il tira le kriss de la gaine qui pointait derrière son épaule. Il brandit son arme dans son poing levé (...). Un cri inhumain partit du groupe. Au même instant, tous les hommes tinrent leur kriss à la main et s'élancèrent à la rencontre des soldats hollandais. Des obus et des salves nourries accueillirent les Balinais qui se jetaient de front contre les troupes hollandaises. De nouvelles vagues d'hommes surgissaient du portail, tous armés du kriss, tous avec la même expression de démence et de fureur mortelle, tous parés et couronnés d'or et de fleurs. (...) Mais les Balinais voulaient mourir. Rien ne pouvait arrêter leur course à la mort (...). Des centaines d'entre eux tombaient sous les balles, des centaines d'autres brandissaient leurs kriss et les plongeaient dans leurs propres poitrines. Ils se les enfonçaient au-dessus de l'omoplate, de façon que la pointe atteignît le coeur, selon l'antique et sainte coutume. Derrière les hommes vinrent les femmes et les enfants...»

Satī et *chauhar*, non pratiqués avant les victoires musulmanes, inconnus dans les textes brahmaniques normatifs, Manu, etc. et dans la Révélation védique (un argument déterminant aux yeux des Anglais dans leur décision de 1829) montrent à quelle impasse impuissante et victimale étaient parvenus les hommes et les femmes chargés dans le *dharma* brahmanique de représenter la dimension guerrière. Ces guerriers ont été vaincus doublement : par les musulmans puis par les Européens. Quelle que soit l'interprétation, dans les faits le *chauhar* disparaît de l'Inde péninsulaire tandis que la pratique de la *satī* se développe en masse à la fin du 18e siècle (plus 8000 *satī* recensées par les Britanniques entre 1815 et 1828 dans la division de Calcutta de la province du Bengale) dans toute l'Inde du nord et dans les familles régnantes marathes installées dans le sud. Il ne s'agit pas d'une coutume générale : devenir *satī* n'est encouragé et valorisé que dans les seules hautes castes, ainsi que cela est décrit par Tryambaka dans la *Strīdharmapaddhati* 'Manuel du devoir des femmes' (ouvrage rédigé avant 1750). Le comte de Modave note qu'il est pratiqué chez « les plus riches et les plus considérables du peuple indou ».

Mais la valeur du rite change peu à peu à cette époque ; il est sûr que depuis la fin du 18e siècle, parfois, peut-être souvent, le rituel religieux est un simple travestissement. Le débat passionné oppose les tenants de la "tradition" aux modernistes comme Rammohun Roy alors que **des centaines de femmes sont poussées contre leur volonté à réaliser un pseudo-rite qui n'est qu'un vrai meurtre social**. Ces fausses morts volontaires sont des mises à mort qui montrent la dureté et le durcissement de la condition des veuves, et plus généralement des femmes en Inde alors que le *bhartranumaraṇa* 'mort accompagnant le mari' s'élargit à toutes les classes sociales et ne concerne plus les seuls membres de la classe guerrière. Quand les hommes de guerre sont impuissants, leurs femmes veuves sont tuées ; au Bengale, où la décision d'interdire la *satī* est prise en 1829, les mariées pouvaient être jeunes : une fille de 15 ans, de 10 ans, pouvait être veuve et donc brûlée. Ch. Dellon note vers 1685 à propos des usages de Surate : « mais ce qu'il y a d'étrange, c'est que les mariages se font souvent entre des hommes faits & des filles qui n'ont que sept ou huit ans, qu'on ne laisse pas d'immoler malgré l'innocence de l'âge, si elles perdent leurs maris, les parens se faisant un barbare honneur de les livrer aux rigueurs de la coutume ». En 1799, la mort d'un brahmane entraîna celle de 37 de ses épouses ! (Weinberger-Thomas 1996 : 1999). Les Anglais durent statuer sur les *satī* des filles mariées très jeunes (avant 10 ans). Rammohun Roy ne put épargner ce sort à sa belle-sœur devenue veuve et il est probable que son combat pour la suppression de la *satī* n'est pas

étranger à cet événement. Interdit, le rituel a survécu jusqu'à aujourd'hui où les rites ont une dimension politique autant que religieuse. Les jeunes veuves, les femmes mariées sans enfants ou sans enfants mâles, celles dont la dot est jugée insuffisante, ou n'a pas été entièrement versée, etc. continuent à être brutalisées voire à brûler dans des accidents domestiques qui sont des meurtres déguisés.

Cette évolution de la *satī* et de la condition féminine depuis la fin du 18e jusqu'à aujourd'hui est un des signes qui marque l'altération des consciences en Inde. Les faits, faciles à établir, sont difficiles à interpréter. De manière générale, l'altération est certainement causée par l'impact de modernité et sa malencontre avec le monde indien : cette malencontre est en partie du même ordre que l'impact de la modernité industrielle sur les sociétés rurales et paysannes en Europe. Est-ce suffisant ? L'ouvrage, exceptionnel il est vrai, de Tarabai Shinde[609] publié en 1882 montre au contraire que les femmes, souvent mal traitées dans les sociétés traditionnelles, pouvaient trouver avantage à la présence anglaise : au moins certaines d'entre elles avaient-elles la possibilité d'acquérir quelque éducation moderne. Toutes ces questions sont très controversées.[610] On peut douter que la condition faite aux femmes avant le 18e siècle ait été meilleure pour se dégrader ultérieurement ; de toute façon, on ne peut pas plus faire une histoire générale des femmes que des hommes en Inde parce que l'histoire réelle des castes rurales nous échappe sans doute à jamais jusqu'à l'époque moderne. Néanmoins certains milieux circonscrits ou privilégiés sont bien décrits : on connaît par exemple les règles qui s'appliquent aux nonnes bouddhiques. Les ouvrages de médecine sont riches de réflexions sur la vie des femmes, en particulier sur tout ce qui touche à la conception. La *Caraka-Saṃhitā* (vers le début du 1er millénaire EC) considère que le féminin est le contraire du masculin, distingue entre genre et sexe, et distribue les êtres humains sur une échelle de féminité croissante ou de virilité décroissante ; les humains sont alors rangés en trois catégories : les hommes, les neutres et les femmes (*strī*). Les femmes apparaissent aussi dans les textes rituels car dans les *yajña* védiques et brahmaniques, leur présence est obligatoire. À la même époque, les idéologies brahmaniques sont riches de spéculations sur le genre, notamment le féminin ; Patañjali le grammairien (vers 150 AEC) élabore une théorie du féminin à la faveur d'une réflexion sur les relations entre genre et sexe. Plus récemment, la *Strīdharmapaddhati* 'Manuel des devoirs des femmes' de Tryambakayajvan (1665-1750), ministre des rois marathes de Tanjore, rédigée entre 1719 et 1750, montre à travers l'excellente étude de J. Leslie[611], quelle place les femmes ont dans les conceptions du *dharma* général. Il s'agit d'un texte normatif plus que descriptif. Bien sûr les conditions objectives des femmes (et des hommes) du peuple demeurent inconnues.

Les femmes "hindoues" jusqu'à l'époque moderne ont leurs modèles mythiques (Sītā, l'épouse de Rāma, Draupadī) et surtout divins. Dans le brahmanisme ce sont les déesses Lakṣmī, Pārvatī et Durgā. Lakṣmī est la déesse du mariage, de la famille et du bonheur conjugal ; elle dispense la fécondité, la fortune et la chance ; c'est à elle qu'est consacrée la fête des lumières (Divali) ; Lakṣmī a les faveurs du monde patriarcal. Pārvatī est un modèle plus subversif : elle incarne une forte sexualité féminine, mais encore encadrée par l'ascèse et la soumission au mari ; on la célèbre lors de la fête de Tīja. Quant à Durgā, elle est l'incarnation solitaire de la toute puissance féminine (la Śakti du tantrisme) : si religieusement Durgā 'Celle à laquelle on accède difficilement' est vénérable, elle n'incite pas à la soumission conjugale ; elle visite les femmes en marge, saintes ou possédées, celles qui ont en elle la pureté et la volonté. Durgā n'est donc pas la Déesse des sociétés patriarcales. Plus encore dangereuse pour l'ordre patriarcal est Draupadī, « l'archétype mythologique de la femme à la sexualité active et à forte personnalité » : elle est l'épouse commune des cinq frères Pāṇḍava dans l'épopée du *Mahābhārata*. D'ailleurs il est très rare qu'on donne son nom à une femme. Les déesses, les héroïnes traditionnelles ou nouvelles (Lakṣmibai, la rānī de Jhansi, 19e s.), les saintes anciennes (Mirābāī, 15e-16e s., Rajasthan) ou récentes (Mā Ānandamayi 'Mère imprégnée de joie', 1896-1982 « la fleur la plus parfaite que le sol de l'Inde ait produite » selon son maître, Amma), sont, avec les actrices de Bollywood et les grandes femmes politiques (Indira Gandhi, Sonia Gandhi) les modèles des femmes indiennes. Tous les destins et les castes sont représentés : Vandana Shiva (1952-) est une femme diplômée, bien connue en Occident pour son engagement écologique et altermondialiste ; Sampat Pal Devi (1960-) s'est engagée pour la défense des *dalits* et des femmes dans l'Uttar-Pradesh. C'est dans cette perspective que l'on peut comprendre que quatre femmes aient pu diriger le parti

du Congrès, voire accéder à la magistrature suprême. Cette situation s'observe même s'agissant des états : J. Jayalalithaa (1948-) a été élue à deux reprises à la tête du Tamilnad, sans être la fille d'un leader connu ; de même Mayawati Kumari (1956-), une *dalit* de surcroît, est élue *chief minister* dans l'Uttar-Pradesh en 2007. Des femmes jouent donc un rôle important dans la vie politique régionale ou nationale. Celles qui ont recours aux échappatoires politiques demeurent des exceptions. Si à certains égards la condition des femmes semble avoir été plus difficile que celle des hommes dans les temps anciens, les uns et les autres ont toujours disposé d'échappatoires religieuses : c'est en tant que 'vierges saintes' ou 'vierges sages' que de tout temps des femmes ont pu échapper à la pression sociale[612] **C'est surtout dans la vie privée que la condition féminine s'est dégradée récemment**. Aussi est-ce dans ce domaine que les initiatives se sont multipliées. Pandita Ramabai (1858-1922), une brahmane érudite convertie au christianisme, fonde en 1882 l'*Arya Mahila Samâj*, une des plus anciennes organisations féminines luttant pour les droits des femmes, leur éducation, et, surtout, en 1889 à Bombay elle crée la *Pandita Ramabai Mukti Mission*. Le but de cette organisation toujours active est « de fournir un foyer chrétien où les femmes et les enfants indigents, quelles que soient leurs origines, sont reçus, entretenus, transformés et fortifiés pour devenir le sel et la lumière de la société »

Timbre commémorant le centenaire de la fondation de la *Pandita Ramabai Mukti Mission*.

Depuis 1872, grâce aux recensements décennaux, des chiffres indiscutables permettent de mesurer combien la situation des femmes s'est dégradée. Les analyses occidentales contemporaines pêchent souvent, parce que fondées sur l'idée occidentale de la femme, de l'homme, du mariage, etc. : comme souvent, on érige l'Occident comme aune de la réalité sociale, quand ce n'est pas les usages de Paris. C'est le cas de l'institution du mariage, lequel demeure le plus souvent arrangé, ou du divorce qui est rare et source de déshonneur. Certains chiffres sont ambigus : que mesure le taux de scolarisation (féminine ou masculine) ? La scolarisation ne coïncide pas exactement avec l'éducation ; elle montre aussi le degré d'implication dans l'économie moderne et l'occidentalisation. Mais d'autres chiffres sont accablants : le sex-ratio ne fait que croître au bénéfice des garçons, y compris entre les deux derniers recensements de 2001 et 2011 où la moyenne nationale est passée de 927 filles pour 1000 garçons à 914/1000 alors que naturellement elle devrait être supérieure à 950. On parle de " sexocide ", car des dizaines de millions de femmes manquent à l'appel. *Quand les femmes auront disparu* titre B. Manier qui étudie l'élimination des filles en Asie. Aux usages sociaux s'ajoutent les facteurs économiques : dans le nord-ouest, le désir d'une famille restreinte et la volonté de ne pas diviser les terres poussent à favoriser systématiquement le garçon. Surtout dans le nord de l'Inde, **le développement de la dot payée par le père de la mariée** conduit à justifier ce que disait déjà le Veda : « La fille est misère », c'est-à-dire source de misère. La dot, bien que légalement interdite depuis 1961, est couramment pratiquée dans le Nord et parfois à des niveaux

extraordinaires même si le fait n'est pas général. Parfois la dot conduit certaines familles à s'endetter durablement d'autant que dans les faits la dette est transmise à la génération suivante. Les proverbes le disent bien : "**Élever une fille, c'est comme arroser l'arbre du voisin**", proverbes confirmés par les commentaires désabusés des uns et des autres : "Je ne regrette rien, mais Dieu ne devrait pas donner de filles aux pauvres gens comme moi. Cela coûte trop cher" dit un pauvre homme. En fait, si les femmes sont sources de misère pour les uns, c'est qu'elles en enrichissent d'autres.

Les filles non nées ne souffrent pas ; celles qui sont nées doivent endurer des conditions de vie qui, surtout dans le nord, sont de plus en plus dures. De fait, les parents ont tendance à choisir le fils contre la fille en cas de maladies, à plus soigner, aimer, nourrir le fils que la fille, à avorter si le futur bébé est une fille (les échographies prénatales sont interdites officiellement depuis 1994, une loi appliquée réellement depuis 2003, de même que les avortements pour cause de sexe de l'enfant). Jusque-là une clinique pouvait faire de la publicité : « Dépensez 500 roupies maintenant, économisez 500 000 plus tard », le second chiffre étant le montant de la dot. Même si les chiffres varient d'un état à l'autre (la situation est moins dramatique dans les états de l'est et du sud, le sex-ratio étant normal ou presque normal au Kérala, au Tamilnad, au Bengale, en Assam et en Arunachal Pradesh), la pression sociale pèse sur les femmes pour qu'elles engendrent des garçons si bien que le déficit des naissances féminines continue à s'accroître. On a récemment inventé le mot *kuḍīmār*, littéralement 'tueur de filles' pour désigner l'avortement sélectif des filles. Les violences faites aux filles et aux femmes de tout âge n'ont fait qu'augmenter depuis l'indépendance. L'élimination des filles, celles qui auraient pu naître et celles qui sont déjà nées, est le signe d'une condition féminine qui, de fait, se durcit. **Les cadres subjectifs et objectifs des sociétés traditionnelles ont lâché et des poches d'une extraordinaire dureté sociale et économique se sont créées dont certaines castes, certaines ethnies, etc. sont victimes, tandis que d'autres en profitent : parmi toutes les victimes, les tribus et les femmes sont les victimes par excellence**.

La question linguistique.

Il peut sembler curieux qu'on retienne l'histoire des langues comme fait majeur d'une histoire de l'Inde récente laquelle est nécessairement limitée en volume. Ne vaudrait-il pas mieux consacrer quelques pages supplémentaires au décollage économique de l'Inde, à la vie politique ou à des faits de société ?

C'est que les changements qui portent sur les langues dans les pays indiens, peu spectaculaires, sont autrement profonds et importants. La situation linguistique indienne est tout à fait unique. Anciennement, il suffit de rappeler le statut particulier du sanskrit (langue religieuse, puis à partir du début de l'ère chrétienne langue du pouvoir, de l'esprit, du prestige, jamais langue nationale ni langue vernaculaire) et du persan (langue du pouvoir musulman en plus d'être une langue littéraire) et du tamoul (une sorte de sanskrit régional et vernaculaire). Sinon, **notamment à cause de l'absence d'état et d'institutions religieuses impératives, le plurilinguisme est général, chacun des parlers étant une partie sans être à part d'un ensemble où la dynamique linguistique est non compétitive**. Cette situation se traduit **par la coexistence à l'état spontané (sans éducation scolaire) chez chaque locuteur de plusieurs langues qui s'empruntent mutuellement structures et vocabulaire**. L'origine des langues et leur classement générique (les langues dites "indo-européennes", "dravidiennes" etc.), surestimés en Occident, n'ont jamais eu d'importance en Inde précoloniale : le sanskrit, la langue dite "parfaite" et la grande langue de l'érudition ancienne, emprunte du vocabulaire aux parlers dravidiens, austriques, etc. dès le *Ṛgveda*. L'hindoustani est une langue naturellement hybride. La colonisation linguistique, qui n'est pas le seul fait des Britanniques, a via une diffusion spécifique de l'anglais altéré cette situation : si « la domination du langage est aussi efficace qu'une armée d'occupation », l'important n'est pas qu'une langue soit venue s'ajouter aux centaines de langues déjà existantes en Asie du Sud, mais que **l'anglais a introduit des schémas cognitifs différents associés à la modernité technique.**

De l'hindoustani libérateur au hindī oppressif.

La question linguistique est si importante et controversée que, entre 1948 et 1950, alors que le nouveau pays s'organise, que sa Constitution est en rédaction, c'est deux fois pour des questions linguistiques que Nehru doit faire voter les citoyens. Le langage commun du nord des pays indiens à la fin du 19e siècle, quand naît le mouvement national, est appelé *hindûstânî* (hindoustani) par les Anglais. L'hindoustani est le niveau parlé naturel correspondant à deux langues écrites littéraires et techniques, l'ourdou écrit en caractères arabo-persans modifiés (la *nastaliq*) et le hindī écrit en caractères *nāgarī* (un des multiples scripts utilisés pour le sanskrit depuis le début du second millénaire EC). L'hindoustani utilise librement les mots de toute origine tandis que l'ourdou et le hindī empruntent traditionnellement à l'arabe et au persan, et au sanskrit. Cette situation est le résultat spontané d'une culture religieuse mixte où chacun se ressemble pour parler, mais où les élites se séparent dans les registres supérieurs. L'hindoustani se signale par des centaines de dialectes dont certains disposent d'un registre écrit : le *Rāmcaritamānas* de Tulsī-Dās (1532-1623) est écrit en avadhī, une variété du hindī oriental qui, depuis lors, jouit du prestige attaché à l'œuvre. **Au 19e siècle l'hindoustani est la langue populaire commune à toutes les communautés unies contre les colons et leur langue**.

C'est l'hindoustani que les dirigeants du Congrès et spécialement Gandhi choisissent comme la langue du combat pour la liberté et la dignité : Gandhi explique : « Nous devons commencer l'auto-gouvernement en introduisant notre propre langue dans nos assemblées » (*Young India*, 1919), « Un mélange harmonieux des deux sera aussi beau que la confluence du Gange et de la Yamuna ». Tout un lexique nouveau est alors inventé formellement ou bien chargé de sens nouveaux pour nommer l'autonomie avec des mots autochtones : *swarâj*, *swadesh* ; Gandhi attaché au sort des basses castes crée un mot spécifique pour les nommer sans que soit noté leur infamie : *harijan* 'enfant de Dieu'. Le vocabulaire politique importé d'Angleterre (république, démocratie, etc.) est rendu par un vocabulaire indigène aux connotations spécifiques. Des expressions anciennes comme *rāmarājya* 'gouvernement de Rāma' sont altérées : le *râmrâj* désigne l'idéal du bon gouvernement, celui d'un âge d'or ancien que les militants nationalistes rêvent d'instaurer dans un avenir proche. De même l'*ahiṃsā*, un mot ancien utilisé pour désigner des concepts religieux précis aussi bien dans le védisme, le bouddhisme et le jaïnisme est reconverti en *ahims(a)* pour désigner un mode d'action politique qui comprend la désobéissance civile et la résistance passive. À chaque fois le signifié nouveau se pare du prestige du mot ancien ; cela permet aussi de désigner des concepts occidentaux par des mots indigènes. C'est ainsi que Gandhi veut promouvoir l'hindoustani comme langue nationale de l'Inde : « Je veux que vous vous engagiez d'ores et déjà tous à apprendre l'Hindoustan. Je dis que c'est votre dharma d'apprendre l'hindoustani, qui sera un lien entre le Sud et le Nord » déclare-t-il en 1946 (Jubilee Celebration).

Mais **ce n'est pas l'hindoustani qui gagne le combat de l'indépendance, mais le hindī en Inde et l'ourdou au Pakistan** (occidental). Quand l'indépendance devient une possibilité, dans les années 40, le hindī sanskritisé s'impose à l'hindoustani. Le hindī est déclaré langue officielle (mais non nationale) le 14 juillet 1947 (62 voix contre 32) associé à l'écriture nāgarī et même s'il est question en droit de son enrichissement par emprunt aux autres langues, de fait, ce qui s'impose est un jargon sanskritisé : « L'hindī nouveau est la négation de la démocratie sécularisté[613] » déclare F. Anthony leader de la faction pro-anglais. Les *Hindiwalah*, favorables à l'hindī sanskritisé, sont chargés de moderniser la langu. Or, dès l'origine, ils sont liés à des organisations hindoues, y compris les plus extrémistes : la sanskritisation agressive du vocabulaire exclut les mots d'origine arabo-persane ; ainsi *Hindustan* (mot persan) est éliminé au profit du *Bhâratvarsh* (mot adapté du sanskrit), etc. L'exclusivisme linguistique préfigure l'exclusion des hommes, en l'occurrence des musulmans. Les organismes officiels chargés de l'adaptation du hindī au monde moderne choisissent des procédures linguistiques calquées sur la grammaire sanskrite : elles sont complexes, artificielles et les mots nouveaux sont souvent imprononçables. Ce hindī officiel dont explicitement on souligne les " origines " culturelles, son " aryanité " et son " hindouité ", est donc opaque aux lecteurs. Le citoyen, même éduqué, est incapable de le comprendre, sans parler du simple écolier ou du paysan. L'hindoustani libérateur a été remplacé par un hindī que les libérés ne comprennent pas. Personne n'en veut : senti comme langue artificielle dans le Nord, il est ressenti comme langue impérialiste dans le Sud. Dès lors, à une échelle qui n'est pas nationale, mais régionale, à côté de cet hindī

officiel, puriste et contrôlé par l'appareil étatique, un autre hindī s'est développé, véhiculé par le cinéma, les journaux et la langue littéraire. Comme son ancêtre l'hindoustani, ce hindī est une langue hybride qui emprunte encore à l'arabo-persan et surtout à l'anglais. **Au début du 20e siècle, l'hindoustani est la langue de la liberté contre l'anglais colonial ; au début du 21e le hindī anglicisé ('colloquial') est la langue de la liberté contre le hindī officiel et impérialiste**. Les mélanges existent entre anglais et hindī : certains parlent l'*english*.

L'anglais : langue du pouvoir et de l'objectivité.

L'introduction de l'anglais dans les pays indiens joue un rôle majeur dans la construction de l'identité indienne. À cause de contextes différents, distinguons l'histoire de l'anglais colonial et celle de l'anglais d'après l'indépendance.

Les Britanniques en Inde sont d'abord des colons tirant des revenus du pays par l'impôt et le commerce international ; ils n'ont pas alors le désir de développer l'usage de la langue anglaise. Les dirigeants de la Compagnie comme Lord Wellesley favorisent les langues locales et ils sont responsables des premiers dictionnaires et manuels didactiques en hindī, etc. Si les choses changent peu à peu, c'est que la présence anglaise change elle-même de nature et se fait impériale ; or l'anglais est la langue de l'Empire aux Indes comme ailleurs, la langue gouvernante de gouvernés qui ont intérêt à l'apprendre. C'est l'esprit de la célèbre *Minute on Indian Education* de Th. B. Macaulay (1800-1859), où l'auteur écrit en 1835 :

> « Je crois avec eux [mes adversaires] qu'il nous est impossible, en fonction de nos moyens limités, d'éduquer tout le peuple. Nous devons pour l'instant faire de notre mieux pour former une classe d'hommes qui pourront être les interprètes entre nous et les millions d'hommes que nous gouvernons, une classe d'Indiens par le sang et la couleur, mais Anglais dans leurs goûts, leurs opinions, leur moralité et leur intellect ».[614]

Pour Macaulay, il s'agit avant tout de faire en sorte que l'administration dispose des employés avec qui parler. En 1835, à la suite de ce rapport le persan est abandonné au profit de l'anglais dans les tribunaux et la correspondance officielle, tandis qu'on le recommande comme langue de l'enseignement secondaire et supérieur. Les progressistes britanniques et indiens comme Rammohun Roy valorisent l'anglais comme langue de la modernité. Le conseil de Macaulay est donc suivi, mais il a des conséquences inattendues. Les Indiens, de plus en plus nombreux, apprennent l'anglais car les castes supérieures alliées à la présence britannique recherchent avec frénésie des emplois de fonctionnaires (c'est le *service-seeking mania*) ; vers 1890, la pratique de l'anglais est incontournable dans la fonction publique, le barreau et la magistrature. Simultanément, ce milieu très réduit acquiert aussi la culture et les valeurs des Britanniques. **C'est dans le milieu anglophone qu'est instruit en anglais le combat pour la dignité à l'extrême fin du 19e siècle tandis que jusqu'au milieu du 20e siècle l'anglais est la langue de l'aliénation coloniale** ; le fait est très bien décrit par Gandhi (voir Montaut 2004 : 17) qui montre comme l'éducation anglaise sépare alors les éduqués de leur famille et de tout le peuple.

Dans la période de l'Inde indépendante, les choses ne changent pas autant qu'on pourrait s'y attendre car si les Britanniques s'en vont, l'anglais reste. Les raisons en sont en partie indiennes. Si les débats parlementaires avant comme après l'indépendance sont conduits en anglais ainsi que les débats juridiques, c'est notamment parce que beaucoup d'Indiens se refusent à parler la langue officielle, le hindī. Dans le sud dravidophone, le hindī est vécu comme la langue du nord dont on dénonce l'impérialisme. Car si on est Indien pour l'étranger, en Inde même, on est Tamil, Bengali etc. et l'on se refuse à parler la langue de l'autre. L'anglais est senti comme la langue d'un autre qui est personne. C'est une situation que l'on observe dans de nombreux pays nouvellement indépendants. L'anglais s'avère la langue la moins conflictuelle car, n'étant liée à aucune identité religieuse ou culturelle, elle est la plus apte à être trans-régionale et trans-religieuse. Bien sûr, l'anglais continue à être la langue de la réussite sociale et de la modernité économique. En 1965, les étudiants des états où la formation scolaire est *English-medium* comme le Tamilnad comptent beaucoup plus de reçus que ceux où il est absent (18% de Tamils au concours de l'*Indian Administrative Service* contre 0 % de Gujarātis). Le prestigieux *Indian Institute of Technology* (IIT) ne

recrute en fait (pas en droit) que des candidats parfaitement anglophones : concours et enseignements se font en anglais.
Langue coloniale au 19e siècle, puis langue de la réussite sociale et économique, l'anglais devient peu à peu la langue nationale consensuelle. L'anglais se retrouve paradoxalement à la fin du 20e être la langue qui unit, la langue du *secularism* (le non parti-pris religieux de la part de l'état), tandis que les langues indiennes sont devenues, sous prétexte d'identité religieuse ou régionale, des langues de la division où nulle part ne s'entend la nation indienne. L'anglais est la langue de la démocratie. De plus **l'anglais a pour lui d'être la langue mondiale au moment où l'Inde devient une puissance mondiale**. Si l'anglais « persiste en Inde comme *lingua franca* de la politique, de l'éducation et du [grand] commerce, [c'est en fonction du] schisme persistant entre le monde de la réussite et celui des laissés pour compte. » (Di Bona, cité par Montaut 2004). Alors que le projet des Constituants des années 1947-1950 portait sur la masse de la population, la dite masse n'a évidemment pas la maîtrise de l'anglais (entre 3 et 11% des Indiens maîtrisent suffisamment l'anglais pour en tirer avantage sur le marché du travail), n'a que rarement la maîtrise du standard régional, et est analphabète à environ 50% (les statistiques sur ce point varient de 50 à 60% avec des écarts considérables d'un état à l'autre). Par ailleurs, l'anglais est devenu une grande langue littéraire en Inde : dans l'introduction du *Vintage Book of Indian Writing 1947-1997*, Salman Rushdie note : « Les romans et les autres ouvrages de prose écrits pendant cette période par des écrivains indiens de langue anglaise se sont avérés plus intéressants et plus importants que tout ce qui a été produit dans les '16 langues officielles' de l'Inde, 'les langues vernaculaires' comme on les nomme ; et de fait, cette nouvelle littérature anglo-indienne, toujours bourgeonnante, est peut-être ce que l'Inde a offert de mieux au monde des livres ». C'est certainement *un peu* exagéré et cela a été critiqué, mais le propos reflète bien l'importance nouvelle et surprenante prise par l'anglais depuis que les Anglais sont partis.
L'anglais a un impact souterrain beaucoup plus important. Déjà Gandhi en est conscient quand il remarque que « plus encore que les Anglais, ce sont nos anglophones qui ont réduit l'Inde en esclavage ». Car si avec l'indépendance, l'esclavage politique ou économique ne subsiste pas alors que l'anglais demeure et même accroît sa présence, c'est que **l'adoption de l'anglais *par les Indiens* bouleverse en profondeur la conscience des Indiens en y apportant l'historicité et l'objectivité, en changeant radicalement les modes cognitifs et perceptifs**. Nimal Verma (1929-2005), par ailleurs un grand romancier, décrit admirablement cette altération intime dans *Crépuscule d'une époque* (Verma 2004). On ne saurait trop insister sur ce phénomène qui échappe évidemment à tous les Occidentaux.

La promotion des vernaculaires régionaux et la rapide disparition de leurs formes littéraires.
L'impact particulier de l'anglais sur la conscience des Indiens conjuguée à l'incapacité à créer une *lingua franca* indienne ont des répercussions multiples. L'une d'entre elles est que depuis l'indépendance toutes les langues indiennes classiques (à part le sanskrit et le persan) ont en deux générations cessé d'être étudiées. Aujourd'hui, comme le note Sheldon Pollock (par exemple dans "The real classical languages debate", *The Hindu*, 27 nov. 2008), « c'est comme si à Paris il n'y avait plus personne pour étudier les œuvres de Corneille, Racine et Molière à l'Université ». Alors que dans le même temps d'excellents écrivains dans de nombreuses langues indiennes, particulièrement en anglais et en hindī, ont formé plusieurs riches corpus littéraires modernes, que le régionalisme linguistique s'est affirmé, paradoxalement les classiques indiens, à part en sanskrit, sont dorénavant ignorés. L'Inde capable de former des milliers d'ingénieurs et de techniciens de valeur perd la volonté de connaître son patrimoine littéraire. Il n'y a plus personne pour lire les œuvres des classiques en télougou, kannara, etc., sauf des vieillards à la retraite. Si le sanskrit n'est pas traité à l'identique, c'est qu'il n'est pas une langue régionale. En revanche, tandis que l'intérêt pour les langues régionales littéraires anciennes disparaît, l'usage des langues régionales est parfois soutenu par le développement des idéologies régionalistes.

L'Inde et les 'états linguistiques'.

Au hasard des conquêtes britanniques ou par volonté de division (au Bengale en 1905), avant 1947 les limites administratives du *Raj* associées aux frontières des états princiers sont largement arbitraires. En tout cas elles ne sont pas linguistiques. Les tribulations des frontières administratives et politiques du Bengale sont exemplaires : jamais le Bengale n'est installé dans ses frontières linguistiques. Encore aujourd'hui, plusieurs districts de l'Assam, du Bihar, du Jharkhand, etc. sont majoritairement bengalophones. On peut répéter la démonstration pour la plupart des états de l'Inde. Dès le début du mouvement nationaliste, les tenants d'états linguistiques où les limites administratives coïncideraient avec les limites linguistiques supposées être les limites culturelles s'opposent aux tenants d'une langue nationale. Mais les états linguistiques homogènes sont impossibles vu le nombre élevé de langues, leur mélange dans un même espace, l'absence de frontière claire entre les langues, etc. Nécessairement, il faudrait créer des états où telle communauté linguistique serait favorisée, avec des risques de revendications, d'éclatement continu. Faut-il dès lors adopter le principe d'une unique langue nationale ? Laquelle ? En 1948, la commission Dar qui prépare la constitution se prononce contre les états linguistiques. Nehru notamment y est hostile qui pense que la multiplication des langues sera source de division. En 1950, la constitution reconnaît "seulement" 14 langues officielles. Le découpage administratif qui s'ensuit multiplie les minorités linguistiques à l'intérieur des états tandis que certaines langues sont ignorées. Depuis lors, on n'a pas cessé de redessiner les frontières intérieures de l'Inde. En 1953, après le jeûne à mort de Potti Sriramulu, les télougouphones obtiennent la création de l'Andhra-Pradesh télougouphone séparé du Tamilnad. En 1956, le principe des états linguistiques est accepté, malgré Nehru. Dès lors, les séparations (*tyāga* 'sécession') ne cessent pas : en 1963, le Nagaland se sépare de l'Assam, en 1966 le Gujarāt se sépare du Maharashtra, le Panjab de l'Haryana ; en 1972, trois nouveaux états sont créés à la frontière birmane (Mizoram, Tripura, Megalaya) ; en 1994, dans la même région, est créé le Manipur. Enfin en 2000 sont créés le Jharkhand, le Chhattisgarh et l'Uttaranachal devenu Uttarakhand en 2006. En décembre 2009, Delhi a accepté le principe de créer un 29e état, le Telangana, après une longue campagne des nationalistes telanganais, dont plusieurs suicides ; ce nouvel état sera issu de la division de l'Andhra-Pradesh.[615]

En 2010, il y a 29 états et 26 langues officielles en Inde. Certains pensent que le processus d'émiettement continu montre l'incapacité des Indiens à réaliser *ex pluribus unum* et préfigure un éclatement futur de l'Inde. D'autres pensent que le nationalisme régional s'ajoute au nationalisme indien. Il est vrai que dans la limite où l'on impose le principe linguistique doublé du principe de majorité, certaines situations s'avèrent curieuses : le district de Nagercoil, près du Cap Kanyakumari alias le cap Comorin, fait partie du Kérala jusqu'en 1956, puis du Tamilnad après cette date. Pour justifier cela, on a tenu compte du fait que la majorité de la population parle tamoul. Mais la région est historiquement kéralaise et abrite l'un des principaux monuments du Kérala, le palais de Padmanabhapuram où résident les rois du Travancore jusqu'en 1798. On décide alors que les quelques ares du palais resteront au Kérala ; depuis lors, le palais est une enclave kéralaise et son entretien est à la charge du Kérala.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie de l'histoire de l'Inde et des Indes est immense ; une grande partie est en anglais, langue indienne, langue internationale et langue scientifique. La bibliographie compilée par H. Kulke pour sa *Geschichte Indiens bis 1750* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Band 34), Munich 2005 me paraît une des meilleures ; elle est accessible en ligne (cf. www.histosem.uni-kiel.de/lehrstuehle/asien/Bibliographie_30_06_05_drei.pdf). Elle a l'avantage d'être classée par périodes et par thèmes, mais ignore l'historiographie française et francophone. Pourtant, il y a aussi de bons ouvrages en français dans certains domaines, car l'intérêt français envers les Indes est ancien. Le regard français sur l'Inde est même un objet d'études académiques à l'université de Liverpool : Corinne François-Denève, Mircea Itu, Ian H. Magedera and Kate Marsh, *French Books on India: from Dupleix to Decolonization* (Liverpool: Society for Francophone Postcolonial Studies, 2011). Le site internet désormais accessible (http//www.liv.ac.uk/frenchbooksonindia) recense les ouvrages écrits depuis 1754, qui de près ou de loin se rapportent à l'histoire. L'Inde des romans s'approche grâce à Petr (de nombreux romans et récits ont été publiés par les éditions Kailash (Paris & Pondichéry). Concernant l'histoire des sciences et techniques en Inde, voir le site de la BNF dû semble-t-il à E. Vernier < http://www.bnf.fr/documents/biblio_sciences_indiennes >
Ci-dessous, nous avons cité des ouvrages lus spécialement pour ce livre, notamment les plus récents qui comprennent souvent un récapitulatif de la question. Tous les livres cités ne sont pas dans cette bibliographie. À la demande des usagers, nous avons distingué les livres en français.

1. Œuvres littéraires sanskrites (traductions).
2. Ouvrages et articles en français.
3. Ouvrages et articles en anglais et allemand.
4. Témoins et voyageurs anciens.

1. Œuvres sanskrites trad. en français (par ordre alphabétique du nom principal de l'œuvre ou de la discipline).

Le meilleur livre est celui de L. Renou, *Anthologie sanskrite*, Paris, Payot 1963, où l'auteur donne une sélection des textes principaux des disciplines sanskrites. Dans son excellence irremplacée, il est malheureusement limité aux textes sanskrits du brahmanisme indien, et ignore donc tous les textes bouddhistes et jainas, ainsi que les textes, notamment les inscriptions, étrangers à l'Inde politique.

Abhinavagupta : Lilian Silburn & André Padoux, *La Lumière sur les tantras.* Chapitres 1 à 5 du *Tantrāloka*. Paris : Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. 66, 1998.

Architecture : Bruno Dagens, *Mayamata- Traité sanskrit d'architecture,* 2 vol., Pondichéry (Pub. I.F.I, n° 40-I et II).

Érotique : *Kâma Sûtra*. Traduction et présentation par Alain Daniélou, Paris, GF Flammarion, 1992.

Fables : *Pañcatantra*, préface de L. Renou ; *Contes du vampire*, trad. L. Renou, Paris, Gallimard (Connaissance de l'Orient. Collection Unesco d'œuvres représentatives).

Grammaire (vyākaraṇa) : Le seul texte lisible est l'Introduction du *Mahābhāṣya d*e Patañjali dans la traduction de P.-S. Filliozat (Institut Français de Pondichéry), vol. 1, 1975.

Mahābhārata : *Le Mahābhārata.* Extraits traduits du sanscrit par Jean-Michel Péterfalvi. Introduction et notes par Madeleine Biardeau. Paris, GF Flammarion, 1985.

Manu, Mānavadharmaśāstra, *Les Lois de Manou,* trad. Loiseleur-Deslongchamps.

Médecine : Michel Angot, *Caraka-Saṃhitā. Traité d'Āyurveda*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (Collection Indika, n° 3).

Nāgārjuna : Guy Bugault, *Stances du milieu par excellence*, Paris, Gallimard, 2001.

Nyāya (dialectique et logique) : Michel Angot, *Le Nyāya-Sūtra et le Nyāya-Bhāṣya. L'art de conduire la pensée en Inde ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2009 (Collection Indika, n° 2)

Rāmānuja : Olivier Lacombe, *L'absolu selon le Vedānta*, 2e éd. Paris : Geuthner, 1966 ; *La doctrine morale et métaphysique de Rāmānuja.* Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, 1938.

Rāmāyaṇa : *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki*, sous la direction de M. Biardeau et M.-C. Porcher. Paris, Gallimard (Bibliothèque la Pléiade), 1999.

Roman : M.-C. Porcher, *Daṇḍin, Histoire des dix princes (Daśakumāracarita)*, Paris, Gallimard (Connaissance de l'Orient. Collection Unesco d'œuvres représentatives).

Śaṃkara : Olivier Lacombe, *L'absolu selon le Vedānta* (2e éd. 1966) ; Michel Hulin : *Shankara et la non-dualité*, Paris, Bayard, 2000 ; Michel Angot, *La Taittirīya-Upaniṣad avec le commentaire de Śaṃkara*. Paris, Collège de France, 2007. Michel Angot : *Śaṃkara, la quête de l'être*, Paris, Le Seuil, 2009.

Théâtre : *Théâtre de l'Inde ancienne*, sous la direction de L. Bensat-Boudon. Paris, Gallimard (Bibliothèque la Pléiade), 2006 [Le volume contient les traductions des principales œuvres théâtrales de Bhāsa, Kālidāsa, Śūdraka, Harṣa, Bhavabhūti et Bhaṭṭanārāyaṇa]

Upaniṣad : Publications dans la collection « Les Upanishads » sous la direction de Louis Renou, Paris : Adrien Maisonneuve.

Veda : Louis Renou, *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, Gallimard, (Connaissance de l'Orient. Collection Unesco d'œuvres représentatives) ; *Le Veda*, Textes réunis, traduits et présentés sous la direction de Jean Varenne, Paris : Les Deux Océans.

Yoga : Michel Angot, *Le Yoga-Sūtra de Patañjali. Le Yoga-Bhāṣya de Vyāsa*. Paris, Les Belles Lettres, 2e édition augmentée 2012; 1ère éd. 2008 (Collection Indika, n° 1).

Voir la bibliographie exhaustive dans <http : // catalogue.bulac.fr>

2. Ouvrages et articles.

AHMAD 1961 : Aziz AHMAD, « Akbar, hérétique ou apostat ? » *Journal Asiatique* CCXLIX : 21-38.

AHMAD 1964 : Aziz AHMAD, *Studies in Islamic Culture in the Indian Environmen*t, Oford : Clarendon Press.

AIRAULT 2000 : Régis AIRAULT, *L'Inde délires d'Occidentaux et sentiment océanique*, Paris, Payot.

ALAM 1986 : Muzaffar ALAM, *The crisis of Empire in Mughal North India. Awadh and the Punjab : 1707-1748*, Delhi : Oxford University Press.

ALAM 2004 : Muzaffar ALAM, *The languages of Political Islam. India 1200-1800*. Chicago : The University of Chicago Press Books.

ALAM, DELVOYE & GABORIEAU 2000 : Muzaffar ALAM, Françoise DELVOYE & Marc GABORIEAU, *The Making of Indo-Persian Culture,* Delhi : Manohar.

ALBINIA 2011 : Alice ALBINIA, *Les Empires de l'Indus. L'histoire d'un fleuve.* Actes Sud. (trad. de *The Story of the Indus. The Story of a River*, London : John Murray, 2008.

ALI 2006 : M. Athar ALI, *Mughal India. Studies in Polity, Ideas, Society and Culture*, New Delhi, Oxford University Press, 2006.

ALLCHIN 1968 : Bridget and Raymond ALLCHIN, *The Birth of Indian Civilization. India and Pakistan before 500 B.C.* Penguin Books, 1968.

ALTGLAS 2005 : Véronique ATLGLAS, *Le Nouvel Hindouisme occidental.* Paris : CNRS Editions.

ANGOT 2001 : Michel ANGOT, *L'Inde Classique*. Paris, Les Belles Lettres, 2001. (limité à l'Inde pré-islamique)

ANGOT 2006 : Michel ANGOT, « L'errance des dieux, l'erreur des Asura et la terre des hommes. Remarques sur l'opposition entre les lieux et l'espace dans la littérature védique», Studia Asiatica, 2006, n° 1, P. 17-64. En anglais « Land and Location : Errant Gods, Erring Asuras and the land of Men : Place and Space in Vedic Literature », in *Territory, Soil and Society in South Asia*, Delhi : Manohar, 2009, p. 41-98.

ANGOT 2010 : Michel ANGOT, « L'art du débat » dans *Le Nyāya-Sūtra de Gautama Akṣapāda et le Nyāya-Bhāṣya de Vātyāyana pakṣilasvāmin*. Paris, Les Belles Lettres, p. 68-128.

ANGOT 2010 : Michel ANGOT, *Paroles de Brahmanes*. Paris, Le Seuil.

ANGOT 2011 : Michel ANGOT, « Perspective Générale : l'Āyurveda ancien et contemporain en Asie du Sud et en Occident » dans *Caraka-Saṃhitā. Traité d'Āyurveda. Volume I*. Paris, Les Belles Lettres p. 1-41.

ANGOT & PAUQUET 2012 : Michel ANGOT - Claude PAUQUET, *Les enfants du Veda. The Children of the Veda*. Paris, Les Belles Lettres (à paraître).

ARNOLD 2000 : David ARNOLD, *Science, Technology and Medicine in Colonial India.* (Coll. The New Cambridge History of India, Part. 3, Vol. 5)

ASSAYAG 1987 : Jackie ASSAYAG, « Le Cadavre divin. Célébration de la mort chez les Liṅgāyat-Vīraśaiva (Inde du sud). » *L'Homme*, vol. 27, n° 103, 1987 : 93-112.

ASSAYAG 1992 : Jackie ASSAYAG, *La colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoirs dans le sud de l'Inde*. Paris, CNRS Éditions, 1992.

ASSAYAG 1995 : Jackie ASSAYAG, *Au confluent de deux rivières : musulmans et hindous dans le sud de l'Inde.* Paris, Presses de l'EFEO, 1995.

ASSAYAG 1999 : Jackie ASSAYAG, dir. *The Resources of History. Tradition, Narration and Nation in South Asia.* Paris-Pondichéry, EFEO-IFP.

ASSAYAG 2001 : Jackie ASSAYAG, *L'Inde désir de nation*, Paris : Odile Jacob.

ASSAYAG & TARABOUT 1997 : Jackie ASSAYAG, Gilles TARABOUT (éd.), *Altérité et identité : Islam et Christianisme en Inde.* Paris, Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1997.

BAGCHI 1993 : Jhunu BAGCHI, *The History and Culture of the Pālas of Bengal and Bihar (cir. 750 AD - cir. 1200 AD)*, New Delhi Shakti Malik Abhinav Publications.

BALBIR & PINAULT 2009 : Nalini BALBIR, Georges-Jean PINAULT (Textes réunis par), *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*. Index par Ronan Moreau. Paris, Librairie Honoré Champion, 2009. 928 p., ill. en noir (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences historiques et philologiques, tome 345).

BARAZER-BILLORET & FEZAS 2000 : Marie-Luce BARAZER-BILLORET et Jean FEZAS, *La Norme et son application dans le monde indien*, Paris : EFEO, « Études thématiques, 11 »

BASHAM 1976 : Arthur BASHAM, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, trad. Claude Carme *et al.*, éd. revue, Paris, Arthaud, 1976. [trad. revue et augmentée de *A Wonder that Was India*, 1954]

BAYLY 1989 : Susan BAYLY, *Saints, Goddesses and Kings : Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900,* Cambridge : Cambridge University Press.

BAYLY 1999 : Susan BAYLY, *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age,* Cambridge : Cambridge University Press.

BEACH 1992 : Milo Cleveland BEACH, *Mughal and Rajput Painting* (Coll. The New Cambridge History of India, Part. 1, Vol. 3)

BÉNEÏ 1996 : Véronique BÉNEÏ, *La dot en Inde. Un fléau social ?* Paris-Pondichéry : Karthala, Institut Français de Pondichéry.

BÉNÉI 2001 : Véronique BENEI, « Teaching nationalism in Maharashtra schools » in C. J. Fuller & V. Béneï (éd.), *The Everyday State and Society in Modern India*. London : Hurst & Company, 2001, p. 194-222.

BÉNISTI 1981 : Mireille BÉNISTI, *Contribution ā l'etude du stūpa bouddhique indien : les stūpa mineurs de Bodh-Gaya et de Ratnagiri*, Paris, EFEO. *jours,* Paris : Imprimerie Nationale Éditions.

BERINSTAIN 1997 : Valérie BERINSTAIN, *L'Inede impériale des Grands Moghols,* Paris, Gallimard, Coll. « Découvertes ».

BERNARD 1985 : Jean-Alphonse BERNARD, *L'Inde, le pouvoir et la puissance,* Paris : Fayard, Fondation pour les Études de défense nationale.

BERNARD 1998 : Jean-Alphonse BERNARD, *De l'Empire des Indes à la République indienne, De 1935 à nos jours,* Paris : Imprimerie Nationale Éditions.

BERTI 2006 : Daniela BERTI : « "Now it is all politics" : Quelques discours sur les transformations de la fête du Dasahra à Kullu (Inde du nord) » -- In : *Rites hindous. Transferts et transformations* -- Paris : EHESS, 2006, p. 305-342.

BHANDARKAR 1981 : D. Bhandarkar, *Corpus Inscriptionum Indicarum, III Inscriptions of the Early Gupta Kings*, edited by B.C. Chhabra and G.S. Gai, New-Delhi.

BHATT 2000 : N. Ramacandra BHATT, *La Religion de Śiva d'après les sources sanskrites, Préface de Pierre-Sylvain Filliozat*, trad. Pierre-Sylvain Filliozat, Palaiseau : Āgamāt.

BHATT 2001 : Chetan BHATT, *Hindu nationalism. Origins, ideologies and modern myths*. Oxford, Berg, 2001.

BHATTACHARYA 2010 : France BHATTACHARYA, *Les Intellectuels bengalis et l'impérialisme britannique*, Paris : Collège de France-Institut de Civilisation Indienne.

BHATTACHARYA 2011 : France BHATTACHARYA, « Bhudev Mukherji et le rêve de l'histoire de l'Inde », dans CLEMENTIN-OHJA 2011 : 108-135.

BIARDEAU 1964 : Madeleine BIARDEAU, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris... Mouton, 1964 [Une bonne présentation de certains aspects de la philosophie brahmaniste ancienne]

BIARDEAU 1981 : Madeleine BIARDEAU, *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, « Champs », 1981.

BIARDEAU 1981a : sous la direction de Madeleine BIARDEAU, *Autour de la Déesse hindoue*, Paris : Éditions de l'EHESS (Coll. « Puruṣārtha », 5), 1981.

BLOCH 1950 : Jules BLOCH, *Les Inscriptions d'Asoka, traduites et commentées*, Les Belles Lettres, coll. « Émile Senart » n° 8, Paris, 1950. Réédition sous forme de fac-similé : Les Belles Lettres, coll. « La Voix de l'Inde », Paris, 2007.

BOISSELIER 1966 : J. BOISSELIER, *Le Cambodge*, Paris, E.J. Picard, 1966.

BOUCHERON 2009 : Patrick BOUCHERON (sous la dir.), *Histoire du monde au XVe siècle*, Paris : Fayard.

BOUCHON 1999 : Geneviève BOUCHON, *Inde découverte, Inde retrouvée (1498-1630)*, Études d'histoire indo-portugaise, Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian.

BOUILLIER 2008 : Véronique BOUILLIER, *Itinérance et vie monastique. Les ascètes Nath Yogīs en Inde contemporaine.* Paris : Maison des Sciences de l'homme, 2008.

BOUILLIER & LE BLANC 2006 : Textes réunis par Véronique BOUILLIER et Claudine LE BLANC, *L'usage des héros. Traditions narratives et affirmations identitaires dans le monde indien,* Paris : Librairie Honoré Champion, Bibliothèque de L'Ecole des Hautes Etudes. Sciences Historiques et Philologiques.

BROCQUET 1997 : Sylvain BROCQUET, *Les inscriptions sanskrites des Pallava : Poésie, rituel, idéologie*, Atelier national de reproduction des thèses, 1997.

BRONKHORST 2007 : Johannes BRONKHORST, *Greater Magadha. Studies in the Culture of the Early India*. Leyden : Brill (Handbook of Oriental Studies. Section 2 South India), 2007.

BRONKHORST 2009 : Johannes BRONKHORST, *Buddhist Teaching in India.* Boston : Wisdom Publications (Studies in Indian and Tibetan Buddhism), 2009.

BRONKHORST & DESHPANDE 1999 : Johannes BRONKHORST and Madhav M. DESHPANDE (éd.), *Aryan and Non Aryan in South Asia. Evidence, Interpretation and Ideology*. Harvard Oriental Series. Opera Minora vol. 3. Cambridge (Mass.), 1999.

BROWN 2009 : C. J. BROWN, *The Coins of India*, BiblioBazaar 2009 (1ère éd. 1922).

BUSSAGLI 1996 : Mario BUSSAGLI, *L'art du Gandhāra*, Paris, La Pochothèque, Le Livre de Poche, 1996.

CAILLAT & KUMAR 1981 : Colette CAILLAT & Ravi KUMAR, *La cosmologie jaïna* Présentation de Colette Caillat d'après les documents recueillis par Ravi Kumar, Paris, 1981. [La traduction anglaise de cet ouvrage, actualisée, a été publiée sous le titre *The Jain Cosmology,* Delhi 2004]

CAILLAT & BALBIR 2008 : Colette Caillat, Nalini Balbir (éd.) *Jaina Studies*. Delhi : Motilal Banarsidass, 2008, xvi-286 p. (Papers of the 12th World Sanskrit Conference, vol. 9)

CARRIN 1986 : Marine CARRIN, *La fleur et l'os. Symbolisme et rituel chez les Santal*. Paris : Éd. de l'EHESS.

CARRIN 1996 : Marine CARRIN, « Les tribus de l'Inde : Repli identitaire et mouvements insurrectionnels » in Jaffrelot 2006 : 421-40.

CARRIN 1997 : Marine CARRIN, *Enfants de la Déesse : dévotion et prêtrise féminines au Bengale*, Paris, CNRS éditions.

CARRIN & JAFFRELOT 2002 : Marine Carrin et Christophe Jaffrelot, *Tribus et basses castes. Résistance et autonomie dans la société indienne*. Paris : EHESS. (Coll. « Puruṣārtha », 23)

CHAKRAVARTY 2005 : Gautam CHAKRAVARTY, *The Indian Mutiny and the British Imagination*, Cambridge University Press.

CHAMBARD 1980 : Jean-Luc CHAMBARD, *Atlas d'un village indien. Piparsod, Madhya Pradesh (Inde centrale)*, Paris, EHESS. Coll. Monde d'outre-mer. Passé et Présent, 12.

CHATTERJEE 2002 : Partha CHATTERJEE, *A Princely Impostor ? The Kumar of Bhawal and the Secret History of Indian Nationalism*, New Delhi, Permanent Black, 2002. (c.r. de C. Clémentin-Ojha dans *L'Homme* 167-8, déc. 2003, p. 373-78)

CHAUDHURY 1985 : K.N. CHAUDHURI, *Trade and Civilization in the Indian Ocean, An Economic History from the rise of Islam to 1750*, Cambridge : Cambridge University Press.

CHAUDHURY 2003 : Nirad CHAUDHURY, *The Continent of Circe: Being an Essay on the People of India;*

CHAUDHURY 2003 : Nirad CHAUDHURY, *Hinduism; A Religion to live by* dans *The Hinduism Omnibus,* Madan T.N./Biardeau, Madeleine/Chaudhuri, Nirad & Brockington, J.L. (eds): (Comprising 1. *Non-Renunciation: Themes and Interpretations of Hindu Culture*; 2. *Hinduism: The Anthropology of a Civilization*, 3. *Hinduism: A Religion to Live by*, 4. *The Sacred Thread: A Short History of Hinduism*). Oxford University Press, 2003.

CHOJNACKI 2001 : Christine CHOJNACKI (éd.), *Les âges de la vie dans le monde indien.* Actes des journées d'études de Lyon (22-23 juin 2000), Lyon 2001, Diffusion De Boccard, Paris.

CLEMENTIN-OJHA 1990 : Catherine CLEMENTIN-OJHA, « La Renaissance du Nimbārka sampradāya au XVIe siècle. Contribution à l'étude d'une secte kṛṣṇaïte », *Journal Asiatique* 278, p. 327-76.

CLEMENTIN-OJHA 1990a : Catherine CLEMENTIN-OJHA, *La divinité conquise. Carrière d'une sainte*, Nanterre : Société d'ethnologie.

CLEMENTIN-OJHA 1994 : Catherine CLEMENTIN-OJHA, « La Śuddhī de l'Āria samāj ou l'invention d'un rituel de (re)conversion à l'hindouisme », *Archives de sciences sociales des religions* 87, p. 99-114. (disponible sur Internet)

CLEMENTIN-OJHA 1999 : Catherine CLEMENTIN-OJHA, *Le Trident sur le palais. Une cabale dans un royaume hindou à l'époque coloniale*, Paris : EFEO.

CLEMENTIN-OJHA 2003 : Catherine CLEMENTIN-OJHA, c.r. de Chatterjee 2002 in *L'Homme* : 167-68, p. 373-78 : 2003.

CLEMENTIN-OJHA 2008 : Catherine CLEMENTIN-OJHA, *Les Chrétiens de l'Inde. Entre castes et Églises*, Paris, Albin Michel, 2008.

CLEMENTIN-OJHA 2011 (sous la direction de) : *Convictions religieuses et engagement en Asie du Sud depuis 1850*. Paris : École française d'Extrême-Orient.

CLEMENTIN-OJHA, JAFFRELOT, MATRINGE & POUCHEPADASS 2009 : (sous la direction de) *Dictionnaire de l'Inde,* Larousse.

CLEMENTIN-OJHA & GABORIEAU : Catherine CLEMENTIN-OJHA & MARC GABORIEAU, « La montée du prosélytisme dans le sous-continent indien : introduction », *Archives de sciences sociales des religions* 87, p. 13-34. (disponible sur Internet)

CŒDES 1964 : Georges CŒDES, *Les états hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, coll. « Histoire du monde», vol. VIII. 2, Paris, De Boccard, 1964 (1ère éd. 1948).

CŒDES 1964 : G. CŒDES, *Inscriptions du Cambodge*, coll. « Textes et documents de l'Indochine », III, 8 vol., Hanoï puis Paris, EFEO, 1937-166.

COLAS & GERSCHHEIMER 2010 : Gérard COLAS et Gerdi GERSCHHEIMER, sous la direction de, *Écrire et transmettre en Inde classique*. Paris : EFEO (Études thématiques 23).

CONZE 2009 : Edward CONZE, *Buddhism. A Short History*. Oxford : Oneworld, 2009 (1ère éd. 1951).

CORNU 2001 : Philippe CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Le Seuil, 2001.

COUTURE 2005 : André COUTURE, «Urbanisation et innovations religieuses en Inde ancienne », BEFEO 92, p. 159-179.

DAGENS : Bruno DAGENS, *Angkor, la forêt de pierre*. Coll. Découverte-Gallimard.

DAGENS 2003 : Bruno DAGENS, *Les Khmers*, Paris, Les belles Lettres, 2003.

DAGENS 2005 : *Bruno Dagens. Traités, temples et images du monde indien études d'histoire et d'archéologie* rassemblées par M.-L. Barazer-Billoret et V. Lefèvre, Institut Français de Pondichéry -Presses Sorbonne Nouvelle.

DALMIA 1997 : Vasudha DALMIA, *The Nationalization of Hindu Traditions. Bharatendu Harischandra and Nineteenth-Century*, Delhi : Oxford Universty Press, 1997.

DALSHEIMER 2001 : N. DALSHEIMER, *L'art du Cambodge ancien- Les Collections du musée national de Pnom Penh*, Paris, Magellan-EFEO, 2001.

DANINO 2006 : Michel DANINO, *L'Inde et l'invasion de nulle part. Le dernier repaire du mythe aryen.* Paris, Les Belles Lettres, 2006. [Ouvrage en français répercutant les thèses des nationalistes hindous ; compte-rendu par G. Fussman, in *Journal Asiatique*, 2007, p. 508-511]

DAVIS 1997 : Richard H. DAVIS, *Lives of Indian Images.* Delhi : Motilal Banarsidass. [c.r. par E. Grimaud dans *L'Homme* 166, 2003]

DAVIS 2010 : Donald R. DAVIS, Jr., *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge : Cambridge University Press.

DE BRUJIN: 2007 : Peter DE BRUJIN, *Kāraikkālammaiyār: Part 1 : An iconographical and textual study. Part 2 : Poems for Śiva*. Rotterdam, Dhyani Publications.

DELIEGE 2007 : Robert DELIEGE « Caste, intouchabilité et pauvreté dans l'Inde d'aujourd'hui » in Carrin & Jaffrelot 2002 : 65-84

DELIEGE 2007a : Robert DELIEGE, *Intouchables. Entre révolte et intégration*. Paris : Albin Michel.

DELOCHE 1981 : Jean DELOCHE, *La circulation en Inde avant la révolution des transports*. 2 vols I: *La voie de terre*. II: *La voie d'eau*. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, CXXII.) xi, 336 pp., 8 maps; 310 pp. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1981.

DELOCHE 1992-2005 : Jean DELOCHE, « Études sur les fortifications de l'Inde », I : Les fortifications de l'Inde ancienne, BEFEO 79, p. 89-131 (1992) ; II : Les Monts fortifiés du Maisur méridional, BEFEO 81 (1994) & 82 (1995), p. 219-266 & 231-262 ; III : La fortification hindoue dans le Sud de l'Inde (vi^e^-xviiie siècle), BEFEO 88 (2001), p. 77-134 ; IV : La fortification musulmane dans le Dekkan méridional (xve-xviiie siècle), BEFEO 89 (2002), p. 39-106 ; V : La fortification de Daulatabad au Maharashtra, BEFEO 92 (2005), p. 181-212.

DERRETT 1968 : J. Duncan M. DERRETT, *Religion, Law and the State in India*, Delhi : Oxford University Press.

DESAI 1996 : Devangana DESAI, *The Religious Imagery of Khajuraho*, Foreword by Michel Postel, Mumbai : Project for Indian Cultural Studies Publication IV.

DIOUF 1999 : Mamadou DIOUF, dir. *L'Historiographie indienne en débat, colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris-Amsterdam, Kartala-Sephis.

DIRKS 2001 : Nicholas B. DIRKS, *Castes of mind : Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.

DONIGER O'FLAHERTY, *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1980.

DONIGER 2009 : Wendy DONIGER, *The Hindus, An Alternative History*, New Delhi : Penguin Viking.

D'SOUZA 2007 : Florence D'SOUZA, « L'émergence de l'imprimerie et de la presse écrite en Inde 1780-1830 », *Bulletin d'Études Indiennes*, n° 22-23 2004-2005.

DUMONT 1966 : Louis DUMONT, *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes*, Gallimard, « Tel ».

DUMONT 1992 : Louis DUMONT, *Une sous-caste de l'Inde du Sud : organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. 2nde éd. Paris, Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1992. (Le monde d'outre-mer, passé et présent. Etudes, 1)

DUPUIS 2005 : Jacques DUPUIS, *Histoire de l'Inde des origines à la fin du XXe siècle*. Paris-Pondichéry, Kailash Éditions, 2005 (édition revue et augmentée de l'*Histoire de l'Inde*, Paris, Payot, 1963)

EATON 2005 : Richard M. EATON, *A Social History of the Deccan, 1300-1761 : eight Indian lives* (Coll. The New Cambridge History of India, Part. 1, Vol. 8)

ECK 1981 : Diane ECK, « India's Tīrtthas : 'Crossings' in Sacred Geography », *History of Religions* 20 (4) : 323-344.

EDNEY 1997 : Matthew H. EDNEY, *Mapping an Empire. The Geographical Construction of British India, 1765-1843*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1997.

ELLIOT & DOWSON 1866-1877 : Henry Miers ELLIOT and John DOWSON, *The History of India as Told by his Own Historians*, 8 vols. Londres, Trübner, 1866-1877 ; vols I-IV pour la période pré-moghole ; plusieurs rééditions anglaises et indiennes. L'ouvrage original est consultable sur Internet.

ELST 2007 : Koenraad ELST, *« Pourquoi j'ai tué Gandhi » ; Examen et critique de la défense de Nathuram Godse*, trad. française, Paris : Les Belles lettres, 2007.

ELWIN 1973 : Verrier ELWIN, *Une vie tribale*. Paris : Fayard (trad. de *The Tribal World of Verrier Elwin. An Autobiography*. London : Oxford University Press, 1964).

ERDOSY 1988 : George ERDOSY, *Urbanisation in Early Historic India*, Oxford B.A.R. (International Series).

ERDOSY 1997 : George ERDOSY (éd.), *The Indo-Aryans of Ancient Races*, Berlin and New York : Walter de Gruyter.

ESCHMANN, KULKE & TRIPATHI 2005 : Anncharlott ESCHMANN, Hermann KULKE, Gaya Charan TRIPATHI, *The Cult of Jagannath and the Regional Tradition of Orissa*, Delhi : Manohar (1ère éd. 1978).

FALK 1993 : Harry FALK, *Schrift im alten Indien. Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*, Tübingen, Günter Narr Verlag, 1993.

FALK 2006 : Harry FALK, *Aśokan sites and artefacts, A source-book with bibliography*, Monographien zur indischen Archäelogie, Kunst und Philologie (Stiftung Ertnt Waldschmidt), band 18, Verlag Philip von Zabern, Mainz am Rhein, 2006.

FILLIOZAT 1992 : Pierre-Sylvain FILLIOZAT, *Le Sanskrit*. Paris, PUF (Collection « Que sais-je ? » n° 1992).

FILLIOZAT 2001 : Pierre-Sylvain FILLIOZAT, *Dictionnaire des littératures de l'Inde*. Paris, PUF « Quadrige », 2001.

FLOOD 2003 : Gavin FLOOD (éd.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Blackwell Publishing.

FORBES 1996 : Geraldine M. FORBES, *Women in Modern India* (Coll. The New Cambridge History of India, Part. 4, Vol. 2)

FOUCHER 1905-1958 : Alfred FOUCHER, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, T. I : 1905 ; T. II : 1922 ; T. III : 1958. Paris : EFEO.

FOUCHER 1987 : Alfred FOUCHER, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris : Jean Maisonneuve ; réédition de l'ouvrage de 1949.

FOURCADE 1986 : voir GALEY 1986.

FOURCADE 2002 : « Biographies de Verrier Elwin», in Carrin & Jaffrelot 2002 : 181-231.

FRANÇOIS-DENEVE, ITU, MAGEDERA & MARSH 2011 : Corinne FRANÇOIS-DENEVE, Mircea ITU, Ian H. MAGEDERA and Kate MARSH, *French Books on India: from Dupleix to Decolonization*, Liverpool: Society for Francophone Postcolonial Studies.

FULLER 1984 : C. J. FULLER, *Servants of the Goddess. The priests of a South Indian Temple*, Cambridge University Press, 1984 (avec compte-rendu par A. Padoux dans la *Revue de l'Histoire des Religions* n° 204, 1987, p. 61-70)

FURER-HAIMENDORF 1994 : Christoph von FURER-HAIMENDORF, *Tribes of India : the struggle for survival*. Delhi, Oxford University Press, 1994. XIII-342 p. (Oxford India paperbacks)

FURER-HAIMENDORF 1995 : Christoph von FURER-HAIMENDORF, *Tribal populations and cultures of the Indian subcontinent*. Leiden, E. J. Brill, 1985. VI-182 p. (Handbuch der Orientalistik, 2. Abt., Indien, 7)

FUSSMAN 1982 : Gérard FUSSMAN, « Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne : le problème de l'empire maurya », Annales ESC, 1982 : 621-647.

FUSSMAN 1986 : Gérard FUSSMAN, « La notion d'unité indienne dans l'antiquité », in *Annuaire du Collège de France* 1985-1986 : 637-645.

FUSSMAN 1994 : Gérard FUSSMAN, « Bouddhisme et cultures locales. Quelques cas de réciproques adaptations. », Actes du colloque franco-japonais de septembre 1991 édités par FUKUI Fumimasa et Gérard FUSSMAN.) ; Paris, École française d'Extrême-Orient, 1994, p. 17-51.

FUSSMAN 1998 : Gérard FUSSMAN, « L'inscription de Rabatak et l'origine de l'ère śaka. », in *Journal Asiatique* 1998 : 571-651.

FUSSMAN 2001 : Gérard FUSSMAN, « Les Aryas en Asie centrale, en Iran et en Inde », *Anuaire du Collège de France*, 2000-2001, Paris, 2001, p. 733-758.

FUSSMAN 2007 : Gérard FUSSMAN, « Les bibliothèques des monastères bouddhiques indiens », in *Annuaire du Collège de France* 2004-2004 : 933-952.

FUSSMAN 2007 : Gérard FUSSMAN, « Entre fantasmes, science et politique : l'entrée des Āryas en Inde. », in *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 58e année, n° 4, juillet-août 2003 : 781-813 ; reproduit dans G. Fussman, J. Kellens, H.-P. Francfort, X. Tremblay, *Āryas, Aryens et Iraniens en Asie centrale,* Paris : Collège de France-Institut de Civilisation Indienne, fasc. 72, p. 197-232, 2005.

FUSSMAN 2007 : Gérard FUSSMAN, « Lecture commentée de l'inscription dite de Samudragupta », in *Annuaire du Collège de France* 2007 : 706-711.

FUSSMAN 2007a : Gérard FUSSMAN, « Les Guptas et le nationalisme indien », in *Annuaire du Collège de France* 2007 : 695-706.

FUSSMAN 2011 : Gérard FUSSMAN, « Bilan de soixante années de recherches sur l'histoire de l'Inde ancienne », in *Annuaire du Collège de France* 2010 : 583-597.

FUSSMAN & SHARMA : *Chanderi* sous la direction de Gérard FUSSMAN et Kanhaiya SHARMA (avec la collaboration de Denis Matringe, Éric Ollivier, Françoise Pirot), Paris : Collège de France-Institut de Civilisation Indienne, fasc. 68.

GABORIEAU 1993 : Marc GABORIEAU, *Ni brahmanes, ni ancêtres. Colporteurs musulmans du Népal,* Nanterre, Société d'ethnologie.

GABORIEAU 1996 : Marc GABORIEAU, « Les saints, les eaux et les récoltes en Inde » in *Lieux d'Islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java.* Paris : Éditions Autrement, HS n° 91-92, p. 239-254.

GABORIEAU 2001 : Marc GABORIEAU, « Identités musulmanes, orientalisme, ethnographie », J.-L. Racine (dir.), *La Question identitaire en Asie du Sud,* Éd. de l'EHESS.

GABORIEAU 2002 : Marc GABORIEAU, « Le soufisme et les confréries dans l'Inde contemporaine » *Communication présentée au Colloque international* « Le rôle su Soufisme et des confréries musulmanes dans l'islam contemporain. Une alternative à l'islam politique ? » Turin, 20-21-22 novembre 2002.

GABORIEAU 2007 : Marc GABORIEAU, *Un autre Islam. Inde, Pakistan, Bangladesh*, Paris : Albin Michel.

GABORIEAU 2010 : Marc GABORIEAU, *Le mahdi incompris - Sayyid Ahmad Barelwî (1786-1831) et le millénarisme en Inde*, Paris : CNRS Éditions.

GABORIEAU 2011 : Marc GABORIEAU, « Maududi et les avatars du concept d'État islamique en Asie du Sud, des années 1920 à 1999 », dans Clémentin-Ojha 2011 : 83-105.

GALEY 1985 : Études réunies par Jean-Claude GALEY, *L'espace du temple I : Espaces, itinéraires, médiations.* Paris : EHESS. (Coll. « Puruṣārtha »)

GALEY 1986 : Études réunies par Jean-Claude GALEY, *L'espace du temple II : Les sanctuaires dans le royaume.* Paris : EHESS. [L'ouvrage comprend un « Essai de bibliographie thématique » réalisé par M. Fourcade particulièrement important pour l'aspect non architectural du temple].

GANDHI 1950 : M. K. GANDHI, *Hindu Dharma*, Ahmedabad : Navajivan Publishing House.

GARCIN 1995-2000 : Jean-Claude GARCIN, *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval*, Paris : PUF, 3 vol.

GARCIN DE TASSY 1865 : M Garcin de Tassy (trad.) : *Un chapitre de l'histoire de l'Inde ancienne : Chronique de Sher Shah, sultan de Delhi.* Paris : Vve Benjamin Duprat.

GELLNER 1992 : David N. GELLNER, *Monk, Householder, and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*, Cambridge : Cambridge University Press.

GODSE N. : voir ELST 2007.

GORDON 1990 : Stuart GORDON, *The Marathas, 1600-1818* (Coll. The New Cambridge History of India, Part. 2, Vol. 4).

GOSWAMY 1986 : Brijinder GOSWAMY, *Rasa, les neuf visages de l'art indien,* Paris : Association française d'action artistique, 1986 (Catalogue de l'exposition, galeries nationales du Grand Palais).

GOSWAMY 2007 : Brijinder GOSWAMY, *The Word is sacred. Sacred is the Word. The Indian Manuscript Tradition*, published under the aegis of National Mission for Manuscripts, Delhi : Niyogi Books.

GOSWAMY & FISCHER 1992 : Brijinder N. GOSWAMY & Eberhard FISCHER, « Masters, Court Painters of Northern India », *Artibus Asiae Publishers Supplementum* XXXVIII, Museum Rietberg, Zürich.

GOUDRIAAN & HOOYKAAS 1971 : Teun GOUDRIAAN & C. HOOYKAAS, *Stuti and Stava (Bauddha, Śaiba and Vaiṣṇava) of Balinese brahman priests*, North Holland Publishing Company, Amsterdam-London, 1971.

GREWAL 1990 : Jagtar Singh GREWAL, *The Sikhs of the Punjab* (Coll. The New Cambridge History of India, Part. 2, Vol. 3)

HALBFASS 1988 : Wilhelm HALBFASS, *India and Europe : an Essay in Understanding*, Albany : SUNY Press.

HALBFASS 1991 : Wilhelm HALBFASS, *Tradition and Reflection : Explorations of Indian Thought,* Albany : SUNY Press.

HARDY 1960 : Peter HARDY, *Historians of Mediaeval India*, London : Luzac.

HARDY 1994 : Peter HARDY, *The Muslims of British India*. Delhi, Cambridge University Press, 1994. XIII-342 p. (Oxford India paperbacks)

HARLE 1994 : J.C. HARLE, *The Art and Architecture of the Indian Subcontinent*, Yale University Press (1ère éd. 1986).

HAUDRÉRE 2006 : Philippe HAUDRÉRE, *Les Compagnies des Indes orientales*, Paris : Desjonquères.

HEUZÉ & SÉLIM 2009 : Gérard HEUZÉ & Monique SÉLIM, *Religion dans l'Asie du Sud contemporaine*. Paris : Karthala.

HOUBEN 1996 : Jan HOUBEN, dir., *The Ideology and Status of Sanskrit*, Leyden : Brill.

HUART & MASSIGNON 1926 : Clément HUART et Louis MASSIGNON, « Les entretiens de Lahore (entre le prince impérial Dārā Shikūh et l'ascète hindou Baba La'l Das. », in *Journal Asiatique* 208, 1926 : 285-334.

HULIN 1987 : Michel HULIN, « Décadence et renouvellement : la doctrine des âges du monde dans l'hindouisme. », in *Eranos 1985. Jahrbuch- Yearbook-Annales*, Frankfurt am Main : Insel-Verlag, p. 185-216, 1987.

HULIN 1992 : Michel HULIN,« Dharma des renonçants et renoncement au dharma. », in S. Bouez (éd.) *Ascèse et renoncement en Inde, ou la solitude bien ordonnée*. Paris : L'harmattan, 1992 : 27-39.

HUREL 2010 & 2011 : Roselyne HUREL, *Miniatures & peintures indiennes*, Volumes I & II, Paris, BNF.

ILAIAH 1996 : Kancha ILAIAH, *Why I am Not a Hindu : A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Bhaktal & Sen (2001).

JACQUES 1960 : Claude JACQUES, « Les pèlerinages en Inde », in *Sources Orientales III, Pèlerinages*, Paris : Seuil, p. 157-183.

JAFFRELOT 1990 : Christophe JAFFRELOT, *Les nationalistes hindous : Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris : Presses de Science Po.

JAFFRELOT 1994 : Christophe JAFFRELOT, « Les (re)conversions à l'hindouisme (1885-1990) : politisation et diffusion d'une «invention» de la tradition/(Re)conversions to Hinduism (1885-1990) : The Politisation and the Diffusion of an «Invention» of Tradition. », *Archives de sciences sociales des religions* 87, 1994, p. 73-98 (disponible sur Internet)

JAFFRELOT 1998 : Christophe JAFFRELOT, *La démocratie en Inde : religion, caste et politique*. Paris, Fayard.

JAFFRELOT 2000 : Christophe JAFFRELOT, *Le Pakistan*. Paris, Fayard.

JAFFRELOT 2006 : Christophe JAFFRELOT et alii, *L'Inde contemporaine. De 1950 à nos jours*. Paris : Fayard, 2006.

JAFFRELOT 2007 : Christophe JAFFRELOT, *Hindu Nationalism : a Reader*. Princeton University Press.

JAMISON & WITZEL 1992 : Stephanie W. JAMISON and Michaël WITZEL, *Vedic Hinduism*, 1992 [Ouvrage prévu dans une collection qui n'a pas vu le jour, d'où le titre curieux ; distribué en samizdat, dorénavant disponible sur Internet (version 2009). Systématique, il présente l'ensemble de la littérature védique et illustre excellemment la vision scientifique et occidentale de considérer le Veda ; bonne bibliographie ; reprise partielle dans Witzel 1997].

JAMOUS 1991 : Raymond JAMOUS, *La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Meo*. Ed. de l'EHESS, Paris, 1991.

JANKOWIAK-LATOUR : Dalida JANKOWIAK-LATOUR, « Aśoka, le législateur «ami des dieux » du Dharmaraja au Cakravartin. Inde, IIIe siècle av. J.-C. » dans *Le prince et la norme. Ce que légiférer veut dire*. Textes réunis par Jacqueline Hoarea-Dodinau, Guillaume Métairie, Pascal Texier, Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique n° 17, Université de Limoges, p. 25-36.

JARRIGE 1988 : Jean-François JARRIGE, *Les cités oubliées de l'Indus : archéologie du Pakistan*. Paris : Association française d'action artistique. (Catalogue de l'exposition du musée Guimet 16 nov. 1988-30 jan. 1989)

JHA 2002 : Dwijendra Narayan JHA, *The myth of the holy cow*, London, Verso, 2002 ; 2ème éd : *with additional material : B.R. Āmbedkar on beef-eating and intouchability*, Delhi : Navayana, 2009.

JHA 2009 : Dwijendra Narayan JHA, « Looking for a Hindu Identity » in Irfan Habib (éd.) *Religion in Indian History*, Aligarh Historians Society, Delhi : Tulika Books, 2007 p. 210-237 (il existe une version internet captée en juillet 2009, beaucoup plus conforme à ce que l'auteur a exposé).

JONES 1989 : Kenneth W. JONES, *Socio-religious Reform Movements in India* (Coll. The New Cambridge History of India, Part. 3, Vol. 1)

KAHRS 1998 : Eivind G. KAHRS, « L'interprétation et la tradition indienne du *Nirukta* », in *Histoire Épistémologie Langage*, p. 63-75, 1998.

KANE 1974 : Pandurang Vaman KANE, *History of Dharmaśāśtra* (Ancient and Mediaeval religious and Civil Law), BORI, (GOS, Class B ; 6).

KAPANI 2006 : Laksmi Kapani, *La notion de saṃskāra dans l'Inde brahmanique et bouddhique*, PICI, fasc. 59^1 et 59^2 Tome I, 1992 et Tome II 1993, Paris : Collège de France-Institut de Civilisation Indienne,.

KHILNANI 2005 : Sunil KHILNANI, *L'Idée de l'Inde.* Paris : Fayard.

KOSAMBI 1970 : Damodar Dharmanand KOSAMBI, *Culture et civilisation de l'Inde ancienne*, traduit de l'anglais par Charles Malamoud, Paris : Maspero.

KRISHNAN 2010 : Gauri Parimoo KRISHNAN, *Ramayana in Focus : Visual and Performing Arts of Asia*. Asian Civilisations museum, Singapore.

KRUIJTZER 2009 : Gijs KRUIJTZER, *Xenophobia in Seventeenth Century India*, Leiden : Leiden University Press.

KULKE 1993 : Hermann KULKE, *Kings and cults. State formation and legitimition in India and Southeast Asia*, New Delhi : Manohar (1ère éd. 1978)

KULKE 1995 : Hermann KULKE, dir., *The State in India, 1000-1700*, Delhi : Oxford University Press.

KULKE & ROTHERMUND 2003 : Hermann KULKE and Dietmar ROTHERMUND, *A History of India*. 4e éd., London and New York, Routledge, 2004.

LACHAIER & CLEMENTIN-OJHA 2008 : sous la direction de Pierre LACHAIER et Catherine CLEMENTIN-OJHA, *Divines richesses. Religion et économie en monde marchand indien*, Paris : École française d'Extrême-Orient (Études thématiques 21).

LAFONT 1992 : Jean-Marie LAFONT, *La présence française dans le royaume sikh du Punjab (1822-1850)*, Paris : École française d'Extrême-Orient, 1992.

LAFONT 2002 : Jean-Marie LAFONT, *Maharaja Ranjit Singh : Lord of the Five Rivers*, Delhi : Oxford University Press.

LAINE 2003 : James W. LAINE, *Shivaji : Hindu King in Islamic India.* New York : Oxford University Press.

LAL 2002 : B. B. LAL, *The Saraswatī flows on : the continuity of Indian Culture*. New Delhi, Aryan Books International, 2002 [un des livres qui défendent la vision nationaliste ; l'auteur a dirigé l'Archeological Survey of India]

LAL 2005 : Vinay LAL, *The History of History. Politics and Scholarship in Modern India,* Delhi : Oxford University Press.

LARDINOIS 1988 : *Miroir de l'Inde. Etudes indiennes en sciences sociales*, textes réunis par Roland LARDINOIS, Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

LARDINOIS 2007 : Roland LARDINOIS, *L'invention de l'Inde. Entre ésotérisme et science*, Paris, CNRS éditions.

LEFEVRE & ZUPANOV : Corinne LEFEVRE & Inès ZUPANOV, *Deux histoires pour une rencontre : les jésuites à la cour moghole au début du XVIIe siècle.* (à paraître).

LELIEVRE 2004 : Dominique LELIEVRE, *Voyageurs chinois à la découverte du monde : de l'Antiquité au XIXe siècle*, Genève : Éditions Olizane.

LELYVELD 1978 : David LELYVELD, *Aligarh's First Generation : Muslim Solidarity In British India*, Delhi : Oxford India Paperbacks : 1996)

LESLIE 1995 : Isobel Julia LESLIE, *Tryambakayajvan. The perfect Wife (Strīdharmapaddhati). Translated from the Sanskrit with an Introduction*. Penguin Books of India. (1ère éd. : Oxford University Press, 1989).

LESLIE 2003 : Isobel Julia LESLIE, *Authority and Meaning in Indian Religions. Hinduism and the Case of Vālmīki*, Aldershot, Ashgate.

LINGAT 1967 : Robert LINGAT, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde,* Paris-La Haye : Mouton;

LLEWELLYN 2005 : J. E. LLEWELLYN (éd.), *Defining Hinduism. A Reader*. London Equinox. (Critical Categories in the Study of Religion)

LOMBARD & AUBIN 1988 : Denys LOMBARD et Jean AUBIN (dir.), *Marchands et hommes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et la mer de Chine, XIIIe-XXe siècle,* Paris : EHESS.

LOTH 1979 : Anne-Marie LOTH, « Les costumes », fasc. VII de *La vie publique et privée dans l'Inde ancienne de l'Inde, (IIe siècle avant J.-C.-VIIIe siècle environ),* Paris, Presses Universitaires de France.

LOTH 1994 : Anne-Marie LOTH, *Art de l'Inde*, Bruxelles-Paris, Éditions Chapitre Douze.

LUBEIGT 2005 : Gui LUBEIGT, *La Birmanie. L'âge d'or de Pagan*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

LUDDEN 1996 : D. LUDDEN (éd.), *Making India Hindu. Religion, Community, and the Politics of Democraty in India*, Delhi : Oxford University Press.

MAC CEARNEY 1999 : James MAC CEARNEY, *La Révolte des cipayes,* Paris : Picollec.

MAHIAS 1985 : Marie-Claude MAHIAS, *Délivrance et convivialité. Le système culinaire des Jaina*, Paris : Éditions de la maison des sciences de l'homme.

MAHIAS 1989 : Marie-Claude MAHIAS (éd.) : « Inde » in *Techniques & Cultures*, Paris : Éditions de la maison des sciences de l'homme, juillet-décembre 1989 [Recueil d'articles portant sur la technologie traditionnelle en Inde.]

MAILLARD 2008 : Christine MAILLARD, *L'Inde vue d'Europe Histoire d'une rencontre (1750-1950)*, Paris : Albin Michel.

MALAMOUD Charles 1976 : « Terminer le sacrifice. Remarques sur les honoraires rituels dans le brahmanisme. », in M. Biardeau & Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris : PUF, (« Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses » LXXIX), p. 154-204.

MALAMOUD Charles 1977 : *Le svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka. Livre II.* Paris : Institut de Civilisation Indienne, fasc. 42.

MALAMOUD Charles 1989 : *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne.* Paris : La Découverte (« Textes à l'appui »).

MALAMOUD Charles 2004 : section A (védisme) des notices *brahman* et *dharma* p. 2807-2808 et 2826-2828 in *Encyclopédie Philosophique Universelle* sous la direction d'André Jacob, Paris : PUF.

MALAMOUD Charles 2002 : *Le jumeau solaire*. Paris : Seuil.

MALAMOUD Charles 2004b : « Devenir offrande, devenir « père » / Acquérir un corps d'ancêtre dans l'Inde védique et hindoue. », in *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances* sous la direction de J.-P. Lenoir et J.-Ph. de Tonnac, Paris : Bayard, p. 758-764

MALAMOUD Charles 2005a : *Féminité de la parole Études sur l'Inde ancienne.* Paris : Albin Michel (Sciences des religions).

MALAMOUD Charles 2005b : *La danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne.* Paris : Seuil. Notamment p. 121-143 : « Parole, mère plurielle. Observations sur le nombre des mères dans l'Inde ancienne. », repris de *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 45 : « Les mères », Paris : Gallimard, printemps 1992 : 199-216.

MALLISON 1974 : Françoise MALLISON, « La secte des Svāmi Nārāyaṇa au Gujarat » *Journal Asiatique.* Paris : H. Champion, 2001.

MALLISON 2001 : Françoise MALLISON, *Constructions hagiographiques dans le monde indien. Entre mythe et histoire.* Paris : H. Champion, 2001.

MALLORY 1997 : J.P. MALLORY, *À la recherche des Indo-Européens. Langue, archéologie, mythe*, Paris : Le Seuil, 1997.

MANIER 2006 : Bénédicte MANIER, *Quand les femmes auront disparu. L'élimination des filles en Inde et en Asie*, Paris, La Découverte.

MANSINGH 1996 : Surjit MANSINGH, *Historical dictionary of India*. London, the Scarecrow Press.

MARKOVITS 1996 : Claude MARKOVITS, dir., *Histoire de l'Inde moderne, 1480-1950,* Paris, Fayard, 1996.

MARKOVITS 2000 : Claude MARKOVITS, *Gandhi, 1480-1950,* Paris : Presses de Sciences Po.

MATRINGE 2008 : Denis MATRINGE, *Les Sikhs. Histoire et tradition des « Lions du Panjab »*, Paris, Albin Michel, 2008.

MATRINGE 2009 : Denis MATRINGE, *Littérature, histoire et religion au Panjab*, Paris : Collège de France-Institut de Civilisation Indienne.

MEHRA 1985 : Parshotam MEHRA, *A Dictionary of Modern Indian History, 1707-1947.* Delhi, Oxford University Press.

MENANT 1898 : Delphine MENANT : Les Parsis, histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde. Paris : E. Leroux. [Texte en ligne sur le site < Gallica.bnf.fr >]

MERLE 2004 : Élisabeth MERLE, « Les *Subaltern Studies* Retour sur les principes fondateurs d'un projet historiographique de l'Inde coloniale » *Genèses* 2004. [article en ligne]

METCALF 1995 : Thomas METCALF, *Ideologies of the Raj*. Cambridge University Press. (Coll. The New Cambridge History of India, Part. 3, Vol. 4)

MEYER 2008 : Éric Paul MEYER, *Une histoire de l'Inde, Les Indiens face à leur passé,* Paris : Albin Michel, 2008.

MONTAUT 2000 : Annie MONTAUT, (sous la direction de), *Le Rajasthan. Ses dieux, ses héros, son peuple*. Inalco-Paris, 2000.

MONTAUT 2003 : Annie MONTAUT, «Comment une langue « libérée » et « libératrice » en vient à agir comme une langue d'oppression : le cas du hindi » in *La Langue libérée. Etudes de socio-lexicologie*, A.M. Laurian (ed.), Peter Lang, Bern/Berlin/Bruxelles, pp. 137-50. [texte accessible en ligne sur le site <http ://anniemontaut.free.fr >]

MONTAUT 2004 : Annie MONTAUT, « L'anglais en Inde et la place de l'élite dans le projet national », *Hérodote* 115, 4ème trimestre 2004, Géolinguistique de l'anglais, pp. 63-90. [voir <http ://anniemontaut.free.fr>]

MONTAUT 2004a : Annie MONTAUT *Littérature et poétiques pluriculturelles en Asie du Sud.* Études réunies par Annie MONTAUT. Paris : EHESS (Coll. « Puruṣārtha », 24).

MORAZE & LE TREGUILLY 1999 : Monique Morazé and Philippe Le Tréguilly, L'Inde et la France (deux siècles d'histoire commune), Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

MORICE-SINGH 1997 : Catherine MORICE-SINGH, « Histoire de la numération et de l'arithmétique indiennes des origines au douzième siècle », *Actes du colloque "L'océan indien au carrefour des mathématiques arabes, européennes, chinoises et indiennes"*, UFM. Institut universitaire de formation des maîtres. Saint-Denis de la Réunion. France, p. 179-209 (article en ligne)

MORINEAU 1994 : Michel MORINEAU, *Les Grandes Compagnies des Indes Orientales (XVIe-XIXe siècles),* Paris : PUF (Collection « Que sais-je ? » n° 2832)

MUNN 1934 : George Mac MUNN, *Mœurs et coutumes des basses classes de l'Inde.* Paris, Payot, 1934.

MURR 1987 : Sylvia MURR, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire,* Paris, École française d'Extrême-Orient.

MUS 1990 : Paul MUS, « Barabuḍur. », in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Hanoï, 1935. Rééd. *Barabuḍur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Paris : Arma Artis, 1990.

MUS 1936 : Paul MUS, « Le symbolisme à Angkor Thom : le Grand miracle du Bayon », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles lettres*, 1936, p. 57-69.

MUS 1977 : Paul MUS, « L'intégration du temps dans l'art indien et dans l'art contemporain », in *L'Angle de l'Asie,* Paris : Hermann, 1977.

NEELIS 2010 : Jason NEELIS, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks. Mobility and Exchange within and beyond the Northwertern Borderlands of South Asia*. Leiden.Boston : Brill 2010.

NEMETH 2009 : Orsolya NEMETH, « Avatars d'un texte : la *Bhagavad-Gītā* », Paris, *Archives de sciences sociales des religions* 147, 2009, p. 187-207. (disponible sur Internet)

NOU & FREDERIC 1994 : Jean-Louis NOU et Louis FREDERIC, *Borobudur*, Paris : Imprimerie Nationale.

OKADA 1992 : Amina OKADA, *Le Grand Moghol et ses peintres, Miniaturistes de l'Inde aux XVIe et XVIIe siècles,* Paris : Flammarion.

OKADA 2011 : Amina OKADA, *Le Rāmāyaṇa de Vâlmiki illustré par les miniatures indiennes du XVe au XIXe siècle,* Paris : Diane de Sellier.

OLENDER 1989 : Maurice OLENDER, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, préface de Jean-Pierre Vernant. Paris : Gallimard. Collection « Hautes Études », 1989.

OLIVELLE 1993 : *The Āśrama system. The History and Hermeneutics of a Religious Institution,* New York-Oxford, Oxford University Press.

OLIVELLE 1995 : Patrick OLIVELLE, *Rules and Regulations of Brahmanical Asceticism*, SUNYPress, Albany.

OLIVELLE 2005 : Patrick OLIVELLE, *Language, Texts, and Society. Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*, Firenze University Press. Munshiram Manoharlal, 2005.

OSELLA 2003 : Filippo OSELLA & Caroline OSELLA : « 'Ayappan Saranam' : Masculinity and the Sabarimala pilgrimage in Kérala », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9 (4), p. 237-244.

PADOUX 2010 : André PADOUX, *Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues.* Paris : Albin Michel.

PANDIT 1993 : M. D. PANDIT, *Mathematics as known to the Vedic Saṃhitās,* Delhi : Sri Satguru Publications, A division of Indian Books Centre.

PARLIER-RENAULT 2006 : Édith PARLIER-RENAULT, *Temples de l'Inde méridionale : la mise en scène des mythes*, Paris : Pups, 2006.

PARLIER-RENAULT 2010 : Édith PARLIER-RENAULT (dir.), *L'art indien. Inde, Sri lanka, Népal, Asie du Sud-Est*, Paris : Pups, 2010.

PETIT 2011 : Jérôme PETIT *Banārasīdās, Histoire à demi - Autobiographie d'un marchand jaina du XVIIe siècle*, traduit du vieil hindī par Jérôme Petit, Paris : Sorbonne Nouvelle, 2011.

PETR 1995 : Christian PETR, *L'Inde des romans*, Paris: Kailash.

PLOFKER 2009 : Kim PLOFKER, *Mathematics in India*, Princeton : Princeton University Press.

POLLOCK 1996 : Sheldon POLLOCK, « The Sanskrit Cosmopolis, 300-1300 : transculturation, vernacularization, and the question of ideology », in Houben 1996 : 197-247.

POLLOCK 2006 : Sheldon POLLOCK, *The Language of the Gods in the World of Men : Sanskrit, Culture, and Power in Pre-modern India*, Berkeley : University of California Press, 2006.

POUCHEPADASS 1975 : Jacques POUCHEPADASS, *L'Inde au XXe siècle,* Paris : PUF.

POUCHEPADASS 2000 : Jacques POUCHEPADASS, « Les *subaltern studies*, ou la critique postcoloniale de la modernité », in *L'Homme* 156, 2000 : 161-186.

POUCHEPADASS & STERN 1991 : *De la royauté à l'état : anthropologie et histoire politique dans le monde indien*, 1991. Études réunies par Jacques POUCHEPADASS et Henri STERN. Paris : EHESS (Coll. « Puruṣārtha », 13)

PRÉVOT 2007 : Sandrine PRÉVOT, *Les nomades d'aujourd'hui. Ethnologie des éleveurs raikā en Inde*, Institut Français de Pondichéry et Aux lieux d'être.

RACINE 2001 : *La question identitaire en Asie du Sud,* Études réunies par Jean-Luc RACINE. Paris : EHESS (Coll. « Puruṣārtha », 22).

RACINE 2002 : Jean-Luc RACINE, *Cachemire : au péril de la guerre.* Paris, Autrement, 2002.

RAMANUJAN 1982 : A. K. RAMANUJAN, "On Women Saints." In *The Divine Consort Radha and the Goddesses of India*. Edited by John Stratton Hawley and Donna Marie Wulff. Berkeley : Graduate Theological Union, 1982. 316-24. [Les articles de l'auteur sont réunis dans Vinay Dharwadker (éd.), *The Collected Essays of A.K. Ramanujan*, Delhi : Oxford University Press, 1999]

RAMANUJAN 1987 : A. K. RAMANUJAN, *Three Hundred Ramayanas : Five Examples and Three Thoughts on Translations.* New Delhi : Tara Books. [inclus dans Ramanujan 1999 : 131-160 cité ci-dessus]

RAO, SHULMAN & SUBRAHMANYAN 2004 : Velcheru RAO, David SHULMAN et Sanjay SUBRAHMANYAN : *Textures du temps. Ecrire l'histoire en Inde.* Traduit de l'anglais par Marie Fourcade. Paris : La Librairie du XXIe siècle. Seuil, 2004.

RATNAGAR 2000 : Shareen Ratnagar, *The End of the Great Harappan Tradition*, New Delhi : Manohar.

RATNAGAR 2002 : Shareen Ratnagar, *Understanding Harappa*, New Delhi : Tulika.

RATNAGAR 2004 : Shareen Ratnagar, *The Other Indians - Essays on Pastoralists and Prehistoric Tribal People,* Three Essays Collective.

RATNAGAR 2006 : Shareen Ratnagar, *Trading Encounters : From the Euphrates to the Indus in the Bronze Age,* Oxford University Press (2nd edition)

RAYCHAUDHURI & HABIB : Tapan RAYCHAUDHURI & Irfan HABIB : *Cambridge Economic History of India. Volume I : c. 1200-c. 1750.* Orient Black Swan in association with Cambridge University Press, Hyderabad, 2009 (1ère imp. 1982).

REINICHE 1979 : Marie-Louise REINICHE, *Les Dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli. Inde du sud*, Cahiers de l'Homme. Paris, etc. : Mouton.

RENOU 1960 : Louis RENOU, « Le destin du Veda dans l'Inde », in *Etudes védiques et pāṇinéennes*, Tome VI, Paris, De Boccard, 1960.

RENOU 1961 : Louis RENOU, *Anthologie sanskrite*, Paris, Payot, 1961. (La meilleure introduction à l'univers des brahmanes ; sont exclus les textes des bouddhistes et des jainas).

RENOU 1981 : Louis RENOU, *La civilisation de l'Inde ancienne d'après les textes sanskrits*, Paris, Flammarion, « Champs », 1981.

RENOU & FILLIOZAT 1953 : Louis RENOU et Jean FILLIOZAT : *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*. Tome II : Paris, EFEO & Adrien Maisonneuve, 2 tomes (réédition sans changement, EFEO, 1985).

RIZVI 2008 : S. A. A. RIZVI, *A Wonder That Was India* II, A Survey of the History and Culture of the Indian Sub-Continent from the Coming of the Muslims to the British Conquest 1200-1700 New Delhi : Rupa & co. (1ère éd. 1987, London : Sidgwick & Jackson)

ROBB 2011 : Peter ROBB, *A History of India.* London, Palgrave Macmillan [éd. revue et augmentée de l'ouvrage publié en 2002).

ROTERMUND 1999 : Hartmut O. ROTERMUND (dir.), *L'Asie orientale et méridionale aux XIXe et XXe siècles*, Chine, Corée, Japon, Asie du Sud-Est, Inde Paris : PUF (Coll. « Nouvelle Clio »).

ROTHERMUND 1993 : Dietmar ROTHERMUND, *An Economic History of India : from pre-colonial times to 1991.* London, Routledge.

ROUSSELEAU 2008 : Raphaël ROUSSELEAU, *Les créatures de Yama. Ethnohistoire d'une tribu de l'Inde (Orissa).* Bologna : Clueb, 2008. Saïd

SAID : E. SAID, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Seuil. (Trad. de *Orientalism*, New York : Vintage Boks, 1978).

SALOMON 1985 : Richard SALOMON, *The Bridge to the Three Holy Cities : The Sāmānya-Praghaṭṭaka of Nārāyana Bhaṭṭa's Tristhalīsetu*, Delhi : Motilal Banarsidass.

SALOMON 1998 : Richard SALOMON, *Indian Epigraphy. A guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages*. New York, Oxford : Oxford University Press, 1998.

SALOMON 1999 : Richard SALOMON, *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra. The British Library Kharoṣṭhī fragments* with contributions by Raymond Allchin and Mark Barnard. Foreword by His Holiness the Dalai Lama. Seatle : University of Washington Press.

SALOMON 1995 : Richard SALOMON, « On the Origin of the Early Indian Scripts », *Journal of the American Oriental Society*, p. 271-79.

SARASWATI 1976 : Swami Danayanand SARASWATI, *The Autobiography Of Dayanand Saraswati* edited by K.C. Yadav ; Delhi : Manohar.

SARKAR & BUTALIA 1995 : Tanika SARKAR & Urvashi BUTALIA (éds), *Women and Right-Wing Movements*, London : ZED Books Ltd.

SAVARKAR 1924 : Vinayak Damodar SAVARKAR, *Hindutva ; Who is a Hindu ?* Bombay : S.S. Savarkar 1969.

SCHARFE 1989 : Hartmut SCHARFE, *The State in Indian Tradition,* Leiden : E.J. Brill. (Handbuch der Orientalistik. Abt. II Indien. Herausgegeben von J. Gonda)

SCHARFE 2002 : Hartmut SCHARFE, *Education in Ancient India,* Leiden : E.J. Brill.

SCHIMMEL 1980 : Anne-Marie SCHIMMEL, *Islam in the Indian Subcontinent.* Leiden-Köln.

SCHIMMEL 2004 : Anne-Marie SCHIMMEL, *The Empire of the Great Mughals : History, Art and Culture*, Reaktion Books.

SCHOPEN 1997 : Gregory SCHOPEN, *Bones, Stones and Buddhist Monks*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

SCHOPEN 2004 : Gregory SCHOPEN, *Buddhist monks and business matters : still more papers on monastic Buddhism*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

SCHOUTEN 1991 : J.P. SCHOUTEN, *Revolution of the Mystics. On the Social Aspects of Vīraśaivism*, Kampen, KOK Pharos Publishing House, 1991 [avec le c.r. de A. Padoux dans les *Archives des sciences sociales des religion*s, 1993, vol. 82, p. 303-304 (disponible en ligne)]

SCHWARZBERG 1992 : Joseph E. SCHWARZBERG, *A Historical Atlas of South Asia*, New York, Oxford University Press, 2e éd., 1992. India.

SENGUPTA 2011 : Nitish SENGUPTA, *Land of Two Rivers. A History of Bengal from the Mahabharata to Mujib*, Penguin Books India.

SERGENT 1997 : Bernard SERGENT, *Genèse de l'Inde*, Paris, Payot, Bibliothèque scientifique. [voir le c.r. de G. Fussman, BEFEO 85 (1998), 476-485.]

SEWELL 1900 : R. SEWELL, *A Forgotten Empire*, London, 1900 [réédité en Inde ; contient les écrits de Domingo Paes et de Fernao Nuniz sur Vijayanagar ; voir Nuniz dans Bibliographie 3.]

SHINDE 2005 : Tarabai SHINDE, *Comparaison entre les femmes et les hommes*, Trad. du marathi par Madhuri Purandare et Nandita Wagle. Préface de Martine Van Woerkens. Paris, Indigo & Côté-femmes, 2005,

SHULMAN 1985 : David Dean Shulman, *The King and the Clown in South India Myth and Poetry*, Princeton UP.

SILBURN 1997 : Lilian SILBURN : *Aux sources du Bouddhisme*. Paris : Fayard, 1997.

SINGH 2008 : Khuswant SINGH, *Ranjit Singh, Maharaja of the Punjab*. (1ères éd. 1962, 2001)

SINGH 2008 : Upinder SINGH, *A History of Ancient and Early Medieval India. From the Stone Age to the 12th century*, Delhi, [etc.] : Pearson.

SINGH 2008 : Upinder SINGH, *A History of Ancient and Early Medieval India. From the Stone Age to the 12th century*, Delhi, [etc.] : Pearson.

SINGLETON 2010 : Mark SINGLETON, *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press.

SIRCAR 1991 : Dinesh Chandra SIRCAR, *Studies in the geography of ancient and medieval India.* Delhi, Motilal Banarsidass.

SPEZIALE 2010 : Fabrizio SPEZIALE, *Soufisme, religion et médecine en Islam indien*. Paris, Karthala, 2010.

STERN 1997 : Henri STERN, *L'Inde des familles. Le Rajasthan, des royaumes à l'état. Enquête ethnographique.* Paris-Montréal : L'Harmattan.

SCHWEYER 2005 : Anne-Valérie SCHWEYER, *Le Viêtnam ancien*. Paris, Les Belles Lettres.

SMITH 1983 : Bardwell L. SMITH, *Essays in Gupta Culture*, Delhi : Motilal Banarsidass, 1983.

SMITH 1989 : Brian K. SMITH, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion,* Oxford : Oxford University Press, 1989.

SMITH 1981 : Vincent A. SMITH et al., *The Oxford History of India*, 4e éd., Percival Spear (éd.), Oxford : Oxford University Press, 1981.

SPEAR 1966 : Percival SPEAR, *A History of India 2*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1966. [depuis les Moghols]

SREEDHARAN 2004 : E. SREEDHARAN, *A Textbook of Historiography 500 BC to AD 2000*, Delhi : Orient BlackSwan, réimpr. 2010.

SRINIVAS 1962 : M. N. SRINIVAS : *Caste in Modern India and Other Essays*. Bombay : Asia Publishing House.

SRINIVAS 1962a : M. N. SRINIVAS, *Social Change in modern India*. Berkeley : University of California Press.

SRINIVASAN 1984 : Doris Meth SRINIVASAN, « Unhinging Śiva from the Indus Civilization », JRAS 1984, 77-84.

SRINIVASAN 1997 : Doris Meth SRINIVASAN, *Many Heads, Arms and Eyes. Origin, Meaning and Form of Multiplicity in Indian Art*, Leiden-New York-Köln : Brill, 1997. [voir compte-rendu de G. Fussman, in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 85, 1998 : 472-6 ; un des meilleurs livres sur la sculpture ancienne]

STEIN 1977 : Burton STEIN, « The segmentary state in South Indian history », in Richard G. FOX (ed.), Realm and Region in Traditional India, Durham, Duke UP, pp. 3-51.

STEIN 1977 : Burton STEIN, « The segmentary state : interim reflections », in Jacques Pouchepadass & Henri Stern 1977, pp. 217-238.

STEIN 1989 : Burton STEIN, *Vijayanagar*. Cambridge, Cambridge University Press. (Coll. The New Cambridge History of India, Part. 1, Vol. 5)

STEIN 1998 : Burton STEIN, *A History of India*. Blackwell Publishing (7e éd. 2010)

SUBRAHMANYAM 1999 : Sanjay SUBRAHMANYAM, *L'Empire portugais d'Asie, 1500-1700*, Paris : Maisonneuve & Larose.

SUBRAHMANYAM 1999a : Sanjay SUBRAHMANYAM, « Les aventures de l'« État segmentaire » », dans *Critique internationale*, n° 3, pp. 44-53.

SWENNEN Philippe 2004 : *D'Indra à Tiśtrya. Portrait et évolution du cheval sacré dans les mythes indo-iraniens anciens*. Paris : Collège de France-Institut de Civilisation indienne, fasc. 71.

TARABOUT 1986 : Gilles TARABOUT, *Sacrifier et donner à voir en pays malabar*. Paris EFEO.

THAPAR 1966 : Romila THAPAR, *A History of India 1*, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 1966. [jusqu'aux Moghols]

THAPAR 1978 : Romila THAPAR, *Ancient Indian Social History*, New Delhi, Orient Longman Ltd.

THAPAR 1998 : Romila THAPAR « La quête d'une tradition historique : l'Inde ancienne », Annales HSS 1998 : 347-59.

THAPAR 2005 : Romila THAPAR, *Somanatha—The Many Voices of a History*, London : Verso.

THAPAR 2010 : Romila THAPAR, *Aśoka and the decline of the Mauryas*. 1ère éd. 1973.

TINKER 1974 : Hugh TINKER, *A* Manohar p. 11-27 (1997).

VAN ALPHEN & ARIS 1996 : Jan VAN ALPHEN & Anthony ARIS, General Editors, *Oriental Medicine. An Illustrated Guide of the Asian Arts of Healing,* Boston, Shambala.

VAN LOHUIZEN-DE LEEUW 1949 (2004) : Johanna E. VAN LOHUIZEN-DE LEEUW, *Scythian Period : An Approach to the History, Art, Epigraphy, and Palaeography of North India from the First Century BC to the Third Century AD*, Leiden : Brill ; Delhi : Munshiram Manoharlal 1995 & 2004.

VERMA 2004 : Nimal VERMA, « L'art et la conscience dans l'Inde d'aujourd'hui », in MONTAUT 2004a : 39-75.

VERNIER 2011 : Élisabeth VERNIER, *Des relations entre la France et l'Inde (XVIIe et XVIIIe siècles): bibliographie sélective*.

VIDAL, TARABOUT & MEYER 1993 : *Violences et non violences en Inde*, Paris : EHESS (Coll. « Puruṣārtha », 16).

VIGIÉ 1993 : Marc VIGIÉ, *Dupleix*. Paris : Fayard.

VOIX 2010 : Raphaël VOIX, « Ascèse et violence dans l'hindouisme. Ethnographie d'une secte sivaïte du Bengale ». Thèse non encore publiée.

VOLWAHSEN 1968 : Andreas VOLWAHSEN, *Inde : Bouddhique, hindoue et jaïna*. Collection « Architecture universelle », Fribourg : Office du Livre.

VON STIETENCRON 1989 : H. VON STIETENCRON, « Hinduism on the proper use of deceptive term » dans G.D Sontheimer & Kulke (éd.) *Hinduism Reconsidered. South-Asian Studies,* n° 24, Delhi : *New Approaches to the the Study of the Vedas,* Michaël Witzel (éd.), Cambridge, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, p. 257-345.

WARDEN 1868 : John WARDEN, « On the Customs of Gosawees or Gosaeens », dans Arthur Steele, *Summary of the Lawand Custom of hinddo Castes within the Dekhun Provinces subject to the Presidency of Bombay chiefly affecting Civil Suits,* London, W. Allen and Co., p. 433-446 (appendice B). 1ère éd. 1827.

WEBER 2007 : Jacques WEBER « Les enjeux de l'histoire indienne entre sécularisme et nationalisme hindou », in *Laïcité : Enjeux et pratiques*, Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux, p. 203-216.

WEINBERGER-THOMAS 1988 : *L'Inde et l'imaginaire*. Études réunies par Catherine WEINBERGER-THOMAS, Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales. (Coll. « Puruṣārtha », 11)

WEINBERGER-THOMAS 1996 : Catherine WEINBERGER-THOMAS, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris : Seuil, 1996.

WILSON 1846 : Horace WILSON, *Sketch of the religious sects of the Hindus*,

WITZEL 1997 : Michaël WITZEL, « The Development of the Vedic Canon and its scholls : The Social and Political Milieu (Materials on Vedic śākhāṣ, 8) » dans *Inside the Texts, Beyond the Texts. New System of Slavery. The Export of Indian Labour Overseas*, 1830-1920. London : Oxford University Press.

WITZEL (voir JAMESON & WITZEL 1992)

WINK 1990-2004 : André WINK, *Al Hind, the making of the Indo-Islamic World,* Leyde : Brill, 3 vol.

WOERKENS 2006 : Martine van WOERKENS, « Les représentations de Shivaji et l'imaginaire au Maharashtra » in *Les apparences du monde. Royautés hindoues et bouddhiques de l'Asie du Sud et du Sud-Est*. Études réunies par Bénédicte Brac de la Perrière et Marie-Louise Reiniche, École Française d'Extrême-Orient. Études thématiques 15. Paris, 2006.

WOLPERT 2004 : Stanley WOLPERT, *A New History of India*, Oxford University Press.

WUJASTYK 2004 : Dominik WUJASTYK, « Medical Scholarship at the Court of Tanjavur, South India, 1650-1750 », en ligne sur le site <http ://www.ucl.ac.uk/ñucgadkw/papers/>.

WUJASTYK 2007 : Dominik WUJASTYK, « La Bibliothèque de Tanjavur », *Espaces et Communautés*, volume 1 de "Lieux de Savoir" édité par Christian Jacob, Paris : Albin Michel.

ZELLIOT 2003 : Eleanor ZELLIOT, « A medieval Encounter Between Hindu and Muslim : Eknath's Drama-Poem *Hindi-Turk Saṃvād*. », in R. M. Eaton, ed., India's Islamic traditions, 711-1750, Delhi, Oxford University Press, p. 64-82.

ZILLI 2007 : Ishiyaq Ahmad ZILLI, *Mughal State and Culture 1556-1598 : Selected Letters and Documents from Munshaat-i-Namakin*, Delhi : Manohar.

ZIMMERMANN 1982: Francis ZIMMERMANN, *La Jungle et le fumet des viandes. Un thème écologique dans la médecine hindoue*, Hautes Études Gallimard Le Seuil.

ZINS 1992 : Michel ZINS, *Histoire politique de l'Inde indépendante*. Paris : Presses universitaires de France.

ZUPANOV 2001 : Inès ZUPANOV, *Disputed Mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford University Press.

Les ouvrages dits "Collectif", sans nom d'auteur ou d'éditeur, sont rangés par ordre chronologique de publication.

Collectif : *À la cour du Grand Moghol*, Paris : Bibliothèque Nationale, 1986. [Catalogue de l'exposition tenue pour l'Année de l'Inde]

Collectif : *L'Inde des légendes et des réalités. Miniatures indiennes et persanes de la Fondation Custodia Collection Frits Lugt.* Fondation Custodia [Catalogue de l'exposition tenue à l'Institut Néerlandais, fév.-mars 1986]

Collectif : *Hérodote* n° 71 : « L'Inde et la question nationale », Paris : La Découverte (24 février 1994).

Collectif : « Perspectives sur l'Histoire de l'Inde. », *Historiens et Géographes*, n° 353, juin-juillet 1996.

Collectif : *Inde. Un autoportrait*. Courrier International Hors-Série. Mars-avril-mai 2006.

Collectif : *Le jaïnisme religion indienne de la non-violence* [dossier] dans Religion & Histoire, n° 21, juillet-août 2008, p. 14-61.

Collectif anonyme : *Pakistan. Terre de rencontre Ier-VIe siècle. Les arts du Gandhara.* [Catalogue de l'exposition organisée au musée Guimet du 26 avril au 16 août 2010]

3. Récits de témoins et de voyageurs.

De nombreux sites en ligne exposent des cartes anciennes des Indes datant notamment du 18e siècle.

Anquetil Duperron :

- *Anquetil Duperron Voyage en Inde 1754-1762. Relation de voyage en préliminaire à la traduction du Zend-Avesta*. Présentation, notes et bibliographie par Jean Deloche, Manonmani Filliozat, Pierre-Sylvain Filliozat, Paris : École française d'Extrême-Orient/Maisonneuve et Larose.
- *Législation orientale. Ouvrage montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l'Indostan, les principes fondamentaux du gouvernement.* Amsterdam : Marc-Michel Rey, 1778. [Texte en ligne sur < Gallica.bnf.fr >]
- *Des recherches historiques & géographiques sur l'Inde, & la Description du cours du Gange & du Gagra, avec une très grande carte*, voir Tieffenthaler, etc.

Arrien : Pierre CHANTRAINE, *Arrien, L'Inde*, éd. et trad., Paris, Les Belles Lettres, 1927 et 1968 (La traduction française est excellente et l'auteur s'était fait aider par L. Renou qu'il remercie p. 19, et, selon G. Fussman, par J. Filliozat : les notes sont donc aussi excellentes).

Bābur : *Le livre de Bābur, Mémoires de Zahiruddin Muhammad Bābur de 1494 à 1529*, traduit du turc tchaghatay par Jean-Louis BACQUE-GRAMMONT, annoté par Jean-Louis Bacqué-Grammont et Mohibbul Hasan, Paris : (Unesco) Publications Orientalistes de France, 1980.

Banārasīdās : *Banārasīdās, Histoire à demi - Autobiographie d'un marchand jaina du XVIIe siècle*, traduit du vieil hindī par J. Petit, Paris : Sorbonne Nouvelle, 2011.

Barani : *Ziauddin Barani (in Elliot & Dawson, vol. 3, p. 93sqq).*

Barbosa : *The Book of Duarte Barbosa. An account of the countries bordering on the Indian Ocean and their inhabitants*, written by Duarte Barbosa, and completed about the year 1518 A.D. Transl. from the Portuguese by M.L. Dames. 2 vols., Liechtenstein 1967 and Delhi 1989.

Baygan : Gul-Badan Baygan, *Le livre de Humâyûn,* traduit du persan par Pierre PIFFARETTI. Édition établie, présentée, annotée et complétée d'extraits de chroniques traduits du persan par Jean-Louis BACQUE-GRAMMONT, Paris : Gallimard (Coll. Unesco d'œuvres représentatives, 91) 1996.

Bîrûnî : *Bîrûnî Le Livre de l'Inde*. Extraits, traduits de l'arabe, présentés et annotés par Vincent-Mansour MONTEIL, Paris-Arles : Sindbad : Éditions Unesco, 1996. (Traduction anglaise complète : Edward C. SACHAU, *Al Biruni's India*, éd. par Edward C. Sachau, Londres, Routledge and Kegan, 1888 ; réimpr. Delhi, S. Chand, 1964, etc.)

Bernier :

- Henri-Louis Castonnet des Fosses, *François Bernier, documents inédits sur son séjour dans l'Inde*, Angers : Lachèse et Dolbeau, 1885.
- France Bhattacharya (ed.), *Voyage dans les états du Grand Mogol*, Paris: Fayard, 1981.
- *Un libertin dans l'Inde Moghole. Les voyages de François Bernier (1656-1669).* Édition intégrale préparée par Frédéric Tinguely, Adrien Paschoud & Charles-Antoine Chamay. Paris, Chandeigne, 2008.

Carré : Barthélémy Carré, *Le courrier du roi en Orient. Relations de deux voyages en Perse et en Inde, 1668-1674*. Présenté et annoté par Dirk Van der Cruysse. Paris, Fayard, 2005.

Conti : Nicolò de' Conti, *Le voyage aux Indes*, avec une présentation de Geneviève Bouchon et Anne-Laure Amilhat-Szary, traduction de Diane Ménard, Editions Chandeigne, 2004.

Dellon : Charles Dellon,

- *Relation d'un voyage aux Indes Orientales*, Paris : Claude Barbin, 1685. [Texte en ligne sur Gallica.bnf.fr et Google]
- *L'Inquisition de Goa, la relation de Charles Dellon* (1687). Étude, édition et notes de Charles Amiel & Anne Lima, Paris : Chandeigne, 1998.

Dubois : Jean A. DUBOIS, *Description du caractère, des us et coutumes du peuple de l'Inde et de ses institutions religieuses et civiles.* Trad. anglaise : *Hindu manners, customs and ceremonies*, 1897 (1978 : Oxford University Press). L'ouvrage, publié successivement avec des modifications en anglais et en français est cité ici dans l'édition intitulée *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde,* Paris : A.M. Métailié, 1985.

Grandpré/Degrandpré : Louis de Grandpré, *Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790,* 2 tomes 1801, Paris : Dentu [Livre numérisé accessible via Google)

Ibn Battûta : « Voyages et périples », in *Voyageurs arabes, Ibn Fadlân, Ibn Jubayr, Ibn Battûta et un auteur anonyme*, Textes traduits et annotés par Paule Charles-Dominique, Paris, Gallimard, (Bibliothèque la Pléiade) 1995.

Jacquemont : Victor JACQUEMONT, *Correspondance*, 5e éd. 2 vol., Paris, Garnier, 1861. L'édition de Michel Levy Frères, Paris 1867 a été rééditée par Kailash Editions, Paris-Pondicherry, 2 tomes, 1993. [Texte en ligne sur Gallica.bnf.fr]

Manucci : Nicolao Manucci, *Storia do Mogor ; or Mogul India 1653-1709.* Bibliobazaar, 2009.

Martin : François Martin, *Mémoires de François Martin Fondateur de Pondichéry (1665-1696)*, publiés par A. Martineau avec une introduction de Henri Froidevaux. Paris, Société d'éditions géographiques, maritimes et coloniales, 1931. [Texte en ligne sur Gallica.bnf.fr]

Mocquet : Xavier de Castro, *Voyage à Mozambique & Goa, la relation de Jean Mocquet, 1607-1610*, texte établi et annoté par Xavier de Castro, préface de Dejanirah Couto, Chandeigne, Paris: Chandeigne, 1996. [Texte de l'original de 1617 en ligne sur Gallica.bnf.fr]

Modave : Louis-Laurent de Féderbe, comte de Modave, *Voyage en Inde du comte de Modave (1773-1776)*, [Nouveaux mémoires sur l'état actuel du Bengale et de l'Indoustan], Jean Deloche, (éd.), coll. « Publications de l'École française d'Extrême-Orient », n° 79, Paris EFEO, 2005.

Nikitine : *A. Nikitine, Le Voyage au-delà des trois mers*, trad. et notes Ch. Malamoud, Paris : Maspéro, 1982.

Nuniz : voir Paes.

Paes : *Chroniques des rois de Bisnaga. Fernão Nuniz & Domingo Paes. Deux marchands de chevaux portugais découvrent la ville de Vijayanagar, capitale de l'Empire du Karnataka, son histoire, sa société, ses mœurs et ses fastes*. Texte établi et traduit du portugais par Maurice Rouch. Paris : L'Harmattan, 2008.

Pyrard : *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes Orientales (1601-1611)*, Paris, Chandeigne, 2 vol., 1998.

Rangapillai : Pierre Bourdat, *Les grandes pages du « Journal » d'Ananda Ranga Pillai Courtier de la compagnie des Indes auprès des gouverneurs de Pondichéry (1736-1760)*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Sonnerat : Pierre Sonnerat, *Nouveau Voyage aux Indes Orientales (1786-1813)*. Texte établi et annoté par Jean Deloche et Madeleine Ly-Tio-Fane, Institut Français de Pondichéry & École Française d'Extrême-Orient, 2010.

Stevenson : Margaret Sinclair STEVENSON, *Les rites des deux-fois-nés*. Paris : Le Soleil Noir « Approches de l'hindouisme », 1982 ; traduction de *The Rites of the twice-born*, Oxford University Press.

Tavernier : Jean-Baptiste TAVERNIER : *Les Voyages en Orient du baron d'Aubonne (1605-1689*), Paris, Favre 2004. [Texte de l'original de 1676 en ligne sur Gallica.bnf.fr]

Thévenot : Jean de THEVENOT. *Voyages de Mr de Thevenot, contenant la relation de l'Indostan, des nouveaux Mogols et des autres peuples et pays des Indes*. 1684. [Texte en ligne sur Gallica.bnf.fr]

Tieffenthaler, Anquetil du Perron, Rennell & Bernoulli : *Description historique et géographique de l'Inde qui présente en trois volumes, enrichis de 64 cartes et autres planches 1. La géographie de l'Indoustan*, écrite en Latin, dans le pays même par le père Joseph TIEFFENTHALER 2. *Des recherches historiques & géographiques sur l'Inde, & la Description du cours du Gange & du Gagra, avec une très grande carte* par M. ANQUETIL DU PERRON 3. *La carte générale de l'Inde, celles du Cours du Brahmapoutre, & de la Navigation intérieure du Bengale*, avec des mémoires rélatifs à ces Cartes, publiés en Anglois par M. Jaques RENNELL, le tout, augmenté de remarques & autres additions, rédigé & publié en François par M. BERNOULLI, Berlin : Pierre Bourdeaux, 3 Tomes, 1787 [disponible en ligne].

Warren : Édouard de Warren, *L'Inde anglaise avant et après l'insurrection de 1857, Pondichéry*, Françoise de Valence (éd.), 2 vol., Pondichéry, Kailash (1ère éd., 2 vol., Paris, Hachette & Cie, 1857-1858).

Xuanzang : Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an 629 jusqu'en 645,* Paris, Imprimerie Impériale, 1853 (Texte en ligne : www.archive.org). L'ouvrage est dépassé quant à son bouddhisme et pour les identifications. Il existe des traductions plus récentes en anglais.

Textes latins sur l'Inde :

Jacques ANDRE - Jean FILLIOZAT, *L'Inde vue de Rome.* Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde. Paris : Les Belles Lettres, 1986.

Guy DELEURY, *Les Indes florissantes. Anthologie des voyageurs français (1750-1820)*, Paris : Robert Laffont, « Bouquins », 1991. [Réédition 2003 sous le titre *Le voyage en Inde Anthologie des voyageurs français (1750-1820)*]

Anthologies :

R. KIPLING : *L'Inde au temps des sahibs*, reportages traduits par A. Savine, Paris : R. Laffont (Bouquins, vol. II)

Chronologie

(AEC = Avant l'ère commune, i.e. avant Jésus-Christ
EC = Ère commune, i.e. après Jésus-Christ.)

L'Antiquité ancienne (jusque 320 AEC)

2600-1800 : culture urbaine dite de Harappâ
vers 1800-1000 : composition des hymnes du *Ṛgveda*.
vers 1500 : début de l'aryanisation linguistique
vers 600 : début de la seconde urbanisation.
vers 600 : début de la composition des 9 Upaniṣads védiques.
530-518 : conquête de la rive occidentale de l'Indus par les Perses ; diffusion de l'écriture.
vers 480-400 : vie de Gautama, le Bouddha historique.
vers 400 : L'*Aṣṭādhyāyī*, somme grammaticale de Pāṇini.
325 : Alexandre s'avance jusqu'à l'Indus.

Le temps des empires (320AEC-647 EC)

-325 AEC : Candragupta Maurya fonde la dynastie Maurya
305 AEC : guerre et traité entre Candragupta Maurya et Seleukos ; l'empire maurya avance sa frontière jusqu'à Kandahar.
303-297 : Mégasthénès, ambassadeur de Seleukos, séjoure à Pataliputra, capitale des Mauryas.
à partir du IIIe siècle, composition du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa* sanskrits.
274-237 : Aśoka, troisième souverain maurya ; rédaction des inscriptions d'Aśoka ; diffusion de l'écriture
env. 150 : Stūpa de Bhārhut.
vers 150 : Composition du *Mahābhāṣya* par Patañjali et constitution du *Rāmāyaṇa* sanskrit.
env. 100 : Stūpa de Sañci.
EC :
1er siècle : Début de la littérature tamoule (le Samgam).
52 : Le christianisme et le judaïsme au Kérala ?.
après 78 : Kaniṣka, principal souverain Kouchan.
2e siècle : Nāgārjuna compose les *Madhyamakārikā*. Premiers éléments du *Mānavadharmaśāstra* 'Code de Manu'.
2e-4e siècles : Arts du Gandhāra et de Mathurā.
150 : Première inscription en sanskrit (éloge du roi Rudradaman).
300-888 : Dynastie des Pallavas ; temples et sculptures de Mahabalipuram.
319/320 : Fondation de l'empire des Guptas.
375-415 : Candragupta Vikramāditya, empereur gupta de référence.
5e siècle : Date probable de Kālidāsa, poète (le *Raghuvaṃśa*) et dramaturge (*Śakuntalā*).
405-411 : Voyage du pèlerin chinois Faxian.
476 : Aryabhaṭṭa, astronome et mathématicien ; numération par position.
495-520 : les "Huns" anéantissent l'empire des Guptas.
vers 520 : Peintures d'Ajaṇṭā.
vers 550 : Premiers temples d'Aihole.
606-647 : Harṣa, roi à Kanauj.
609-642 : Pulakeśin, roi Chalukya.
630-643 : séjour en Inde du pèlerin chinois Xuanzang.

Le temps des royaumes (647-1192)

vers 700 (?) : Sculptures d'Elephanta.
711-71 : Conquête arabe du Sindh ; 1er état musulman en Asie du Sud.
725-755 : Temple du Kailāśanatha à Ellora.

vers 750 : Premiers temples de Bhubaneswar et Purī.
750-1120 : Dynastie bouddhiste des Pāla au Bengale
770-781 : Gopala fonde la dynastie Pāla au Bengale.
781-821 : Règne de Dharmapala, roi bouddhiste du Bengale ; construction du Somapura Mahavihara, le plus grand monastère bouddhiste de l'Inde (auj. Bangla Desh).
788-820 : Dates classiques de Śaṃkara, théologien et philosophe de l'Advaitavedānta.
824 : Achèvement de Borobudur.
860 : Balaputra de Sumatra fonde un monastère à Nālandā.
907 : Parantaka, premier roi Cola à Tanjore ; premiers temples d'Ankor.
950-1050 : construction des temples de Khajuraho (dynastie Candella).
973 : fondation de la dynastie des Chalukyas de Badami.
975-1025 : Abhinavagupta, théologien, mystique et artiste.
985-1014 : Rājarāja Chola conquiert le sud de l'Inde et Sri Laṅka.
988-1038 : Mahipala rétabli sur le trône au Bengale et au Bihar.
env. 997-1030 : raids de Mahmud de Ghazni dans les plaines de l'Indus et du Gange ; le Panjab dirigé par des sultans musulmans.
10e-12e : apogée des bronzes Cholas près de Tanjore.
10e-18e : construction de la ville-temple de Madurai ; temple de Minākṣī.
vers 1000 : Construction du Lingarāja de Bhubaneśwar et du temple de Bṛhadīśvara à Tanjore.
1014-1047 : Rājendra Chola, le Grand.
1025 : Conquête par voie maritime du Srivijaya (Sumatra et Malaya) par les Cholas.
11e siècle : Composition des fables du *Kathāsaritsagara* par Somadeva
1027-1032 : Bîrûnî séjourne au Panjab et écrit *Le Livre de l'Inde*.
1040 : Rédaction des plus anciens manuscrits du Veda encore disponibles (Népal).
1077 : Ambassade des Cholas en Chine.
1077-1120 : Rāmapāla dernier grand roi Pala du Bengale ; apogée des rois bouddhistes du Cachemire.
1137 : Mort à Śriraṅgam (Tamilnad) de Rāmānuja, théologien vaiṣṇava.
1150-1210 : Jayadeva, auteur du *Gītagovinda*.
1175-1192 : Raids de Mohammed de Ghor.
1179-1205 : Lakshmana Sena, dernier roi hindouiste du Bengale.

Le sultanat de Delhi et les royaumes successeurs (1192-1526)

1192 : 2e bataille de Tarain. Victoire de Mohammed de Ghor.
1192-1199 : conquête de la plaine du Gange par les sultans musulmans ; destruction de Nālandā.
vers 1200 : Construction d'Angkor Thom par Jayavarman VII.
1206 : Fondation du sultanat de Delhi par Aibak.
1221 : Les troupes de Gengis Khan sur l'Indus : l'Hindoustan refuge des musulmans.
1230-50 env. : Temple de Sūrya à Konārak (Orissa).
1293 : Marco Polo dans le sud de la péninsule indienne.
1296-1316 : Ala ud-din, sultan de Delhi ; mesures administratives fondamentales.
1309-1311 : raids de Malik Kafur jusqu'au sud du Deccan.
1325-1351 : Mohammed Tughluk, sultan de Delhi.
1327 : Daulatabad, éphémère capitale du sultanat.
1336 : Le sultanat indépendant du Bengale se détourne de l'Inde.
1346 : fondation d'un royaume à Vijayanagar (Karnataka)
1347 : Bahman Shah établit le sultanat des Bahmanides dans le Deccan.
1351-88 : Firoz Shah, dernier grand sultan de Delhi.
1370 : Vijayanagar conquiert le sultanat de Madurai.
1399 : Raid mongol en Inde du nord ; massacre à Delhi : le sultanat est affaibli.
1469-1539 : Gurū Nānak fondateur du sikhisme.
1481 : Assassinat de Mahmud Gawan, ministre du sultanat bahmanide ; déclin des Bahmanides.
1489-1505 : Sikander Lodi, sultan de Delhi.

1498 : Vasco de Gama aborde à Kappad (près de Calicut/Kozhikode)
1506-1589 : Dates probables de Miyan Tansen, musicien à la cour d'Akbar.
1506 : Sikandar Lodi établi sa capitale à Agra.
1509-1529 : Krishna Devaraya, roi à Vijayanagar.
1510 : Établissement des Portugais à Goa et Colombo (Śrilanka)

Le temps des Moghols (1526-1765)

1526 : Bābur vainqueur à Pānīpat ; les Moghols à Delhi.
1532-1623 : Tulsī-Dās, auteur en hindī du *Rāmcaritmānas* 'Lac spirituel de la geste de Rāma'
1540-1556 : Interrègne de la dynastie afghane Sûr en Inde du nord ; grandes réformes de Shar Shâh.
1556-1605 : Règne d'Akbar le Moghol.
1565 : Bataille de Talikota : déchéance de Vijayanagar.
1571-1585 : Akbar établit sa capitale à Fatehpur-Śikri construit en 1569-1574.
1574 : Conquête du Gujarāt.
1596 : L'*Akbarnama* composé par Abul Fazl.
1598- : naissance de Toukarâm, poète de langue marathie.
1600 : Fondation de l'East India Company (EIC) à Londres
1602 : Fondation de la Verenigde Oost Indische Compagnie (= VOIC) à Amsterdam.
1615-18 : Sir Thomas Roe, premier ambassadeur anglais auprès du Moghol.
1628-1656 : règne de Shāh Jahān le Moghol.
1622 : Début de la construction du Tāj Mahal.
1638-42 : Premier des voyages en Inde de Jean-Baptiste Tavernier.
1639 : fondation du Fort Saint George à Madras par les Britanniques.
1656-1707 : Règne d'Aurangzeb le Moghol.
1658 : Les Hollandais s'emparent de Ceylan précédemment portugais.
1664 : Fondation de la Compagnie française pour le commerce des Indes orientales par Colbert.
1668-1706 : François Martin, fonde le comptoir français de Pondichéry.
1674 : sacre de Śivājī à Raigad ; fondation d'un comptoir français à Pondichéry ;
1681 : Aurangzeb s'établit à Aurangabad pour conquérir le Deccan.
1687 : l'EIC transfère son principal comptoir de Surat à Bombay acquis en 1668.
1690 : fondation d'un comptoir anglais à Kalikota (= Calcutta)
1739 : sac de Delhi par Nader Shâh d'Iran ; le Trône du paon emporté en Iran est détruit après 1747.
1742-1753 : Dupleix gouverneur de Pondichéry.
1755-1762 : séjour de A. H. Anquetil Duperron en Inde.
1757-1764 : mainmise britannique sur le Bengale ; les Français confinés dans cinq comptoirs.
1761 : troisième bataille de Panipat : le pouvoir marathe est très affaibli.

La domination britannique (1765-1947)

1765 : Shah Alam II, *padishah* moghol, donne la diwani du grand Bengale.
1767-1799 : Quatre "guerres de Mysore" contre Hayder Ali puis son fils Tipu.
1769 : Hayder Ali usurpe le trône de Mysore et conquiert une grande partie de l'Inde du sud.
1772-1785 : Warren Hastings gouverneur-général ; développement de l'imprimerie.
1779-1818 : Trois "guerres marathes".
1782-1799 : règne de Tipu Sultan, tué à Śrīrangapatna près de Mysore.
1784 : fondation de l'Asiatic Society of Bengal par William Jones.
1794 : traduction du "Code de Manu" par William Jones.
1799-1839 : Règne de Rañjit Singh au Panjab.
180 : Traduction latine de la traduction persane des 50 Upaniṣads par A. H. Anquetil Duperron.
1818 : Troisième et dernière guerre marathe.
1828 : Rammohan Roy fonde le Brahmo Samaj et obtient l'interdiction de la *satī* en territoire anglais.
1839-1842 : Déroute britannique lors de la 1ère guerre d'Afghanistan.
1843 : Annexion du Sindh par les Britanniques.
1845-1849 : guerre contre les sikhs : annexion du Panjab par l'EIC.

1846 : Création de l'état du Cachemire attribué par les Britanniques au rajput Gulab Singh.
1849-1875 : édition de la *Ṛgveda-Saṃhitā* avec le commentaire de Sāyaṇa par Max Müller.
1852 : Guerre de Birmanie : la basse Birmanie annexée.
1855-56 : insurrection des Santal au Bengale.
1857-58 : la Grande rébellion (la "guerre des cipayes"
1858 : La Grande-Bretagne administre directement les territoires de l'EIC.
1858 : Mort de Lakṣmibai.
1875 : création de l'Arya Samaj par Dayananda Sarasvati
1875 : fondation du Collège d'Aligarh.
1885 : fondation du parti du Congrès à Bombay.
1886 : Bankim Chandra Chatterji, *Le Monastère de la félicité (Ānandamath)*.
1905-1911 : partition du Bengale en deux entités administratives.
1906 : Création de la Ligue musulmane à Dacca.
1911 : La capitale de l'Empire des Indes transférée à Delhi ; construction de New Delhi.
1913 : Conférence de Simla (Shimla) qui fixe la frontière nord de l'Empire (ligne Mac-Mahon)).
1917 : Début des campagnes de M. Gandhi en Inde.
1919 : Massacre d'Amritsar.
1935 : Constitution élargissant le système représentatif
1940 : Jinnah revendique un foyer national pour les musulmans de l'Inde.

Après la partition

1947 : 14 août : partition de l'Empire britannique des Indes ; Jinnah refuse le nom « India » jugé colonialiste et adopte "Pakistan".
1947 : 15 août : le parti du Congrès adopte le nom "India" ; proclamation de l'indépendance.
1948 : assassinat de M. Gandhi ; mort de Jinnah. Annexions du Cachemire, du Junagadh, de Hyderabad par l'Inde.
1949 : transfert à l'Inde du protectorat britannique sur le Bhoutan.
1949 : 1ère guerre indo-pakistanaise à propos du Cachemire.
1950 : L'Union indienne est une république fédérale. Entrée en vigueur de la constitution.
1954 : Les comptoirs français sont intégrés dans l'Inde.
1956 : Redécoupage de l'Inde selon des critères linguistiques.
1961 : Duerre indo-chinoise : les Chinois s'emparent du plateau de l'Aksai Chin.
1961 : Le Pakistan oriental devient le Bangladesh.
1962 : Guerre sino-indienne au cachemire et dans l'Assam.
1964 : Mort de Jawaharlal Nehru ; sa fille Indira lui succède comme 1er ministre.
1973 : Le Pakistan devient République *islamique*; il est le premier état à adopter cette épithète.
1974 : Test nucléaire indien à Pokhran (Rajastan).
1984 : Guerre avec les sikhs ; Indira Gandhi assassinée ; son fils Rajiv lui succède.
1984 : début du conflit avec le Pakistan à propos du glacier de Siachen.
1992 : Destruction de la mosquée d'Ayodhya par les ultras hindous.
1998 : Le BJP, parti nationaliste ultra, au pouvoir en Inde. Batterie de tests nucléaires en Inde et au Pakistan.
1999 : 4e guerre indo-pakistanaise à Kargil (Jammu-Cachemire).

Table des matières

Le milieu naturel
L'aryanisation, la composition du Veda et la seconde urbanisation (c. 1800 AEC-350 AEC)

Musulmans et hindous du 11e au 18e siècles.

les religions

- le bouddhisme
- le jaïnisme
- l'islam

Les sociétés

En guise de fin

L'homme est un océan.
Il dépasse le monde tout entier.
Quoi qu'il atteigne, il désire être au-delà.
S'il gagne le monde de l'espace intermédiaire, il désire être au-delà.
S'il pouvait gagner le monde qui est là-haut, il désirerait aller au-delà.
La fleur et le fruit de la parole, c'est le vrai.
L'homme devient fameux et glorieux quand il dit le vrai,
qui est la fleur et le fruit de la parole.
Mais le mensonge est la racine de la parole.
Et de même qu'un arbre dont les racines sont exposées à l'air se dessèche et périt,
de même l'homme qui dit des mensonges expose ses racines,
il se dessèche et périt.
C'est pourquoi, il ne faut pas dire le faux.
(*Aitareyāraṇyaka* II.3.6.)

---

[1] *La Première Histoire de France en turc ottoman. Chronique des padishahs de France.* Traduit du turc par Jean-Louis Bacqué-Grammont, Paris, L'Harmattan, 1997. « Le terme *Francia* (France) pour désigner l'ensemble du royaume occidental apparaît dans des actes royaux à partir de 946 » (J. Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi.* Paris : Quarto Gallimard, p. 1002).
[2] Pierre Sonnerat dans Deloche & Ly-Tio-Fane p. xxxv.
[3] Le nom Pakistan signifie d'une part 'pays des Purs' (en ourdou) et est d'autre part l'acronyme formé des initiales des provinces qui le constituent (P pour Panjab, A pour Afghanistan, K pour Kaschmir, S pour Sind; le i serait de liaison tandis que tan apparaît dans le nom du Beluchistan); on trouve plusieurs explications pour ce mot créé dans les années 1930.
[4] L'article I de la constitution indienne équivaut les deux noms : « India, that is Bharat ».
[5] Scharfe 1989 : 11.
[6] Autrefois, apprendre l'histoire, c'était apprendre des dates.
[7] Sur l'éducation ancienne, voir l'excellent Scharfe 2002. Sur la transmission, Colas & Gerschheimer 2009. Sur les proverbes, Guillaume Ducœur, *Anthologie de proverbes sanskrits tirés des épopées indiennes*, Paris : L'harmattan, 2004. Mais sans explication, beaucoup des proverbes perdent de leur saveur. Quelques proverbes sont expliqués dans « Proverbes, contes et littérature sapientiale en Orient », *Journal Asiatique*, 2006, notamment avec les articles de P.-S. Filliozat et F. Chenet. Voir Angot 2010.
[8] C'est ce que les historiens anglo-saxons nomment parfois *whiggish history* : dans l'histoire de la Grande-Bretagne, c'est « a sort of teleological view of the past, imagining that the 'story' of Britain is about the inevitable progress towards the way things are today ».
[9] Il n'existe pas de *Rāma-Purāṇa : le *Rāmāyaṇa* en tient lieu. La forme poétique de l'original sanskrit, beaucoup plus raffinée que celle du *Mahābhārata*, lui vaut d'être nommé *ādikāvya* 'le premier des poèmes', une expression rappelée à chaque fin de chapitre.
[10] L'œuvre a été étudiée par S. Brocquet, *La geste de Rāma : poème à double sens de Sandhyākaranandin*. Cet auteur a aussi édité et étudié les documents épigraphiques de la dynastie des Pallavas dans lesquels on trouve de bons exemples des panégyriques, les *praśasti*.
[11] A. B. Keith, *History of Indian Literature*, p. 144. Ses idées sont commentées par Sreedharan 2010 : 309-315.
[12] Certains confondaient le normatif avec le structurel. Ce fut la tendance de M. Biardeau dont les ouvrages de valeur sont en partie fondés sur cette confusion. Elle a structurellement étudié la

religion et la société ancienne en laissant entendre que la dite structure était la structure de ce qu'elle étudiait.

[13] *Gīta-Govinda*, X.6. Traduction française de J. Varenne, Paris, éd. du Rocher, 1991.

[14] Le livre dispose d'une ancienne traduction française. L. Renou en offre un extrait dans son *Anthologie sanskrite*.

[15] *ávāsam maghavañ jahi śárdho yātumátinām / vailasthānaké armaké mahā́vailasthe armaké / ṚS* I.133.3 (édition Holland-Van Nooten ; traduction, L. Renou, *Études védiques et paṇinéennes*, XVII, p. 48).

[16] Upinder Singh (1964-) est alumna de St Stephen's College (Université de Delhi) et a fait des études à l'université de Mc Gill (Montréal). Elle publie à partir de 1994 dans les domaines de l'épigraphie et de l'archéologie. Elle est la fille de l'actuel (2011) premier ministre de l'Inde, Manmohan Singh. Sreedharan 2010 fait la revue critique des historiens britanniques et indiens jusqu'à ceux de la génération nées vers 1930.

[17] S. Subrahmanyam et Cl. Markovits, dans Boucheron 2009 : 246.

[18] P. Chantraine, *Arrien, L'Inde*, éd. et trad., Paris, Les Belles Lettres, 1968 ; moins sûr car plus dispersé : *Arrien Le Voyage en Inde d'Alexandre le Grand*. Traduction et commentaires de P. Charvet et F. Baldissera, Paris, Nil, 2002. Le titre laisse entendre qu'Alexandre a voyagé en Inde : il n'en est rien puisque l'Inde n'existait pas et que ce " voyage " ne visait qu'à réintégrer dans son empire les satrapies orientales (actuellement au Pakistan) de l'empire perse qu'Alexandre revendiquait comme successeur du roi des rois. La photo de couverture montre le fort d'Amber (près de Jaïpur) au Rajasthan, où Alexandre ne s'est pas rendu et qui de toute façon n'était pas construit en son temps. Une grande partie de l'ouvrage comprend ainsi des photos de monuments et des traductions de textes bien ultérieurs à Alexandre (jusqu'au 18e s.) : tout cela laisse entendre l'existence d'une sorte d'Inde pérenne, témoin en devenir de la conquête d'Alexandre.

[19] La traduction de Julien (1853) *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde depuis l'an 629 jusqu'en 645* demeure lisible, mais n'est pas actuellement éditée. Il existe plusieurs traductions anglaises plus récentes, celle de Rongxi Li (1995) est la dernière. Voir aussi S. Beal, *Si Yu Ki : Buddhist Records on the Western World* ; rééd. : New York : Paragon, 1968 et Lelièvre 2004 : 71-122 pour sa biographie.

[20] S. Murr dans *De la royauté à l'Etat. Anthropologie et histoire du politique dans le monde indien*, dir. J. Pouchepadass et H. Stern, Paris, EHESS, Coll. Puruṣārtha n° 13, 1991, p. 239-311.

[21] Voir notamment, S. Subrahmanyam, « Iranians Abroad : Intra-Asian Elite Migration and Early Modern State Formation », *The Journal of Asian Studies*, Vol. 51, No. 2 (May, 1992), pp. 340-363. Sur M. Gawan, lire Eaton 2005 : 59-77.

[22] Il est de J.-C. Galey dans l'article « indien (monde) » du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : PUF, 2e éd. revue, 1992 : 355.

[23] C'est la thèse des Mīmāṃsaka, les adhérents d'une école brahmanique antique et médiévale. Il faut néanmoins rappeler que cette thèse ne valait que pour une fraction somme toute minime des brahmanes. D'autres écoles philosophiques majeures comme le Nyāya ont soutenu des thèses différentes, voire opposées : selon la section du *Nyāya-Bhāṣya* II.1.57-68 (Angot 2009), l'auteur soutient que le Veda est d'origine humaine et constitue un corpus ouvert. Comme le montre Renou 1960, le "destin du Veda dans l'Inde" a été divers et "la révérence envers le V(eda) comporte plus d'une nuance". Aujourd'hui, dans l'Inde au brahmanisme nationalisé, *l'idée* d'un Veda incomposé s'est diffusée alors que le Veda de réalité est maintenant enregistré et braillé dans les temples par des femmes qui le chantent comme une chanson d'un film de Bollywood. Le *Veda réel* est oublié tandis que l'idée d'un Veda éternel est défendue avec passion par les milieux hindous au nationalisme réactionnaire.

[24] L'*Avesta*, l'équivalent du Veda dans l'Iran préislamique, est le nom du corpus de textes sacrés dans la religion associée au nom de Zoroastre ; ses parties anciennes dateraient de la fin du second millénaire av. J.-C., c'est-à-dire de la période pendant laquelle sont composés les hymnes védiques. L'*Avesta* (le *Zand* 'Savoir' quand on lui adjoint traduction et commentaires en moyen-perse) a été édité et traduit dans les principales langues européennes (en français par A. H. Anquetil Duperron,

puis par J. Darmesteter en 1892-93 dont il existe une reproduction dans les *Annales du musée Guimet*, 3 vol. 1960). Voir Jean Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien*, Quatre leçons au Collège de France, Louvain, Peeters, 1991.

[25] C'est le cas de M. Danino, *L'Inde et l'invasion de nulle part. Le dernier repaire du mythe aryen.* Paris, Les Belles Lettres, 2006. Voir le compte-rendu de cet ouvrage par G. Fussman dans le *Journal Asiatique*, 2007, p. 508-511.

[26] Il est remarquable de constater que maints Occidentaux ont appris les langues indiennes classiques, à commencer par le sanskrit et le pāli, puis le tamoul ancien et les autres langues régionales classiques. Ils ont réalisé des études, des éditions critiques, des traductions qui encore aujourd'hui font autorité. On cherchera en vain, y compris aujourd'hui, les Indiens qui étudient le latin et le grec et viennent dans nos pays y travailler. Ce narcissisme intellectuel me semble largement hérité de la conscience brahmanique ancienne qui jamais ne considérait ni n'étudiait l'autre. Voir dans Halbfass 1988 : 172sqq, le chapitre intitulé « Traditional Indian Xenology ».

[27] "a warning to all foreign authors that they do not play with our national pride".

[28] Dans une abondante bibliographie (notamment en ligne, on peut lire Bh. C. Patvardhan & A. Bagwe « James Laine's Controversial Book », in *The Complete review*, feb. 2004. L'article expose une vue nationaliste modérée dans l'expression.

[29] Rahul Gandhi, fils de Rajiv et de Sonia Gandhi, héritier de la dynastie Nehru-Gandhi, a fait scandale quand en déc. 2010 on a révélé qu'il avait affirmé que le fondamentalisme hindou nationaliste était plus dangereux que les musulmans en Inde.

[30] Un autre exemple récent a touché Dwijendra Narayan Jha, l'auteur de *The myth of the holy cow*. Il révélait aux Indiens que la vache, loin d'avoir été toujours sacrée, était dans le Veda un animal estimé pour son lait etc. et aussi pour sa viande. Il disait, ce que je dis depuis longtemps plaisamment à mes étudiants, que l'un des "sages" les plus fameux du Veda, Yājñavalkya affirme qu'il "aime les vaches, quand elles sont bien cuites". Bref le Veda n'est pas végétarien et la vache n'y est sacrée (mot vague à souhait) qu'idéologiquement. L'ouvrage de D. N. Jha a déclenché la polémique et a dû être publié en dehors de l'Inde... De cet auteur on peut lire aisément l'article excellent qui est en ligne « Looking for a Hindu Identity ».

[31] La plaine indogangétique qui est l'origine de cet élan civilisateur a deux pôles : celui des brahmanes établis d'abord vers l'ouest ('l'Āryāvarta', grossièrement l'Uttarpradesh actuel) et celui des śramanes bouddhistes et jainas établis à l'est (Bihar). Vers l'époque d'Aśoka, ce monde bipolaire forme la cosmopolis.

[32] Aujourd'hui on visite les *pierres* d'Angkor ; quant aux *bronzes* transportables et aux *bois* facilement détruits, ils ont disparu. Le musée de Pnon-Penh en abrite quelques-uns.

[33] L'ouvrage de G. Cœdes (1963), bien que daté dans le détail, garde son importance parce qu'il est un des rares à ne pas enfourcher la fausse évidence des histoires nationales qui empruntent le cadre des limites spatiales des états modernes. Les expressions en question se trouvent dans le chapitre "Définition de l'hindouisation", p. 35-39. Le passage cité est p. 38. On trouve dans les récents *Guides des civilisations* (Belles-Lettres), à côté de notre *Inde Classique* (Angot 2001), dans les ouvrages consacrés aux Khmers (B. Dagens), au Viet-Nam (A.-V. Schweyer), à la Birmanie (G. Lubeigt) et le Siam (J. Hergoual'ch) des synthèses centrées sur chacune des cultures considéres. Dans chaque volume, l'auteur traite de l'impact du modèle sanskrit sur la culture locale.

[34] Cœdès 1963 : 457-8. Un exemple de ce type d'interprétation indianiste est l'œuvre de Paul Mus ; son *Barabuḍur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des texte* (1935 ; réédité en 1990) est un des maîtres livres consacrés à cette culture.

[35] Okada 2011.

[36] Au terme d'un procès, des militants hindous ont réussi à bannir l'ouvrage des programmes de l'Université de Delhi; à leurs yeux, il n'y a qu'un seul Ramayana, celui de Vālmīki. Voir l'article accessible en ligne « Ramayana row divides India » de Sudha Ramachandram, dans *Asia Times* (10 nov. 2011).

[37] De ce que j'ai observé récemment, les brahmanes (hommes et femmes) appellent *Veda* les *Upaniṣad* et c'est cela qu'ils récitent encore. Goudriaan & Hooykaas 1971 ont recensé les textes anciens qui vont bien au-delà des *Upaniṣad*.

[38] Les Dharmaśāstra sont des textes normatifs en sanskrit dont les auteurs sont anonymes ou mythiques. La référence dans ce domaine est le célèbre *Mānavadharmaśāstra* 'Traité de *dharma* de l'école Mānava". Loiseleur Deslongchamps qui traduit l'ouvrage en français en 1832 lui donne le nom de "Lois de Manou" ; ce titre donne à penser qu'il s'agirait d'une variété sanskrite du code théodosien. Il n'en est rien : il n'y a jamais eu dans les royaumes de codes de loi fondés sur un modèle sanskrit. On peut se référer aux traductions récentes en anglais de P. Olivelle et W. Doniger.

[39] L'usage du 0 précède les inscriptions : le *Brāhmasphuṭasiddhānta* de Brāhmagupta qui intègre clairement le 0 dans ses calculs date d'environ 628. Il nomme la mathématique *dhūlīkarman* 'travail sur poussière' : les calculs étaient réalisés avec de la craie ou directement sur la poussière, de manière à pouvoir les effacer. Voir Morice-Singh 1997 : 202-3.

[40] La notion de 'saint' demande à être précisée. Le mot recouvre déjà des réalités très diverses dans le christianisme : quelles différences entre St François d'Assise et Saint Louis, pourtant deux hommes du 13e siècle (il ont été étudiés parallèlemement par J. Le Goff)! Encore le christianisme connaît-il une institutionalisation de la sainteté. Voir par exemple l'article "sainteté" du *Dictionnaire critique de théologie* s.l.d. de Jean-Yves Lacoste (Paris : PUF, 1998 : 1057sqq). On imagine que ce mot *saint*, couramment utilisé en Inde, rapproché à tort de *sant*, n'est pas moins varié dans ses usages d'autant qu'il n'y a pas d'institution générale dans l'hindouisme et donc pas de définition des critères de sainteté.

[41] Sur Kāraikkālammayār, voir P. de Brujin 2007. Les poèmes de Kāraikkālammaiyār, sainte et poétesse tamoule du VIIe siècle, ont été traduits par Kārāveœlane dans *Kāraikkālammaiyār - Chants dévotionnels tamouls*, 1956, Publications de l'Institut Français d'Indologie, Pondichéry (2e éd. 1982 avec une postface de F. Gros).

[42] Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I.35-37. L'historien leur prête même un trait qui souligne leur barbarie : ils mangent de la viande crue. L'exemple et la phrase citée sont repris de X. Tremblay, dans Fussman, Kellens, Francfort & Tremblay 2005 : 143.

[43] L'impact de commerçants semble négligeable. C'est la culture savante qui a été exportée via les textes composés en sanskrit et en pāli, des langues d'érudition que les marchands ne maîtrisaient pas, voire dont ils étaient totalement exclus.

[44] Le *Rāmāyaṇa* parle du *suvarṇadvīpa* 'l'île de l'or' qu'on pense être Sumatra (de *samudra* 'île'), un terme repris par Bîrûnî. Le nom sanskrit du camphre (*karpūra*) serait issu de *kapur barus* 'craie de Barus', le nom d'un port de Sumatra.

[45] *Maṇḍala* 'cercle' désigne aussi le 'pays'. Dans l'*Arthaśāstra*, c'est le mot *maṇḍala* qui est employé dans la 'théorie des cercles' qui veut que le voisin de mon ennemi soit mon allié. L'expression Coḷamaṇḍalam 'pays Cola/Chola' est à l'origine de notre 'côte de Coromandel'.

[46] Dans les débuts de l'empire romain, il y a de fait la capitale économique et politique qu'est Rome et la capitale intellectuelle qu'est Athènes.

[47] *Mānavadharmaśāstra* VII.89. De telles affirmations sont communes. La guerre est clairement le moyen sacrificiel par lequel des *kṣatriya* gagnent le *svarga*, quelque chose comme le paradis. La présente affirmation a d'autant plus de poids qu'elle provient d'un ouvrage dont l'impact sur les consciences et les comportements des brahmanes était très fort. Il l'est en partie demeuré jusqu'à aujourd'hui.

[48] Il faut faire l'exception de la conversion récente, sur des bases politiques, des *dalits* inspirés en 1953 par Ambedkar. Ce fondateur de l'Inde contemporaine s'adressait à tous les *harijan* 'fils de Dieu' comme Gandhi nommait ceux qu'aujourd'hui on nomme *dalit* 'opprimé'.

[49] Ramanujan 1987. Depuis que *Three Hundred Ramayanas* a été banni de la liste des ouvrages recommandés par l'Université de Delhi (oct. 2011), l'essai a connu son heure de gloire et plusieurs versions PDF sont diponibles en ligne, par exemple sur le site de South Asia Citizens Web (<www.sacw.net/article2344.html>. La version papier est dans l'anthologie Ramanujan 1999.

[50] Si linguistiquement l'appartenance du sanskrit aux langues indo-européennes est indéniable, le fait n'a été reconnu que tardivement en Europe et cela n'a jamais affecté l'histoire du monde sanskritisé.
[51] Dans la littérature post-védique, *brāhmī* est aussi un des noms de la parole divine ; le terme est cité dans ce sens dans le lexique d'Amara I.6.1 (env. 5e s.) parmi les huit noms féminins de la parole.
[52] G. Fussman cité par Salomon 1995 : 274.
[53] En Inde, le thème survit à la disparition du védisme au prix de son adaptation aux nouvelles religions : Brahmā, Viṣṇu et Śiva remplacent les Devas ; en revanche les Asuras sont les ennemis des Devas védiques (hors le *Ṛgveda*) et le demeurent ultérieurement ; voir la gravure dans Angot 2001 : 140.
[54] Voir « Horseplay», compte-rendu de cet ouvrage par M. Witzel et S. Farmer, dans la revue indienne *Frontline*, vol. 20, 30.9-3.10 2000 (accessible en ligne).
[55] Voir par exemple S.K. Ramachnadra Rao, *Ṛgveda Darśana* publié en 1998 par le *Bharatiya-Samkriti-Sarvasva-Kosh*a ('Dictionnaire général de la culture indienne') : les hymnes védiques sont régulièrement "illustrés" par des motifs pris sur les realia harappéens (poteries, sceaux, etc.). La terracotta de la déesse-mère reproduite ci-dessus illustre le vol. II de la collection, p. 9, où l'on parle des devatā 'divinités' du Veda.
[56] K. Kennedy, « Have Aryans been Identified in the Prehistoric Skeletal Record from South Asia ? Biological Anthropology and Concepts of Ancient Races » dans Erdösy 1997 : 46-66.
[57] Le bouddhisme des Pālas n'est pas sans influencer l'ignorance dans laquelle les historiens indiens tiennent leur empire : un bon empire doit nécessairement être hindou. On célèbre l'empire d'Harṣa (610-647), réputé hindou ; en revanche, ceux de Dharmapāla (env. 770-810) ou de Devapāla (821-861), rois bouddhistes, sont ignorés. Sur les Pālas, voir Bagchi 1993 et Sengupta 2011.
[58] Je traduis *atirājan* par 'empereur' ; le terme sanskrit littéralement dit 'roi supérieur'. Comme le dit Kulke-Rothermund (1998 : 72), le *rājātirājan* est le *primus inter pares.*
[59] Voir G. Bongard-Levin, *Mauryan India*, New Delhi, 1985 (l'original russe date de 1973), G. Fussman « Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne : le problème de l'empire maurya », et R. Thapar, *The Mauryas Revisited*, Calcutta 1087.
[60] Voir R. Thapar, « Text and Context : Megasthenes and the Seven Castes», in Thapar 2009 : 488-517. L'article date de 1984.
[61] Rappelons que l'idée qu'un état doive coïncider avec une zone linguistique ou culturelle n'est pas d'actualité en ce temps ici et ailleurs ; il n'y a pas de nationalisme linguistique ou culturel en ce temps d'autant que les peuples sont mélangés.
[62] Les chiffres des victimes (100 000), particulièrement élevés, montrent que les guerres indiennes peuvent parfois s'apparenter aux guerres romaines *ubi solitudinem faciunt pacem appellant*. On n'a pas de raison pour mettre en cause des chiffres qui proviennent du roi lui-même. Voir ci-dessous le texte où Aśoka exprime ses regrets.
[63] Les inscriptions d'Aśoka ont suscité une très abondante et très précieuse littérature scientifique. La traduction de J. Bloch, *Inscriptions d'Aśoka*, Paris, Les Belles Lettres, 1950 (réédition 2007) reste très valable ; il faut la compléter par H. Falk, *Aśokan Sites and Artefacts*, Berlin, 2006 qui fait le répertoire et le descriptif des inscriptions après avoir personnellement visité tous les sites. En ligne, un bon site est celui de Aloïs Payer <www.payer.de/quellenkunde/quellen031.htm> avec photos, cartes, traductions en anglais.
[64] Le monnayage et les inscriptions sont souvent les sources majeures, parfois uniques, de nos connaissances. Pour ce qui est de l'épigraphie, outre des publications spécialisées pour chaque dynastie (Bloch et Falk pour les Mauryas, Fleet et Bhandarkar pour les Guptas par exemple), on dispose d'une vue générale de l'épigraphie indienne (avec les inscriptions principales) dans Richard Salomon, *Indian Epigraphy. A guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages*. New York, Oxford : Oxford University Press, 1998.
[65] C'est la faiblesse de l'article de Jankowiak-Latour 2007 qui suppose un roi Aśoka hindou converti au bouddhisme. Outre le fait que le mot 'hindou' prête à confusion, il y a de fortes chances pour que la famille d'Aśoka n'ait pas été 'hindoue', c'est-à-dire liée aux brahmanes et au brahmanisme. Le mot

'conversion' doit donc être précisé : Aśoka, comme ses parents et grands-parents, vit dans un milieu où les idéologies religieuses voisines du bouddhisme sont depuis longtemps dominantes (voir Bronkhorst 2007). Il semble que son père et son grand-père, Bindusāra et Candragupta, étaient des adeptes de ces idéologies. La conversion d'Aśoka au bouddhisme relève sans doute plus du degré d'implication dans la foi bouddhique que du passage d'une croyance à une autre.

[66] À cet égard, les problèmes d'Aśoka ressemblent, *mutatis mutandis*, à ceux qu'affrontent l'empereur Constantin et le roi de France Louis IX (Saint Louis). Voir Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)* et Jacques Le Goff à propos de Louis IX, le saint laïc "la sainteté de saint Louis" dans *Héros du Moyen Âge, le Saint et le roi*, p. 883 sqq.

[67] Voir É. Benveniste, D. Schlumberger, L. Robert, et A. Dupont-Sommer, « Une bilingue gréco-araméenne d'Asoka », *Journal Asiatique*, 1958 : 1-48, et D. Schlumberger, « Une nouvelle inscription grecque d'Aśoka », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, 1964 : 1-15.

[68] Cette remarque peut sembler comme allant de soi, mais, en fait, la grande majorité des inscriptions royales ultérieures sont des *praśasti* qui ne visent pas directement le public : leur rédaction dans un sanskrit très hermétique, la distance au sol, etc. interdisent qu'on puisse les lire et même les voir distinctement ; quant à les comprendre, il faut une grande compétence en sanskrit et être initié aussi dans le genre du *kāvya*. Ce caractère hermétique est source de prestige.

[69] Édit sur rocher VI, Bloch, *op. cit*. p. 109.

[70] Il dit être *rājā māgadhe* souvent traduit 'roi du Magadha' ; la traduction littérale est 'roi au Magadha', dans le pays magadhien.

[71] C'est le problème de mots apparentés en français, latin, sanskrit, etc. : au prétexte d'une étymologie commune, on imagine une signification commune. La parenté bien réelle de *roi*, *rex*, *rix* (de Vercingétorix), *Reich* et *rājan* ne présume pas de l'identité de leurs signifiés car la théorie et la pratique du pouvoir varient évidemment. De même faut-il toujours se battre avec la traduction de *deva* par 'dieu', laquelle, juste étymologiquement, est source de nombreux contresens. Voir É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* Paris : les Éditions de Minuit, 1969.

[72] Le site a été fouillé par des équipes françaises et les publications sont aisément accessibles.

[73] Ce mot d'origine grecque ('Ionien') désigne depuis Alexandre les hommes de l'ouest, pas spécifiquement les Grecs.

[74] Il s'agit de deux *śloka* du *Yugapurāṇa* de la *Gargīsaṃhitā*, un texte tardif et indatable. Le fait que les souverains soient étrangers est suffisant pour entraîner une épithète dépréciative. Sur Ménandre et les royaumes indo-grecs, voir G. Fussman « L'Indo-grec Ménandre », in *Journal Asiatique*, 1993 : 61-138 et l'ouvrage classique de A.K. Narain, *The Indo-Greeks,* Oxford, 1957. Le monnayage de Ménandre est connu notamment grâce à O. Bopearacchi, *Monnaies gréco-bactriennes et indo-grecques, Catalogue raisonné.* Paris : Bibliothèque Nationale, 1991.

[75] W. Tarn, *The Greeks in Bactria & in India* (2ème éd. augmentée 1951). Comme souvent, les ouvrages destinés au grand public touristique perpétuent cette histoire habile et bien écrite.

[76] L'art du Gandhāra date principalement de la période kouchan et n'est pas exclusivement bouddhiste : dans des proportions marginales, le śivaïsme est aussi présent au Gandhāra. On ne voit jamais en Inde qu'une région soit exclusivement la terre d'une seule religion. Voir le catalogue de l'exposition *Pakistan, Terre de rencontre*, 2010, Musée Guimet.

[77] Cette tradition s'est continuée ultérieurement : en Inde, je ne connais aucune représentation peinte ou sculptée où le Bouddha du *parinirvāṇa* serait représenté vieux. À Kuśinagara, le lieu de cet événement, la statue du Bouddha couché est celle d'un jeune Bouddha. C'est le cas de la grotte 26 d'Ajaṇṭā, etc.

[78] En français, on peut lire, outre les travaux de Foucher 1905 qui restent valables, Mario Bussagli, *L'Art du Gandhāra*, Paris : La Pochothèque, 1996. L'original italien date de 1984.

[79] On est sûr que des philosophes sont venus dans les lointains royaumes grecs. L. Robert a montré que le Cléarque de l'inscription d'Aï Khanoum est sans doute le disciple d'Aristote né à Soloi de Chypre (plusieurs de ses fragments sont parvenus jusqu'à nous).

[80] Le *Suhṛllekha* 'Lettre à un ami' de Nāgārjuna serait adressé à Śrīyajña, roi de la dynastie Śatavāhana.
[81] *Kouchan* est la francisation de la forme sanskritisée *kuṣaṇa*. On rencontre aussi *kushana*.
[82] On voit bien tout cela grâce à la statue de Kaniṣka en grès rouge (malheureusement acéphale) déposée aujourd'hui au musée de Mathurā (Uttar Pradesh) ; elle provient de Mât, le temple dynastique voisin. Le large manteau fermé par une agrafe permet de monter à cheval. Le bas du manteau porte l'inscription en écriture brāhmī « Le Grand Roi, le Roi des Rois, le fils de Dieu, Kaniṣka » À Surkh Khotal, une statue d'un personnage portant le même costume, acéphale elle aussi, ne porte pas d'inscription.
[83] L'ouvrage de Doris Meth Srinivasan, *Many Heads, Arms and Eyes. Origin, Meaning and Form of Multiplicity in Indian Art*, Leiden-New York-Köln : Brill, 1997 (voir le compte rendu de G. Fussman, in *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 85, 1998 : 472-6) est certainement l'un des meilleurs sur l'art indien ancien en général et sur l'école de Mathurā en particulier. L'auteur traite aussi de la valeur des nombres dans le védisme et le brahmanisme. Le musée de Mathurā, délaissé par les circuits touristiques, est un des plus riches de l'Inde.
[84] Il est possible, mais peu probable, que Candragupta se soit souvenu de Candragupta fondateur de l'empire maurya. Six siècles les séparent ce qui est amplement suffisant pour oublier. Ce nom n'est pas lié aux spéculations sur Rāma, le roi par excellence. Rāma appartient à la dynastie solaire et Kālidāsa s'en fait l'écho dans son *Raghuvaṃśa*, le poème qui fixe poétiquement et officiellement ces légendes et est par la suite le modèle des auteurs de cour. En revanche Candragupta signifie 'protégé par la lune'. Sur l'origine des dynasties lunaires et solaires, voir Scharfe 1989 : 93-4.
[85] Et de tous les hommes à mode de vie guerrier. À Wankaner (Gujarāt), l'inscription d'une stèle funéraire d'un guerrier rajput, dite 'pierre de héros' dit : « Le *raja* est allé au paradis avec cinq reines, deux concubines et trente-sept esclaves » (*Raja*, malgré l'étymologie, ne signifie pas roi d'un royaume : il désigne quelqu'un de condition guerrière). Dans ces conditions, on imagine le nombre des enfants et les possibles guerres de succession. L'histoire du *Rāmāyaṇa* est fondée sur les problèmes de succession entre les quatre fils des trois reines du roi défunt.
[86] San Shih, tr., *A Record of the Buddhist Countries by Fa-hsien*, Peking, 1957, p. 37-38. Passage cité par Kulke-Rothermund 1998 : 86 (ma traduction).
[87] Voir le résumé du cours « Les Guptas et le nationalisme indien » sur le site internet de G. Fussman. Évidemment ce modèle d'analyse historique rigoureuse fondée sur la seule prise en compte des faibles sources assurées et expliquées ne peut satisfaire les amateurs de fresques nationalistes ou de lyrisme touristique.
[88] Que dirait-on d'un « Art de Louis XIV » qui intégrerait l'art de l'Europe des 16e-18e siècles ? G. Fussman cite l'ouvrage de Joanna G. Williams, *The Art of Gupta India, Empire and Province*, Princeton 1982 déclarant « *Clearly the limits of this book are not those of the Gupta empire. Nor are we to expect direct Gupta patronage for the principal monuments.* » L'expression *Gupta India* est déjà bien ambiguë.
[89] Par exemple, Kulke-Rothermund titrent « The classical age of the Gupta » (1998 : 81). On nous a imposé un titre « L'Inde classique » (Angot 2001) en tant qu'Inde pré-islamique.
[90] L'exposition tenue au Grand Palais «L'art des Gupta » donne aux *Nouvelles de l'Inde*, n° 380, sept. 2008, revue de l'ambassade de l'Inde à Paris, l'occasion de présenter « L'Empire des Gupta ». Illustré des fresques d'Ajaṇṭā (qui étaient en dehors du territoire du royaume), l'article utilise la *praśasti* de Samudragupta au premier degré, etc. L'auteur suit le lyrisme national de Coomaraswamy : «Presque tout ce qui appartient à la conscience spirituelle commune à l'Asie est d'origine indienne et date de la période des Gupta. » Littérature, architecture, etc., tout est mis au compte de l'action directe de souverains. Bien que tout l'article raconte les guerres des empereurs, l'article conclut sur la prospérité de l'empire due à la paix qu'il connut pendant des siècles.
[91] Pulakeśin 'Aux cheveux hérissés' se fait aussi appeler Pulikeśin 'Aux cheveux de tigre' (*puli* est le nom du tigre dans les langues dravidiennes). Le tigre est souvent l'animal symbolique de ces dynasties guerrières. Tipu Sultan au 18e siècle, pourtant musulman, a fait sienne la charge symbolique attachée à cet animal qui au 20e siècle est devenu *the national animal of India*.

[92] De fait, ce fleuve a souvent servi de frontière entre les royaumes. Un peu arbitrairement, on peut dire qu'il forme la frontière entre les "royaumes du nord" et les "royaumes du sud". Ce découpage n'a en fait guère de pertinence car les souverains règnent plus sur des hommes que sur des territoires.

[93] On écrit aussi "Chandel(la)". Cf. Sisir Kumar Mitra, *Early Rulers of Khajuraho*, Motilal Banarsidass, 1977 et R.K. Dikshit, *Candellas of Jejhabhukti*, Abhinav Publications, 1976 (Jejhabhukti est l'un des anciens noms du Bundelkhand).

[94] Une inscription est lisible dans Kulke & Rothermund 1998 : 119-120. Elle est extraite de K.A. Nilakanta Sastri, « A Tamil Merchant Guild in Sumatra », *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land en Volkenkunde,* vol. 72, 1932, pp. 321-5.

[95] Voir Marinette Dambuyant, *Kauṭilya. L'Arthaśāstra. Le traité politique de l'Inde ancienne*. Extraits choisis et publiés avec une introduction. Paris : Marcel Rivière, 1971. Étude dans L. Renou, « Politique et économie dans l'Inde ancienne » (Renou 1978 : 185-198).

[96] Cette découverte fut célèbre et son auteur, Rudrapatnam Shamasastry, célébré. Prof. A. V. Narasimha Murthy, à propos du centenaire de cette découverte, rapporte que le roi de Mysore Krishna Raja Wadiyar IV, un protecteur des lettres sanskrites, fut questionné lors d'une visite en Allemagne par un responsable d'une université : « Votre Majesté, êtes-vous le Maharaja de Mysore où vit Dr Shamashastry qui a découvert l'Arthashastra? » De retour, il expliqua à son libraire : « À Mysore, Nous sommes le Maharaja et vous êtes mon sujet ; mais en Allemagne, vous êtes le maître et les gens vous connaissent de nom et de réputation. » (ma traduction)

[97] Arrien, *Indika*, XI.9 et XII.5 ; pp. 38-39 de l'édition de P. Chantraine. Cité par Fussman, op. cit., n. 112, p. 647.

[98] *Nāradadharmaśāstra* xviii.21 : *Yadeva kurute rājā tat pramāṇamiti sthitiḥ.*

[99] La *Rājataraṅgiṇī* achevée en 1148 est centrée sur l'histoire de deux rois du Kaśmir qui ont régné entre 1089 et 1128, à une époque de répit entre les entreprises pillardes et la conquête de l'Inde du nord par des princes musulmans. Cf. M. Aurel Stein, *Kalhaṇa's Rājataraṅgiṇī, A Chronicle of the Kings of Kaśmir*. Translated, with an introduction, commentary, and appendices, by M. A. Stein. Westminster : Archibald Constable and Company, Ltd., 1900 ; en français : Antoine Troyer, *Râdjataranginî Histoire des rois du Kachmîr*. Traduite et commentée. Paris : Imprimerie Royale, 2 vol., 1840 et Paris : Imprimerie Nationale, 1 vol., 1852.

[100] Sur les communications, voir Jean Deloche, « La circulation en Inde avant la révolution des transports. 1. La voie de terre.», EFEO, vol. CXXII.

[101] C'est ainsi que Kulke-Rothermund 1998 : 80 écrit à propos des empires śaka et kouchan (je traduis) : « Ils n'étaient pas centralisés comme l'avait été l'empire Maurya, mais étaient fondés sur la participation à grande échelle de dirigeants régionaux. Durant les siècles suivants, de nombreux empires de l'Inde ont suivi ce schéma organisationnel »

[102] C'est par un contresens que nous avons adopté le mot *jungle* (sanskrit *jaṅgala*) qui désigne originellement la forêt sèche pour noter la forêt tropicale dense et humide, envahie par les lianes, etc.

[103] Parmi les bonnes, nécessairement plurielles, analyses de la notion de *dharma*, voir Lingat 1967 : 17 sqq, Halbfass 1988 : 310-33, Biardeau 1981 et le volume collectif du *Journal of Indian Philosophy* 32, 2004.

[104] Pour le *Mūgapakka Jātaka* (538), voir notamment la traduction et les explications de Sarah Shaw, *The Jātakas, Birth Stories of the Bodhisatta*, Penguin Books India, 2006 : 179-221.

[105] Il est déposé au musée de Madras. De nombreux Bouddhas de Mathurā (Uttar Pradesh) sont des *cakravartin* où les aspects yogin, ascétique ou monastique du Bouddha sont écartés au profit d'une représentation souveraine. L'un d'eux est déposé au musée Guimet. La souveraineté religieuse ou spirituelle rejoint alors la souveraineté politique.

[106] Cela rappelle les constituants du royaume dont la liste est énoncée dans l'*Arthaśāstra* VIII.1.5 et *Manu* IX.295. La liste canonique de sept *prakṛti* 'éléments naturels' du royaume comprend le souverain (nommé *svāmin* 'maître, propriétaire', *rājan* est rare), les ministres et conseillers, le pays, la

ville fortifiée, le trésor, l'armée et les alliés. La liste exprime une hiérarchie et les dilemmes auxquels le roi est soumis.

[107] Voir l'article de G. Tarabout, « Au «royaume» des brahmanes, les guerriers sont rois : souveraineté, pouvoir et statut au Kérala", in *De la royauté à l'Etat. Anthropologie et histoire du politique dans le monde indien*, dir. J. Pouchepadass et H. Stern, Paris, EHESS (Purusārtha, n°13), pp. 75-122.

[108] La formule *devarāja* 'roi dieu' au Cambodge a longtemps été comprise comme l'expression de l'existence d'une monarchie sacrée. On revient dorénavant sur cette idée.

[109] Au 19e siècle et dans la première moitié du 20e, de grandes plumes n'hésitaient à écrire des ouvrages aux théories flamboyantes, mais dont la principale qualité n'était pas l'exactitude historique, philologique, etc. C'est en toute ignorance que K. Marx parlait du "mode de production asiatique". Les connaissances religieuses de M. Weber qui ignore le sanskrit et le pāli sont de seconde main dans son *Hinduismus und Buddhismus*, 1916 (trad. anglaise en 1958, française en 2003 par R. Lardinois et I. Kalinoswki).

[110] C'est, à mon avis, le défaut principal de l'excellent Scharfe 1989 de tenir pour acquises les allégations des textes sanskrits. Le réalisme idéologique de Kauṭilya n'est pas une preuve du caractère réel des constructions politiques décrites par l'auteur 'tortueux'. L'état de Kauṭilya est une utopie masquée par le cynisme de l'auteur. Si le titre (The state *in Indian Tradition*) dit pourtant bien qu'il ne s'agit pas d'une étude historique, la lecture laisse souvent entendre que dans les faits il en allait comme le dit la littérature.

[111] La seconde date correspond au sac de Delhi par les armées de Nadir Shah, souverain de Perse ; entre autres, il emporte le trône du paon qui était en quelque sorte le symbole de la puissance moghole. De fait l'empire n'est plus, même s'il se perpétue officiellement jusqu'en 1858 dirigé par des souverains fantoches.

[112] Son nom est diversement orthographié ; Elliot écrit Ziau Din Barni ; son *Tariki-I Firoz Shahi* est disponible dans *The History of India as told by its own Historians*, vol III, p. 93sqq. On peut le lire en ligne. L'auteur omet certains faits et gestes de M. Tuhluk ce que Firishta lui reproche ultérieurement. C'est la rançon d'écrire en direct, sous une menace que Barani était bien placé pour apprécier.

[113] L'ouvrage, rédigé en arabe, est traduit par Ed. Sachau en 1888. En français, Monteil 1996 a réalisé un choix judicieux avec des notes importantes.

[114] Sur Gesudaraz, voir Eaton 2005 : 33-58.

[115] La plus grande partie du *Tarikh i Farishta* est traduite en anglais par J. S. Scott (1794 : *History of Dekkan from the First Mahummedan Conquests*) puis par J. Briggs (1829 : *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*.). La traduction de Scott est disponible en ligne.

[116] À ne pas confondre avec son homonyme sultan de Delhi.

[117] S. Chandra 2007 : 145.

[118] Ce texte est établi en fonction de la traduction de Scott 1794 : 73.

[119] Le terme arabe *habshi*, traduit ici par abyssin désigne les hommes à la peau foncée d'origine africaine. Importés comme esclaves, certains s'émancipent, comme d'autres esclaves, et parviennent même dans le Deccan à acquérir un statut noble ; plusieurs sultanats furent fondés ou dirigés par ces "Abyssins", par exemple le sultanat de Jaunpur fondé en 1399.

[120] Lors de ce pèlerinage, on promène des statues de Kṛṣṇa, de son frère et de sa sœur sur trois chars gigantesques traînés par la foule. Une fois mis en branle, rien n'arrête plus ces chars, pas même le corps d'un pèlerin... Le mot Jagannath est à l'origine de l'anglais *juggernaut* qui désigne une poussée irrésistible, ou bien une conviction pour laquelle on est prêt à se sacrifier.

[121] Sur ce temple, d'une grande importance dans l'est et le centre de la péninsule, voir Eschmann, Kulke & Tripathi 2005.

[122] Traduction Cl. Markovits ; cité dans Boucheron 239.

[123] Voir Sewell 1962 : 268f.

[124] Alexander Greenlaw (1818-1870) est un officier britannique en poste à Madras en 1855-1856. En 1981, on a retrouvé 60 de ses clichés, les premières photographies d'un site alors largement ignoré. Contrairement à ce qu'on lit ici et là, ces photographies qui appartiennent à l'Alkazi Foundation for

the Arts, New Delhi ont bien été publiées notamment dans *Vijayanagara : Splendour in Ruins,* George Michell (éd.), 2008.

[125] Voir F. M. Miller, A. Vandome, J. MacBrewster, *Batlle of Talikota*, Alphascript Publishing, 2010.

[126] Selon Gaborieau 2007 : 57 l'expression date de 1939 ; quant à l'idée, elle est contemporaine. Dans Gaborieau, 2011, l'auteur suit la carrière de Abû l-A'lâ Maudûdî (1903-1973), celui qui a popularisé cette notion. L'auteur insiste sur le fait que cette idée est une innovation moderne. Même si elle a été mise en pratique en Iran et ailleurs, la notion d'état islamique ou musulman ne peut être confondue avec celle d'un état gouverné par des musulmans. En Asie du Sud, musulmans et hindous utilisent des notions modernes ou contemporaines, mais présentées comme "traditionnelles".

[127] Ma traduction. Le texte complet de cette lettre est disponible en ligne sur plusieurs sites via Google : Fathnama-i-Chittor.

[128] C'est le sens du mot *moghul* en anglais.

[129] Ignác Goldziher, Bernard Lewis, *Introduction to Islamic Theology and Law,* Princeton, 1981 : 261 (ma traduction).

[130] Le mot est employé aujourd'hui pour désigner un événement qui prend la forme d'un grand spectacle ; il est parfois péjoratif. Les obsèques de Sai Baba (27 avril 2011) ont donné lieu à un énorme *tamasha* suivi par des millions de spectateurs. En Europe, le mariage du couple princier anglais fut un vrai *tamasha*.

[131] Les Pathans ou Pashtouns, originaires de l'Afghanistan et du Pakistan actuel, sont comptés comme des Indiens à cette époque. Leur pays est dans l'empire d'Aśoka, etc. et ils interviennent régulièrement dans les affaires politiques de l'Inde du nord. Ils ont massivement émigré dans la plaine du Gange et sont restés, jusqu'à aujourd'hui, des guerriers. Ni les Britanniques, ni les Soviétiques, ni semble-t-il les Américains ne sont parvenus à les vaincre. Beaucoup de sultans de l'Inde dont on dit qu'ils sont des Afghans sont en fait des Pathans.

[132] Il est le père de Nikusiyar, éphémère empereur en 1719.

[133] C'est la matière même de l'ouvrage de James W. Laine, *Shivaji : Hindu King in Islamic India*, publié en 2003.

[134] Satish Chandra 2009 : 360. C'est autour de la personne de Śivājī qu'est née la notion d'hindouisme. Ce titre n'empêche pas le 'bon roi' de ravager et de piller les territoires peuplés d'hindous.

[135] Ce personnage oublié de l'histoire officielle, mais bien présent dans la conscience des habitants du Telangana, a fait récemment l'objet d'une bonne monographie par Eaton 2005 : 155-176.

[136] Voir Laine 1995 : 18.

[137] Sur Tukaram, à côté l'article « Toukârâm 1598? -1650? et la renaissance marathe » dans Filliozat 1994, lire le chapitre qui lui historiquement consacré dans Eaton 2005 : 129-154.

[138] On peut comparer cela avec la fin du règne de Louis XIV, exact contemporain d'Aurangzeb : le roi vieillissant n'a plus les moyens de sa politique expansionniste. En revanche, son pouvoir est territorialement assis, et le royaume subsiste ; on n'imagine pas en 1715 un duc ou un baron faire sécession. C'est précisément ce qui manque aux Moghols : ils n'ont pas de royaume et le pouvoir est toujours à prendre.

[139] Modave dans Deloche 2005 : 103, n. 2; Anquetil dans Deloche, Filliozat & Filliozat 1997 : 131-2.

[140] Gyanendra Pandey, *The Construction of Communalism in Colonial North India,* Delhi, Oxford University Press, 1990.

[141] Voir par exemple RS VIII.100.11. Le substantif *go* 'vache' est, avec *sarasvatī*, l'un des huit noms féminins de la parole dans l'*Amarakośa* I.6.1.

[142] Selon la journaliste Lakshmi Chaudhry (dans « Meat Is the New Black », *Open*, New Delhi, 21 nov. 2009), il y aurait quelque 300 millions de végétariens (*shakahari* en hindī) en Inde aujourd'hui, soit environ 27% de la population. Beaucoup d'observateurs notent que la classe dirigeante contemporaine veut imiter les habitudes alimentaires des Américains des années 1950.

[143] L'ouvrage a été réédité par HarperCollins, India en 2001 et est disponible en 2011.

[144] Art de l'œil, la peinture a fait l'objet de multiples ouvrages dont beaucoup de valeur. La meilleure étude historique me semble être l'ouvrage de Beach 1992 (avec d'autres livres de cet auteur). Dans le

domaine hindou, l'ouvrage magnifique de A. Okada (2011) donne un témoignage éclatant de la qualité de cet art. La lecture proprement historique de cette peinture demeure à réaliser, les études étant souvent limitées à une vision esthétique.

[145] La première utilisation du mot (écrit *Hindooism*) daterait de la période 1816-1829 dans des lettres de Rammohan Roy publiées en 1816-17. Le mot devient commun en anglais dans le second quart du 19e siècle sous des plumes britanniques. Voir D. N. Lorenzen, « Who invented Hinduism ?», p. 53-54 de Llewellyn 2005.

[146] Pour ces idées, voir par exemple Tmothy Fitzgerald, « Problemes with "religion" as a Category for Understanding Hinduism », dans Llewellyn 2005 : 171-201.

[147] G. Tarabout, « L'évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kérala (Inde du Sud) » dans *Renouveaux religieux en Asie*, dir. Catherine Clémentin-Ojha, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient, 1997 : 127-154 ; la citation est p. 127 ; j'ai supprimé une référence.

[148] « Avant de devenir bouddhiste, Gautama était hindou », disent des Indiens sans plaisanter. Cette idée de l'hindouisme présent projeté dans le passé ou cette conception d'un hindouisme éternel (un héritage des brahmanes ?) sont caractéristiques de l'hindouisme d'aujourd'hui.

[149] Par exemple, le recueil dû à J. E. Llewellyn (éd.) *Defining Hinduism. A Reader*, Londres : Equinox, 2005 (avec l'excellent article de W. Halbfass « The idea of the Veda and the identity of Hinduism ») disponible également dans le recueil *Tradition and Reflection*, *Explorations in Indian Thought*, Albany, SUNY Press, 1991. On en est donc au moment où la définition de l'hindouisme permet d'écrire une anthologie sur l'activité qui consiste à définir l'hindouisme.

[150] L'usage scientifique en France veut que le mot *jaina* ne prenne pas les marques de genre et de nombre. On écrit *les bouddhistes* et *les jaina*. Ici, nous avons adopté l'usage anglo-saxon qui dit sans problème *the Jainas*.

[151] L'opposition Grande Tradition / Petite Tradition est due à Robert Redfield (*Peasant Society and Culture*, 1956). Elle a été adoptée par son protégé Mc Kim Marriott qui, en Inde, voulait par là rendre compte de la différence qu'il constatait entre les textes sanskrits érudits ("The Great Tradition") et la religion pratiquée par les villageois ("The Little Tradition").

[152] Le titre de l'ouvrage (1996) est démarqué de « Why I am a Hindu », premier chapitre de *Hindu Dharma* (1950) de M. K. Gandhi et *Why I am not a Christian* de B. Russell (1927).

[153] Expression de Peter van der Veer dans Assayag 1999, un des meilleurs ouvrages sur la tradition en Inde et son utilisation dans les discours nationaux et scientifiques contemporains.

[154] Les deux volumes de Max Klimburg, *The Kafirs of the Hindu-Kush. Art and Society of Waigal and Ashkun Kafirs,* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999 constituent la somme récente la plus aboutie à cet égard.

[155] La présentation de L. Renou dans *L'Inde classique,* excellente mais un peu ancienne, peut être complétée par Jamison & Witzel, *Vedic Hinduism* (les auteurs s'expliquent sur ce titre curieux ; l'ouvrage est disponible en ligne) et par Witzel 1997.

[156] Voir Pandit 1993 pour le matériel mathématique dans le Veda.

[157] On a aussi continué à transmettre et à réciter dles textes védiques que l'on ne comprenait pas, mais dont on ressentait l'effet. Depuis les années 1970, des études diverses ont été consacrées à l'influence de la musique et du chant sur la physiologie; en France, cela va de A. Tomatis jusqu'à M. Niernhaussen (*Du premier cri au dernier souffle*, L'Archipel, 2011).

[158] Renou 1960 : 3. La phrase est à juste titre très souvent citée. On peut compléter par l'article de W. Halbfass « The Idea of the Veda and the Identity of Hinduism » (Halbfass 1991 : 1-22, republié dans Llewellyn 2005 : 16-29).

[159] Les noms grecs sont indianisés : Heliodoros et Dion sont devenus Heliodora et Diya; le roi *yona* 'grec' est Antialkidas, par ailleurs connu par son monnayage. Takhhasilā est Taxila. « Cette colonne-Garuḍa de Vāsudeva, le dieu des dieux / fut fait ici par Heliodora, le bhāgavata / fils de Diya, de Takhhasilā, / l'ambassadeur grec envoyé par le grand roi / Aṃtalikita au roi / Kāśiputra Bhāgabhadra, le Sauveur / qui prospère dans <sa> quatorzième année de règne. » Traduction d'après R. Salomon, *Indian Epigraphy*, p. 265-267.

[160] On ne dispose pas d'une chronologie sûre. Je suis la datation de J. Brockington, *The Sanskrit Epics*, Leiden : Brill, 1998 : 247.
[161] *Harivaṃśa*, chap. 47, vers 51; trad. A. Couture, *L'enfance de Kṛṣṇa*, Les Presses de l'Université Laval-Les Éditions du Cerf, Montréal-Paris, 1991.
[162] Kālanemi 'La roue du temps' est un de ces 'démons' que combat et tue Viṣṇu dans un combat céleste. Il s'incarne en Kaṃsa, l'ennemi de Kṛṣṇa qui le tue. On le rencontre dans le *Mahābhārata*, le *Rāmāyaṇa* et les Purāṇa.
[163] *Nārāyaṇīya Parvan du Mahābhārata. Un texte Pāñcarātra*. Traduction d'Anne-Marie Esnoul, Paris : Les Belles Lettres, 1979.
[164] Il est fort probable que les cultes dévotionnels aient précédé leur apparition littéraire. Les brahmanes, tout au long de leurs pérégrinations, ont nécessairement croisé ces cultes qui sont des adorations des dieux accompagnées d'offrandes : le fait est suffisamment attesté dans le monde entier.
[165] *Harivaṃsa* 30, 53. On s'interroge sur la transcendance de Dieu et sa présence dans le monde des formes. La phrase précédente dit : « Puisque c'est Dieu (Viṣṇu), le *puruṣa*, qui émet ainsi tous ces mondes éternels, comment a-t-il pu accéder à l'humanité ? »
[166] Pour une revue rapide de quatre des principaux savoirs des brahmanes (linguistique, mathématique, astrologie-astronomie et médecine), voir les chapitres 16-19 de Flood 2003. L'ouvrage est collectif et tous les chapitres ne se valent pas, mais l'ensemble est excellent, particulièrement les chapitres de M. Witzel (chap. 3, "Vedas and Upaniṣads) et A. Padoux (chap. 22 "Mantra").
[167] C'est le sens premier du mot *sāṃnyāsa* : l'homme rejette ses feux domestiques.
[168] Voir Kane (vol. II et V), Olivelle 1993 et Chojnacki 2001. Ce dernier ouvrage est précieux parce qu'il montre que cette théorie générale déborde le monde des hommes et vaut pour toute réalité : par exemple, B. Dagens expose en quoi la théorie des *āśrama* a été appliquée à la vie des temples.
[169] Exposé de la théorie des *yuga* dans Hulin 1985.
[170] Ce texte provient de la légende de Śunaḥśepa racontée lors du *rājasūya*, la consécration royale. Cette cérémonie fut sans doute un rite annuel par lequel le roi renouvelait la création ; puis elle a évolué pour devenir le rite védique de consécration royale. Voir J. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consécration*, 's-Gravenhage : Mouton & co, 1957 (Disputationes Rheno-Trajectinae II).
[171] Sur les différents ascètes, voir Hulin 1992 ; sur la gestion du système pileux, « Hair and Society. Social Significance of Hair in South Asian Traditions », dans Olivelle 2005 : 321-350.
[172] B. Dagens « Pierres et briques, âges de la vie, sexes et genres grammaticaux dans les traités d'architecture et textes apparentés », dans Chojnacki 2001 : 65-92.
[173] Le *Kulārṇavatantra* (vers 1400) en offre une autre version où *kaula* désigne une école tantrique : « secrètement kaula, extérieurement śaiva et vaiṣṇava parmi les hommes ». D. G. White en cite une version commune « extérieurement védique, śaiva à la maison, secrètement śakta ». Les deux versets sont cités dans Pinch 2006 : 194, n. 1. Ces expressions sont démarquées de celle valant pour Abhinavagupta. Elles attestent du caractère commun de cette attitude à partir du développement du tantrisme.
[174] *Bhagavad-Gītā* VII.7d : *sūtre maṇigaṇā iva*.
[175] S. Bh. Dasgupta, *Obscure religious cults*, Calcutta, Firma KLM 1962 est l'ouvrage séminal. Sur les *caryās*, voir Rupa Bhattacherjee, *Multivariant Levels of Interpretation of Selected Caryās*, 2000 (accessible en ligne) qui comprend aussi une bonne et courte bibliographie sur le tantrisme bengali.
[176] Plusieurs compilations en CD sont disponibles.
[177] Un des manuscrits sur feuille de palmes a été édité avec les photographies de chacune des feuilles et des agrandissements des illustrations : *Śrī Jayadeva's Gīta Govinda*, Platinum Jubilee Publications-2008, Orissa State Museum.
[178] L'article de Carol Salomon, « The Baûls songs » dans Lopez 1995, p. 187-208 fait une présentation courte et convaincante de la spiritualité baûl. L'essentiel est d'écouter leurs chants munis d'une traduction.

[179] De nombreuses histoires de l'Inde font comme si rien n'existait au sud après 1565 à part Hayder Ali, son fils, les Français et les Anglais. Or les communautés hindoues sont demeurées très vivantes après cette date.
[180] Elle est connue tardivement sous le nom de Jodhābai; ce nom, inconnu dans l'*Akbarnama*, la biographie d'Akbar, semble plutôt être celui de l'épouse rajpute de Jāhangīr. Le film "historique" *Jodhaa Akbar* de A. Gowariker (2008), par ailleurs auteur de *Lagaan* (2001), a propagé des légendes nées semble-t-il au 18e siècle. Comme toutes les productions historiques, le film a été très discuté : interdit dans plusieurs états indiens, le producteur a dû en appeler à la Cour Suprême. Le vrai nom de l'impératrice semble avoir été Mariam-uz-Zamani. Enterrée tout près de son mari, à Sikandra près d'Agra, une mosquée porte son nom à Lahore.
[181] Scandale des deux côtés : Akbar n'exige pas la conversion à l'islam de son épouse hindoue.
[182] Ces monuments d'une étrange beauté sont le sommet d'une technologie alors dépassée depuis longtemps : les observatoires optiques et la science de Kepler, Newton, etc. sont bien au-delà. Pour les instruments voir Sreeramula Rajeswara Sarma, *The Archaic and The Exotic. Studies in the History of Indian Astronomical Instruments.* Delhi : Manohar 2008.
[183] Gayatri Devi alias Ayesha, troisième épouse de Man Singh II, le dernier maharaja du Dhundar, est l'auteur de *The princess remembers.*
[184] Sur la grande place de Patan (Népal), où s'alignent des temples d'âge différent, plusieurs temples de Krishna ont été construits sous influence moghole par Siddhinarsingh Malla et Viṣṇu Malla. Le temple de Chyasim Deval Krishna, bâti par Viṣṇu Malla en 1723, est octogonal et est surmonté d'une coupole.
[185] Weinberger-Thomas 1996 est l'ouvrage remarquable sur la question; selon nous, c'est l'un des meilleurs pour comprendre en profondeur certains aspects particulièrement dramatiques de la culture brahmaniste et sa diffusion souterraine dans les milieux guerriers.
[186] Il s'agit du *jauhar*, une coutume rajpute, attestée à trois reprises à Chittor en dernier lieu en 1568 alors que la défaite n'était pas consommée, mais néanmoins certaine devant les forces d'Akbar.
[187] Wujastyk 2007 : 625-6.
[188] Le jésuite Nicholas Pimenta (lettre de décembre 1599) rapporte que Acyutappa, roi de Tanjore après 1580, en plus de soutenir l'effort de construction du temple de Viṣṇu à Śrīraṅgam « finança la construction d'églises chrétiennes à Tanjore et Tranquebar ». Références dans cité par Wujastyk, 621 et n. 1.
[189] Soutenir financièrement la communauté monastique et construire un temple ont toujours été appréciés en tant que moyens d'acquérir des mérites.
[190] Ces *gopura* sont des portes monumentales, de pierre à la base et en briques dans les étages; ils sont recouverts d'une forêt de sculptures en stuc peint de couleurs criardes caractéristiques de ces temples tamouls (on en voit à La Réunion, aux Antilles, etc. partout où les Tamouls se sont établis). On ne sait pas interpréter exactement la taille gigantesque de ces *gopura* : proclament-ils bien haut, face aux pouvoirs musulmans, la fierté d'être hindou comme on le dit parfois ?
[191] Ce mouvement de création ne faiblit pas aux 19e et 20e siècle, mais ces mouvements prennent alors une coloration politique de plus en marquée.
[192] Mallison 2001 : xv. Cette manière de réécrire l'histoire d'un saint est, dans une large mesure, celle que l'on observe à l'époque contemporaine : le saint est un homme politique du passé (Śivājī) ou du présent (Gandhi), voire un pays (le Maharastra, l'Inde). L'histoire ainsi conçue fait sens.
[193] Quoique pas tout à fait impossible. La longévité est le premier objectif des traités de médecine, mais Rāmānuja est un renonçant dont on n'attend pas un tel attachement au monde.
[194] Le fait a été fortement marqué par L. Dumont dans son *Homo hierarchicus*.
[195] Assayag 1992 : 246.
[196] Les analogies animales sont très représentatives de la condition féminine. Dans une nombreuse littérature, voir Assayag 1992 : 244sqq pour une étude contemporaine en situation et O'Flaherty 1980 pour l'étude de certains mythes brahmaniques.
[197] Bibliographie en ligne : http://home.infionline.net/ñddisse/mahadevi.html.

[198] Le ballet, quelle qu'en soit la qualité, fait de Akka une héroïne de la cause féministe universelle; ses chants traduits en anglais, accompagnés d'une guitare et dansés en fonction d'une chorégraphie new-yorkaise transforment profondément la nature.
[199] Ramanujan 1973. A. K. Ramanujan (1929-93), professeur à Chicago, fut lui-même un poète de qualité en anglais, kannara et telugu doublé d'un excellent anthropologue. L'ouvrage sensible contient les traductions des poèmes de quatre saints du vīraśaivisme.
[200] G.-J. Pinault, p. 124 de "Vierges sages du Veda" dans Chojnacki 2001 : 95-129.
[201] Esnoul 1966.
[202] Ce nombre d'années correspond dans le *Rāmāyaṇa* sanskrit à la durée de l'exil de Rāma dans la forêt ; certaines sources parlent de 12 ans. La communauté de śrīvaiṣṇavas tamoulisants au Karnataka est toujours là, huit siècles après son installation, fidèle à ses convictions et enseignant les textes de Rāmānuja ; les brahmanes sont les desservants du temple fondé par leur maître.
[203] Il existe pareillement des histoires de Śaṃkara, de Patañjali, toutes composées tardivement ; par exemple le *Patañjalicaritam* 'Vie de Patañjali' date du 17e siècle.
[204] Voir Lacombe 1937 (2e éd. 1966) et 1938. L'auteur est un fin connaisseur de Rāmānuja doublé d'un excellent écrivain. Sa sensibilité chrétienne lui permet d'être en phase avec le théisme de Rāmānuja.
[205] Pour une présentation simple de la nature des deux communautés, voir en ligne le site http://www.sanskrit.org/www/Ramanuja/Vadagalai.Tenakalai.html.
[206] D'après Ramanujan 1982.
[207] A. Padoux dans le c.r. de Schouten 1991.
[208] Titre d'un article de S. Jaisval in Habib 2010 : 71-101. La marginalité sociale et religieuse peut très bien trouver sa place dans les cultes les plus partagés.
[209] L'article de Jha 2007 visant à montrer la vanité des prétentions religieuses des nationalistes hindous contemporains a une dimension proprement politique. La liaison entre politique et histoire n'est pas à démontrer : l'analyse du passé construit le présent. Il n'empêche que l'article (et l'œuvre en général) sont celles d'un bon historien.
[210] Dans les *kumbhamela*, des pèlerinages fréquentés par des millions de pèlerins, un service d'ordre très musclé est présent pour organiser et encadrer les déplacements des groupes de pèlerins en transe. À une échelle plus modeste, cela s'observe aussi quotidiennement dans les grands temples du sud.
[211] Les arts martiaux (le *kalaripayatt*) continuent à être pratiqués au Kérala et connaissent même une certaine renaissance (le *kalaripayatt* fut interdit en 1804). Les Naga Baba forment une secte śivaïte de guerriers ascètes ; l'existence de l'état indien n'a pas atténué leur caractère vindicatif. Les Nihang, moines guerriers sikhs, sont organisés en un ordre militaire par Gobind Singh en 1699 au Panjab. Leurs derniers descendants semblent en voie de folklorisation touristico-culturelle. Voir « Les Nihangs, Derniers moines guerriers sikhs. » dans *Religions et Histoire*, n° 20, 2008. Partout où se maintient le bouddhisme, il est associé à la présence de moines guerriers, mais le cas de l'Inde est spécifique puisque le renouveau du bouddhisme y est récent, dû principalement à des facteurs socio-politiques.
[212] Un certain angélisme veut que le bouddhisme, religion de la compassion, ait fait régner la paix et l'amour là où il dominait. Il n'en est évidemment rien. Autant qu'on le sait, les royaumes à bouddhisme dominant ont une histoire aussi guerrière que les autres. Il suffit de se rappeler que le christianisme, religion d'amour universel, était la religion des rois de France. Le personnage de Saint Louis montre avec force la difficulté à être roi et chrétien.
[213] Bouillier 2008 offre un excellent exemple de l'histoire de la secte des Nāth Yogīs.
[214] Voir le destin du hindī et de l'anglais à l'époque contemporaine ci-dessous p. XXXX.
[215] Les textes en pāli ne sont pourtant pas nécessairement plus anciens et plus fidèles que les traductions sanskrites ou chinoises car elles ont été parfois largement interpolées. P. Demiéville a montré en 1924 que la version chinoise des *Questions de Milinda* était plus ancienne que la version pāli que nous connaissons aujourd'hui (dont le plus ancien manuscrit ne remonte pas avant 1495).

[216] Voir Sheldon Pollock, « The Death of Sanskrit », *Society for Comparative Study of Society and History*, 2001 : 392-426 (accessible en ligne). Contra : Sudipta Kaviraj, « The Sudden Death of Sanskrit Knowledge », *Journal of Indian Philosophy* 33, 2005 : 119-142.
[217] *Aṣṭadaśapurāṇāni rāmasya caritāni ca bhāṣāyāṃ mānavaḥ śrutvā rauravaṃ narakaṃ vrajet*. Cité dans Raghavan 1980 : 548, Jaisval 2010 : n. 107.
[218] Nous ne pouvons pas juger de la fidélité de la traduction, mais la traduction réalisée par Heifetz & Rao est excellente. L'ouvrage comprend aussi une intéressante introduction. V. Rao rapporte que son père chantait ces poèmes.
[219] Voir Wujastyk 2004 et 2007.
[220] Le nom sort des normes sanskrites. La légende veut qu'à la fin de sa vie, devenu ermite, il se soit livré à des austérités et notamment à l'immobilité au point où des fourmis auraient bâti autour de son corps un *valmīka* 'fourmilière'; son nom, 'l'homme à la fourmilière', en serait dérivé. C'est le type d'un mythe créé *ad hoc*. Il existe tout un faisceau de légendes sur ce personnage.
[221] En français, il existe trois traductions complètes ; la dernière publiée chez Gallimard (Pléiade) en 1999 comprend une introduction et des notes intéressantes de M. Biardeau. C'est elle qui est reprise dans Okada 2011.
[222] Il n'empêche que l'on constitue à le réciter sous sa forme sanskrite, les vers étant accompagnés d'une mélodie plus ou moins improvisée. Hasard ou non, je l'ai toujours entendu chanté par des femmes.
[223] La dimension divine prêtée à Rāma, sensible dans le premier chapitre du *Rāmāyaṇa* sanskrit, est une interpolation.
[224] *Devavāṇī nuhi iṭo laukika he kathā*; cité par Pollock 2006 : 428.
[225] Il n'y a presque rien qui soit traduit en français ; le manque d'intérêt que les jeunes générations indiennes manifestent pour ces littératures ne laisse rien présager de bon. La situation des textes rédigés en hindī est quelque peu différente. Kabīr a été traduit en français et en anglais par Ch. Vaudeville, qui fut son spécialiste international et a aussi signé plusieurs ouvrages étudiant la vie et l'œuvre du poète.
[226] Cette image provient du site internet "Conscience sans objet".
[227] Il existe une traduction française du *Rāmāyaṇa* khmer : *Le Râmâyana conté selon la tradition orale* de S. Demetrian, Albin Michel, 2006 « Spiritualités vivantes » semble une paraphrase par l'auteur du *Rāmāyaṇa* de Vālmīki. Il ne correspond pas à la traduction d'une récitation d'un *Rāmāyaṇa* populaire.
[228] De son vivant, on a considéré Tulsī-Dās comme une réincarnation de Vālmīki.
[229] En 2011, on joue à Paris "L'enlèvement de Sita-Variation javanaise sur le Ramayana-Opéra" (musée du Quai Branly) du cinéaste indonésien Garin Nugroho.
[230] Beaucoup des miniatures sont dans des collections privées. Le National Museum de Delhi en montre quelques magnifiques spécimen. La peinture murale, souvent difficile à voir, est bien reproduite dans Mira Seth, *Indian Painting. The Great Mural Tradition,* New York, Abrams, 2006. R. Hurel, *Miniatures & peintures indiennes* est un bon livre, précieux parce que les peintures (ce sont celles qui sont à la BNF) sont toutes décrites attentivement. Okada 2011 offre une galerie incomparable de miniatures.
[231] Okada 2011 est un sommet de l'édition indologique. Il s'agit de la traduction du *Rāmāyaṇa* sanskrit déjà publiée en 1999 à la Pléiade, mais sans les explications et les notes de M. Biardeau. L'ouvrage vaut principalement par la riche iconographie rassemblée et commentée par A. Okada.
[232] Alors que le christianisme au Kérala et l'église nestorienne s'étaient bien adaptés aux cultures qu'il rencontrait, la querelle des rites en Inde et en Chine témoigne de la difficulté historique du christianisme catholique à dépasser son cadre romain et européen : à partir de 1704, les bulles papales se succèdent pour condamner les "adaptations" aux rites locaux. Les missions protestantes ont aussi confondu les valeurs chrétiennes et les valeurs occidentales.
[233] Le cas est analysé par B. K. Smith, « How not to be a Hindu : the case of the Ramakrishna Mission », in *Religion and Law in Independent India,* éd. par R. D. Baird, Delhi : Manohar, 1993 : 332-350 et cité par M.-L. Reiniche en tête de son article « L'Hindouisme dans les dilemmes du présent »

dans un dossier consacré à l'Inde contemporaine de la revue *Historiens & Géographes*, n° 356, 1997 : 215.

[234] Pourtant Gautama, le Bouddha historique, n'est pas né en Inde, mais à Lumbini, Népal. L'indépendance du Népal, menacée économiquement, démographiquement et politiquement par son puissant voisin, l'est aussi religieusement.

[235] Cette idée, très répandue, y compris chez les non chrétiens, est la thèse centrale de Holger Kersten, *Jesus Lived in India : His Unknown Life Before and After the Crucifixion*, Element Book, 1994, un livre que l'on voit partout en Inde, y compris dans les librairies des hôtels pour Occidentaux.

[236] Bonne description dans Assayag 2001 : 207 sqq.

[237] Son travail et sa renommée en Inde lui valurent le nom sanskritisé de Moks Mular 'Origine de la libération'.

[238] Rāmakrishna s'est fait expliquer les textes de l'islam et du christianisme (dont il avait adopté les valeurs de charité universelle). Pour autant, il est resté un ascète hindou : il n'écrit pas, n'étudie pas dans les livres : il profite de ses rencontres pour questionner ses visiteurs. C'est à lui que l'Occident attribue l'idée de tolérance. Vivekānanda, son disciple et successeur, crée et organise la Rāmakrishna Mission, sorte d'institution védāntique chargée de diffuser le Vedānta śaṃkarien en l'adaptant aux besoins contemporains.

[239] L'hindouisme tolérant est un mythe. Voir l'excellent et fondamental article de Dwijendra Narayan Jha (disponible en ligne) « Looking for a Hindu Identity » qui date de 2006 et dont une mouture a été publiée (Jha 2009).

[240] Je suppose qu'il s'agit des ordres créés par Śaṃkara. Le Śaṃkara réel ayant vécu aux 8e et 9e siècles étant décidément trop jeune, on a inventé le mythe d'un *ādiśaṃkara* 'Śaṃkara premier', qui aurait vécu avant Mahomet, le Christ et le Bouddha : il était impensable que l'advaitavedānta soit inventé en dernier. C'est pourtant la vérité historique.

[241] « It fills my heart with joy unspeakable to rise in response to the warm and cordial welcome which you have given us. I thank you in the name of the most ancient order of monks in the world. I thank you in the name of the mother of religions, and I thank you in the name of millions and millions of Hindu people of all classes and sects. »

[242] Angot 2008 montre l'absence des postures dans le *Yoga-Sūtra*, leur présence dans les textes ultérieurs et leur augmentation exponentielle dans les ouvrages modernes et surtout contemporains. L'ouvrage de Mark Singleton explique la gestation du yoga postural qui doit peu au yoga indien ancien et beaucoup à l'inventivité de tous les enseignants de yoga dont certains sont indiens.

[243] On oublie souvent que la rancœur de Gandhi, avocat en Afrique du Sud, provient de ne pas avoir été reconnu comme l'égal des Blancs. Il n'a pas d'abord milité pour l'égalité des droits de tous, ni même de tous les Indiens, mais pour l'égalité des droits de sa communauté indienne cultivée.

[244] Les adeptes utilisent le terme *sampraday*, modernisation du skr. *saṃpradāya*. Le mot *community* 'communauté' fait partie de ces termes importés et acceptés en Inde à l'époque coloniale. Le pays est constamment secoué, ouvertement ou couvertement, par une "guerre des étiquettes" (Assayag 2001 : 309). *Community* est un bon ersatz de *caste*.

[245] Extrait d'une brochure de promotion intitulée *BAPS North America*, éditée en 2007.

[246] Sur la communauté Swaminarayan aux USA, voir Williams 2004 ; au Gujarāt, Mallison 1974. Depuis la publication de cet article, la vocation internationale de la secte/communauté s'est renforcée ; en 1974 le mot *secte* n'avait pas encore pris en français le caractère fortement dépréciatif qu'il a acquis depuis). De nombreux articles de H. Tambs-Lyche sont consacrés à la secte Svāminarayan, notamment Tambs-Lyche 2000, 2002. En 2011, Svāminarayan a des temples en Australie, Canada, Émirats Arabes Unis (Dubaï), États-Unis, Grande-Bretagne, Inde, Kenya, Maurice, Oman, Nlle Zélande, Pakistan, Suède et Tanzanie.

[247] À côté de la littérature du *sampraday* lui-même (dont l'intéressant ouvrage de Sādhu Vivekjivandas, *Hinduism, An Introduction* (2 vol.), Ahmedabad, 2010), on peut lire son histoire dans Burman 2005 : 17-19. L'article « Swaminarayan » de Wikipedia est assez bien informé.

[248] Le temple d'Atlanta est construit avec des pierres grises de Turquie, du marbre blanc d'Italie et la pierre rose de Jaipur. Chaque bloc a été envoyé en Inde, sculpté et expédié aux USA où le temple a

été monté en 17 mois comme un gigantesque légo. Le polissage a été réalisé sur place par les dévots. La majeure partie est en marbre blanc, à l'imitation des temples jainas du Gujarāt. Les sites internet de ces temples montrent l'ambiguïté de la secte aujourd'hui : elle hésite en l'universalité des valeurs et l'enracinement indien : « The most powerful experience of Indian Culture » proclame le site de l'Akshar Dham de Delhi.

[249] La base sociologique d'une religion est toujours un sujet qui fâche. L'article de Makrand Mehta (en gujarāti, 1986) et celui de David Hardiman ont évidemment suscité la colère des adeptes gujarāti. Il s'en est suivi un procès, pour offense aux sentiments religieux, jugé à la Haute Cour du Gujarāt.

[250] Voir Raphaël Voix, « Une utopie en pays bengali : de l'idéologie sectaire hindoue à l'édification d'une alternative communautaire », dans Clémentin-Ojha 2011 : 165-188.

[251] Voir Mark Singleton, *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford University Press. L'historienne et historienne des sciences Meera Nanda enseignant à Mohali (Panjab) a publié dans *Open* (15-21 fév. 2011, Vol. 02, n° 46) « Yoga. Not as old or Hindu as you think », un excellent article dont le *Courrier International* n° 1067 (14-20 avr. 2011) sous le titre « À qui appartient le yoga? » a traduit et publié des extraits. En tant qu'éditeur et traducteur du *Yoga-Sūtra* de Patañjali et historien du yoga (Angot 2007), je souscris dans l'ensemble à ces analyses. Pour les thèses du HAF, voir le site du Washington Post (oct-nov 2010).

[252] « The Fine Art of Forgery in India », Colas & Gerschheimer 2009 : 107-34.

[253] Il s'agit du verset de la *Ṛgveda* X.18.7d.

[254] L'expression « invention de la tradition » est le titre d'un ouvrage célèbre édité par E. Hobsbawn & T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, CUP, 1983.

[255] Il y a des temples hindous, souvent tamouls, en France : outre ceux de La Réunion et des Antilles, celui de Vinayaga Perouman Koil à Rillieux-la-Pape (69140) est un temple tamoul.

[256] L'expression complète (ma traduction) provient d'un dépliant présentant le Shri Swaminarayan Mandir d'Atlanta (USA). « *A Mandir is a Hindu place of worship* ».

[257] Ou de la Vierge Marie, du Christ, d'un symbole musulman (la main de Fatima, etc.). Lorsque dans un bus, le chauffeur et l'aide-chauffeur n'ont pas la même religion, on voit des figures des diverses religions alignées devant le pare-brise.

[258] Cette communauté centrée au Gujarāt où Svami Narayanan (1781-1830) a enseigné a ensuite suivi les aléas de l'émigration indienne. Le fondateur et ses cinq successeurs ont fait construire de nombreux temples dont le grand complexe Akshar Dham de Delhi inauguré en 2005 et plusieurs grands temples aux États-Unis, notamment à Chicago et Atlanta. Un autre grand temple est en projet à Los Angeles.

[259] C'est une forme locale d'un mythe connu par ailleurs dans les Purāṇa : Jamadagni maudit puis veut faire décapiter son épouse adultère (en pensée seulement!). Parmi ses fils, seul Paraśurāma 'Rāma à la hache' accepte cette tâche ; tandis que Jamadagni le coléreux maudit les fils récalcitrants, il accorde deux vœux à Paraśurāma l'exécuteur ; le bon fils lève la malédiction sur ses frères et recapite sa mère.

[260] Osella 2003 : 237. Ce pèlerinage passionnant a fait depuis les travaux de P. et C. Osella l'objet d'autres études, telles que *Sabarimala* de L. M. Tennoe, M. T. Henssonow & S. F. Surhone (2010) et *Sarabimala Stampede* de F. P. Miller, Agnes F. Vandome and John McBrewster (2011). Les limites (âge, sexe, vêtements, etc.) sont l'objet de vérifications de la part des autorités.

[261] Voir J. Assayag, *Au confluent de deux rivières : musulmans et hindous dans le sud de l'Inde.* (Assayag 1995).

[262] Voir Cekner 1995. Les *śaṃkārācārya* sont souvent en procès, pour des raisons de légitimité, de prestige, d'argent. Les querelles touchent aussi les disciples qui revendiquent à leur profit l'héritage du maître. La succession des grands maîtres provoque souvent des conflits internes, voire des scissions. C'est ainsi qu'après la disparition de Śrī Aurobindo (1950) et de Mère (1973), deux institutions rivales se sont créées (Auroville et l'Āśram).

[263] Titre d'un recueil d'articles consacrés aux relations entre religion et économie dans le monde indien (Lachaier & Clémentin-Ojha 2008).
[264] V. Dalmia dans *The Nationalization of Hindu Traditions* (Dalmia 1997) montre très bien malgré quelques faiblesses (notées par ex. dans le c.r. de J. Assayag, *L'Homme*, 1998, vol. 38, p. 299-302). L'ouvrage fait le bilan convaincant de l'élaboration de l'hindouisme, une création, une invention moderne. La croyance en l'ancienneté de l'hindouisme fait partie de cette invention.
[265] L'Ayyavazhi est connu pour sa condamnation des discriminations dues aux castes.
[266] *Looking for a Hindu Identity*. Cet article, disponible en ligne sous sa forme complète, est publié dans Habib 2007 : 210-37 sous forme réduite et policée. Irfan Habib et Dwijendra Narayan Jha sont des historiens bien connus. L'article prend place dans un débat politique contemporain portant sur la 'Hindu identity', l'identité nationale et la place de la religion dans la définition de l'Inde contemporaine. L'ouvrage est remarquable.
[267] Parmi les nombreuses références possibles, je prends un ouvrage qui sans être érudit n'est pourtant pas populaire : *Sanātana-Dharma An Advanced Text-book of Hindu Religion and Ethics*, The Theosophical Publishing House, Adyar 1940. Il s'agit de la troisième impression (1974). Ce livre est dégagé des combats politiques du BJP et exprime une conscience assez partagée de la manière dont les hindous cultivés considèrent l'hindouisme. Plus dirigé vers l'extérieur est l'ouvrage de Vivek Jinandas, *Hinduism, An Introduction*, 2010.
[268] *Sanātanadharma* est le nom officialisé de l'hindouisme depuis le 19e siècle. L'expression se trouve en premier dans le Dhammapada bouddhique : *esa dhamma sanātano* (*Dhammapada*, I.5). Le *Mahābhārata* et surtout le *Code de Manou* emploient l'expression, mais sans l'appliquer à une religion, ni même toujours aux " coutumes des pays, castes et familles ", ce qui semble le sens le plus général.
[269] À l'époque moderne, la liaison entre *hindu*, *India* et *sindhu* est oubliée. Au milieu du 18e siècle certains imaginent une dérivation à partir du mot sanskrit *indu* 'lune' ce qui justifierait les origines fabuleuses des Indiens. D'autres dérivent le mot de l'hébreu. En 1776, N. B. Halhed suggère que la dérivation à partir de *sindhu* est la bonne. Voir Lorenzen p. 77 n. 5 dans Llewellyn 2005.
[270] Smith 1989 : 13-14 (ma traduction) ; le passage est cité par D. Jha. L'auteur nomme hindouisme le brahmanisme sous toutes ses formes ainsi que ce que nous nommons hindouisme.
[271] Renou 1960 : 2. Cet article fait partie du petit nombre qu'il est indispensable de bien connaître. Il a été rédigé par un excellentissime connaisseur et amoureux du Veda. Dans le même article, p. 11 on lit aussi cette phrase remarquable : « Il est aussi facile dans l'Inde de constater des prolongements que malaisé d'assister à des ruptures. » (p. 11).
[272] Tout en pratiquant une autre religion, les brahmanes (et seulement eux jusqu'au 20e siècle) continuent à réciter un Veda. C'est quand, entre 1870 et 1900, ils perdent leur autorité statutaire que le Veda, dorénavant traduit en anglais, etc. devient accessible à tous et que cette référence au Veda devient un thème de l'hindouisme nationaliste. Dans l'Inde contemporaine, le mot °veda est aussi utilisé en dehors de toute référence à un texte. On parle de " vedic architecture " alors que le Veda ne connaît aucune architecture. On peut multiplier les exemples de cet ordre.
[273] *Traiguṇyaviṣayā vedā nistraiguṇyo bhavārjuna*. *Bhagavadgītā* II.45.
[274] Alagar est le type même du dieu de caste. Son grand temple est à Alagarkoiyl (près de Madurai) et il est la divinité familiale de la majorité des Pallar. Dans une théologie discutée, il est un avatar de Viṣṇu, frère de Mīnākṣī (la Déesse de Madurai), celle que Sundareśvara 'le Beau Seigneur', une forme de Śiva, rejoint chaque nuit ce qui donne lieu à la cérémonie du soir. Sur les mythes de Alagar, voir Dumont 1957 : 265.
[275] Deliège 1999 : 155. Gandhi en "anglo-hindī" dit la même chose : *Rām and Raḥīm ek hai*! « Rām (i.e. Viṣṇu) et Raḥīm (i.e. Allah) sont Un ». En son temps Gandhi ne rencontre pas beaucoup de succès avec ce slogan.
[276] Nietzsche : *ebenso wie der starke Glaube nur seine Stärke, nicht die Wahrheit des Geglaubten beweist* "Tout comme la croyance forte ne prouve que sa force, non la vérité de ce que l'on croit » (*Humain, Trop humain*, I.15).

[277] Il semble que les ouvrages de L. Tilak, écrits en marathi, n'aient pas été traduits en français. En anglais, on peut lire *I Follow After : An Autobiography*. L'ouvrage est aussi disponible en allemand : *Ein Brahmane wird Christ. Die Geschichte des Narayan Waman Tilak und seiner Frau Lakshmibai*.

[278] Les musulmans n'étaient pas en reste ; sentant menacé le rôle dominant qui leur permettait de subsister en tant que minorité, certains ont essayé de fortifier la conscience religieuse des castes musulmanes pour fonder une communauté musulmane ; voir Jamous pour les Méos et généralement Clémentin-Ojha & Gaborieau 1994.

[279] Voir V. Bouillier « La violence des non-violents en Inde », in Vidal, Tarabout & Meyer 1993 : 227sqq. et Pinch 2006.

[280] *Le monastère de la félicité*, traduit du bengali par F. Bhattacharya, a été publié par les Publications Orientalistes de France en 1985. En plus de son importance historique, l'original et la traduction ont une grande qualité littéraire. La traductrice a aussi traduit *Kapalkundala Celle qui portait des crânes en boucles d'oreilles* (Gallimard 2005). Bhattacharya 2010 comprend une excellente monographie sur B. C. Chatterji.

[281] Voir ci-dessous le chapitre consacré au développement du nationalisme hindou. Le chapitre « L'ermitage » de Assayag 2001 : 221-57 constitue une bonne introduction à la notion. La dimension politique et violente du nationalisme religieux hindou au 19e siècle annonce les développements récents du nationalisme hindou ; c'est là qu'est née la partition des Indes. La violence des sectes et des sādhus précède la colonisation ; voir Pinch in Ludden, Basu & Subrahmanyam 1996 (particulièrement l'article de S. Subrahmanyam) et Jha 2009.

[282] Voir W.R. Pinch « Soldier Monks and Militant Sadhus » dans Ludden 1996 : 140-161.

[283] Voir Christophe Jaffrelot, *Les nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.

[284] Voir la revue de presse dans la revue Vehelka, accessible en ligne.

[285] Ch. Jaffrelot, « La Vishva Hindu Parishad. Structures et stratégies », in *Les ruses du salut Religion et politiques dans le monde indien.* Collection Puruṣārtha, n° 17, Paris, EHESS, 1995.

[286] Pour la *Caraka-Saṃhitā*, voir Angot 2011 : 130sqq « Les origines controversées de l'Āyurveda ».

[287] Manu V.56 : *Na māṃsabhakṣaṇe doṣo na madye na ca maithune / pravṛttireṣā bhūtānāṃ nivṛttistu mahāphalā*.

[288] Pour la sanskritisation, voir ci-dessous « Les sociétés ».

[289] « She was the giver of plenty ! Not only did she give milk, but she also made agriculture possible. The cow is a poem of pity. One reads pity in the gentle animal. She is the mother to millions of Indian mankind. protection of the cow means protection of the whole dumb creation of God » in M. K. Gandhi, « Why I am a Hindu », in *Hindu Dharma*, p. 12. Le livre peut partiellement être consulté via Google.

[290] Il faut toujours rappeler que nous ne savons rien de ce que fait et pense la majorité des populations. Comment Thomas d'Aquin pense le monde animal dans sa *Somme Théologique* n'a pas grand chose à voir avec les manières des paysans qui représentent quelque 90% de la population. Et les clercs du Moyen-âge ou de la Renaissance n'ont pas le monopole de la parole.

[291] A. Loiseleur-Deslongchamps, *Manava-Dharma Sastra Lois de Manou*, XII.53 et 56-57 (réédition 1978, Paris : Éditions d'aujourd'hui). Le traducteur introduit *de l'or* en fonction du commentaire.

[292] C'est aussi dans ce parc que se sont les grottes de Kañheri, un des plus vastes et anciens ensembles monastiques bouddhiques du pays.

[293] C'est une formule extraite du titre de Balbir & Pinault 2009, un excellent ouvrage collectif dédié à ce sujet. Sur la vache en particulier et les mythes anciens et surtout modernes dont elle est l'objet, voir Jha 2002.

[294] Le marwari a failli disparaître : les Anglais lui préfèrent d'autres chevaux et tentent d'éliminer la race. Depuis 1995, des sociétés privées se sont constituées et ont la garde de la race marwarie. En 1999, Francesca Kelly et le descendant d'un maharaja, Raghuvendra Singh Dundlod, fondent l'*Indigenous Horse Society of India* (dont la *Marwari Horse Society* fait partie). Un cheval marwari, Dilraj 'roi de lumière' ou 'roi du cœur', a intégré la musée vivant du cheval à Chantilly. Seul marwari en Europe, malade, il est maintenant au pré en Angleterre (voir « Dilraj, premier Marwari en France »,

dans *R&B Presse*, 3 aout 2006). D'autres seraient visibles depuis peu à Barcelone. Sinon c'est au Rajasthan qu'on peut voir des marwaris. Merci à Sophie Bienaimé, directrice du musée du cheval à Chantilly pour tous ces renseignements et bien d'autres. Un marwari, réputé avoir sauvé son maître avant de mourir, est statufié à Udaipur (Rajasthan).

[295] Les extrémistes n'ont pas le monopole du nationalisme. En France, G. Clémenceau et R. Poincaré ne sont pas moins nationalistes que P. Déroulède ou Ch. Maurras.

[296] Voir Biardeau 1981 : 142-156 et Biardeau 1981a.

[297] Cela n'empêche pas les Indiens de rêver de l'Amérique et du mode de vie américain. Les centaines de milliers d'Indo-Américains alimentent ce rêve de leur réussite matérielle qui impressionne les Indiens du pays. Les États-Unis et le monde anglo-saxon (particulièrement la Grande-Bretagne et l'Australie) sont la patrie d'une Inde propre, riche, bien-pensante, anglophone, etc. Semble-t-il, ces Américains, Britanniques, etc. d'origine indienne sont loin de vouloir revenir en Inde ou au Pakistan qu'ils jugent sales, corrompus, agités, pauvres, culturellement arriérés ; le gouvernement indien a récemment tenté d'exploiter leur sentiment de culpabilité.

[298] Ce temple national (qui n'est pas un temple officiel de l'Union Indienne) bâti sur fonds privés par la Vishva Hindu Parishad 'Assemblée de tous les hindous' est un immeuble gris, en béton, de huit étages, passablement laid. Le chromo représentant la Déesse-carte est secondaire par rapport à la statue de Bharat Mata (disponible sur Google photos), mais cette dernière est moins parlante au lecteur Occidental.

[299] Le pommier-rose, alias Eugenia Jambola. C'est un arbre présent dans toute l'Asie du Sud et du Sud-Est. L'emploi le plus ancien de *jambūdvīpa* semble être celui de l'inscription d'Aśoka sur rocher à Brahmagiri (Karnataka). Jules Bloch traduit un passage difficile : « Or dans l'Inde, les dieux (ou 'les hommes') qui n'étaient pas mêlés à cette époque (ou 'auparavant') aux hommes (ou 'aux dieux') sont maintenant mêlés. » ; "dans l'Inde" rend *jaṃbudipassi* ce qui est une traduction complaisante.

[300] F. Delumeau remarque que nos contemporains ont du mal à prononcer les mots en question ; quant à en connaître le contenu exact... Si l'on ne s'égorge pas au non des doctrines et de la vérité, dans les pays indiens il y a d'autres raisons de s'égorger. L'absence de guerres doctrinales nous fait croire en l'absence de guerre. Or c'est le devoir des rois de se battre : la guerre est conçue comme une activité naturelle, non comme une calamité. Le but de la saine politique promue par l'*Arthaśāstra* de Kauṭilya est la conquête militaire : la paix est un simple temps de préparation ou le temps des faibles.

[301] *Varṇāśrama*, i.e. *varṇa* 'les [quatre] classes sociales' et *āśrama* 'les [quatre] stades de vie' définis dans le *Code de Manu*. On ne connaît aucune société, brahmanique ou non brahmanique, qui ait fonctionné selon ces critères. Aux 19e et 20e siècles, on a fait de cette expression une définition de la société idéale de l'hindouisme. P. 125 du même ouvrage, Gandhi constate que le « varnashrama des Śāstra n'existe pas aujourd'hui ».

[302] Gandhi emploie le terme *Scriptures* qui désigne les Saintes Écritures, c'est-à-dire la Bible. Il ignore le fait que les Vedas ne sont pas un fait d'écriture, mais un fait de parole. Le religieusement correct de cette époque dissocie oralité et érudition : une religion sérieuse et respectable se doit d'avoir des *Scriptures*.

[303] « Why I am a Hindu » in *Hindu Dharma* p. 11-12 (ma traduction ; j'ai conservé l'orthographe originelle.)

[304] P. 125 il déclare : « Rien dans les *Śāstra* qui est manifestement contraire aux vérités et valeurs morales universelles ne doit subsister ». Les Śāstra sont des traités de *dharma*, au premier chef le *Mānavadharmaśāstra* alias les *Lois de Manou* selon le titre donné en 1830 par son traducteur A. Loiseleur Deslongchamps.

[305] Le mot tibétain *lama* est la traduction du sanskrit *guru*. Beaucoup des textes tibétains originels sont des traductions du sanskrit. Celui-ci ne fut donc pas adopté comme langue sacrée par les Tibétains. On est généralement peu sensible, dans le bouddhisme, à la lettre et à la force des sons.

[306] Le "pays d'origine" du bouddhisme n'est pas l'Inde, mais la plaine orientale du Gange, le Magadha. César n'est pas né en Italie, ni Vercingétorix en France.

[307] Voir Fussman 1994 pour le Gandhāra et les régions environnantes.

[308] Au Moyen Âge, la passion du Christ est peinte dans une Jérusalem qui a l'allure d'une ville flamande ou italienne du 14e siècle tandis que soldats romains et peintures portent des tenues faiblement démarquées de ce temps.

[309]Les trois ouvrages de Bareau 1963, 70 et 71 demeurent la référence malgré leur relative ancienneté.

[310] Le pippal actuel a été planté au 19e siècle à côté du *vajrāsana* 'siège du diamant', le lieu où était assis Gautama. L'arbre original aurait été arraché par Aśoka avant sa conversion.

[311] Les recherches les plus récentes sur l'enseignement original du Bouddha au Magadha sont dans Bronkhorst 2009 : 1-60.

[312] Outre Bareau 1995, voir J. Bronkhorst, « Hendrik Kern and the body of the Buddha», in *Asiatische Studien / Études asiatiques* 63 (1), 2009 : 7-27.

[313] La disparition au Gandhāra est rapide : vers le 3e siècle EC, le pays est couvert de monastères. En 631, quand Xuanzang passe par le Gandhāra (avant les conquêtes des musulmans), tous les monastères sont vides. Dans les oasis de l'Asie centrale, l'arrivée de l'islam précipite le déclin : si le bouddhisme est encore vivace en 630 à Termez (actuel Ouzbekistan), la ville est rattachée au califat en 704 et le bouddhisme disparaît alors.

[314] Le *mṛgadāva* est plutôt le 'parc aux daims' ou 'aux antilopes' que le 'parc aux gazelles', mais l'expression est acquise en français. Le *mṛga* est le nom générique de l'animal sauvage et s'oppose à *paśu* 'animal domestique' sacrifiable. Le yoga du Bouddha ne se pratique pas dans le monde policé, mais dans les solitudes de l'*araṇya*, le 'désert' humain, c'est-à-dire le monde sauvage. Les ascètes sont souvent assis sur une peau de *mṛga* qui rappelle l'association entre yoga, solitude et monde sauvage. C'est aussi le cas de Śiva, le *mahāyogin* 'grand yogin'.

[315] *Mahavagga*, 1.6.19qq cité dans Silburn 1997 : 37.

[316] Bouddha n'est pas le nom personnel de Gautama, mais une épithète qu'on lui a attribuée après son expérience de *bodhi*. Le terme *bodhi* est couramment rendu par 'éveil', parfois 'illumination'. A. Foucher traduisait par 'clairvoyance', ce qui semble finalement le meilleur mot.

[317] Verpoorten 2010 dont l'ouvrage est consacré au problème du *karman* 'action' dans le bouddhisme originel, savant et populaire.

[318] « Je prends refuge dans le Bouddha. Je prends refuge dans le *dharma*. Je prends refuge dans le *saṃgha* 'la communauté' » Dans cette formule, le nouveau moine énumère le *triratna* 'les trois joyaux' (*buddha, dharma, saṃgha*) de sa nouvelle vie.

[319] C'est notamment la thèse (bien) défendue par Bronkhorst 2007, mais elle ne fait pas l'unanimité des érudits. Quant aux fidèles, ils se fondent sur des textes tardivement écrits qui narrent la rencontre du Bouddha avec des brahmanes.

[320] M. Biardeau a insisté sur la rivalité économique. Celle-ci n'est pas sûre car plus tard on voit presque tous les souverains favoriser *toutes* les religions de leur royaume. Même les sultans ont parfois, après les premières exactions, concouru financièrement à la construction de temples.

[321] À époque ancienne, pendant le premier millénaire, on ne connaît les débats qu'à l'intérieur du monde sanskritophone : cela concerne les brahmanistes, bouddhistes et jainas ; chrétiens, juifs, parsis, musulmans et tous les autres ne participent pas à ces débats. Ils ont leurs propres discussions théologiques, juridiques etc.

[322] « Comment le Buddha est à la fois brâhmane et roi », Nolot 1995 : 184. Milinda est la forme indianisée de Ménandre, un roi de nom grec, dont l'historicité est assurée. Mais l'ouvrage met en scène des prototypes et non des personnages historiques, comme si on imaginait un 'Dialogue de Louis XIV et de Descartes' parce que l'un est le prototype du roi et l'autre du philosophe, et qu'ils ont vécu dans le même siècle. Il n'est pas impossible pour autant que le Ménandre historique (vers 166-150 AEC) se soit converti au bouddhisme. Plutarque rapporte qu'après sa mort, ses cendres furent distribuées dans toutes les villes de son royaume où l'on construisit des monuments pour les abriter : c'est typiquement une coutume du bouddhisme. L'ouvrage est disponible en plusieurs versions (pāli et chinois) et l'on présume que l'original, aujourd'hui perdu, était en *gāndhārī* écrit en *kharoṣṭhī*.

[323] Bareau 1995 : 405-443. L'article date de 1975. Le passage cité est p. 406. Sur les funérailles en milieu magadhien, voir Bronkhorst 2007 : 55.
[324] Le témoignage de cette animosité est souvent relevé ; ainsi R. Thapar 1992 (2010 : 65).
[325] Il n'y a pas à supposer que ce "renoncement aux devoirs" suppose la connaissance des quatre *puruṣārtha* brahmaniques. Les moines de la Chartreuse ou les moines athonites de "la Sainte Montagne" renoncent tout à fait clairement au monde sans avoir à connaître des *puruṣārtha*.
[326] L'opposition entre le brahmanisme, religion d'une extrême minorité, et le bouddhisme, religion populaire est en partie factice. Le fait est que, à côté du bouddhisme savant, on connaît aussi le contenu littéraire du bouddhisme populaire alors que le brahmanisme populaire soit n'a pas existé, soit nous est demeuré inconnu. On ne peut considérer le *Mahābhārata* ou le *Rāmāyaṇa* sanskrits comme étant 'populaires' : ils étaient destinés au roi, à sa cour, même si les bardes ont par ailleurs pu en réciter des versions en langues vernaculaires.
[327] Voir O. von Hinüber, « The vocabulary of Buddhist Sanskrit : Problems and perspectives », *Proceedings of the British Academy*, 2002, p. 151-164.
[328] En français : *Choix de Jataka : extraits des Vies antérieures du Bouddha* (Gallimard, 1958). En anglais, l'un des *Jātaka* les plus diffusés, le Vessantara, a été traduit et expliqué exemplairement dans *The Perfect Generosity of Prince Vessantara A Buddhist Epic* by M. Cone and R. Gombrich, 1977 (nlle éd., 2011). Voir aussi l'anthologie de Sarah Shaw, *The Jātakas, Birth Stories of the Bodhisatta*, Penguin Books India, 2006. La seule traduction complète mais ancienne est celle de E.B. Cowell (1895-1907) rééditée en 1990 (3 vols.) par la Pāli Text Society. La version chinoise des *Jātaka* est traduite en français par É. Chavannes, *Cinq cent contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois*, 4 vols., Paris : É. Leroux, 1910-1911 (disponible sur le site On openlibrary.org).
[329] En fait seulement la base ensevelie du *stūpa*. Les inscriptions attestent l'origine textuelle des sculptures. Mais il reste difficile de relier exactement tel bas-relief à tel épisode. En 1983, sur 160 panneaux, 41 seulement étaient parfaitement interprétés (selon Lucilla Sacca, *Borobuḍur maṇḍala de pierre,* Milano : Archè, 1983 : 51). La correspondance générale entre texte et *stūpa* a été établie par S. Lévi dès 1932 (voir ci-dessous).
[330] Cone & Gombrich 1977 : xvii.
[331] Sylvain Lévi, *Mahākarmavibhaṅga (La grande classification des actes) et Karmavibhaṅgopadeśa (Discussion sur le Mahākarmavibhaṅga). Textes sanscrits rapportés du Népal et traduits*, Paris, 1932, tr. avec modification p. 137.
[332] *Mahākarmavibhaṅga*, I. (Vie courte).
[333] Bronkhorst 2010 limite son examen du bouddhisme indien aux doctrines. L'intérêt de l'ouvrage ne doit pas faire oublier que, comme nous l'avons signalé ci-dessus, la doctrine n'est qu'une partie du bouddhisme et que le bouddhisme populaire était peu au fait des querelles des clercs.
[334] Dans ces expressions, le terme *yāna* peut signifier à la fois le véhicule ou le chemin. Ces noms et ces sens se sont fixés peu à peu, parfois en concurrence avec d'autres. C'est ainsi que *mahāyāna* s'est imposé à *bodhisattvayāna* 'chemin des êtres destinés à l'éveil, à la clairvoyance'. Theravāda, etc. sont des épithètes génériques, non des noms d'écoles.
[335] Tous ces textes sont exportés et traduits dans les nombreuses langues du bouddhisme. Ils subsistent souvent en chinois et tibétain alors que les originaux sanskrits sont perdus. La comparaison par les contemporains de toutes ces traductions est intéressante ; elle montre parfois l'ampleur des malentendus.
[336] *Saddharmapuṇḍārika* III.148 et XIII. Ces deux vers sont cités par Fussman 2004 : 943 qui affirme : « C'est parce que le canon était ouvert que l'enseignement des sūtras du mahāyāna a pu se greffer sans trop de difficultés sur celui du sūtrapiṭaka : il le complétait et le couronnait. »
[337] Bien que disposant des inscriptions d'Aśoka, on n'a pas pour le bouddhisme les informations qui ont permis à P. Veyne d'écrire *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394*). L'expansion du bouddhisme en Asie du Sud demeure un phénomène à la fois extraordinaire et largement inconnu. Voir Fussman 1994 : 17-51, Salomon 1999 et la synthèse récente de Neelis 2010.

[338] On discute le nom de cette religion : pour les uns c'est le zoroastrisme du nom de Zoroastre, réformateur et auteur des Gāthās, pour lesquels Ahura Mazda est le dieu principal ; d'autres, dont J. Kellens, tiennent pour mazdéisme et ne font pas tenir à Zoroastre le même rôle. De toute façon le mazdéisme est divers : Kaniṣka, contrairement au mazdéisme des Achéménides, a fait représenter les dieux et a pratiqué le culte des ancêtres.

[339] Voir Salomon 1999 et Neelis 2010. Le livre de R. Salomon recèle des chapitres rédigés de main de maître pour les lecteurs néophytes. La gāndhārī est un *prākrit*, c'est-à-dire un parler dit "moyen-indien", proche du pāli, et plus récent que le sanskrit védique. Cette langue a conservé les trois sifflantes (*ś*, *ṣ* et *s*) et l'usage du *r* et du *v* préconsonnantiques (*sarva* contre *savva* en pāli). La gāndhārī est écrite de droite à gauche en kharoṣṭhī, une adaptation pour une langue indienne de l'alphabet araméen utilisé par l'administration de la Perse achéménide (cf. les inscriptions d'Aśoka à Shāhbāzgaṛhī et Mānsehrā). À cause de la place stratégique du Gandhāra, la gāndhārī s'est diffusée au 2e et 3e EC en Bactriane et dans les oasis d'Asie centrale (bassin du Tarim). Le fait que la kharoṣṭhī ne différencie pas les quantités vocaliques a pu jouer dans sa disparition et son remplacement par des écritures dérivées de la brāhmī qui, dès l'origine, note ces quantités vocaliques. L'adoption du sanskrit comme langue universelle des érudits est un autre facteur.

[340] Le nom *gāndhārī* appliqué à cette langue est un néologisme scientifique créé par H.W. Bailey dans un article de 1943-46 et accepté depuis lors.

[341] La célébrité du *Vimalakīrtinirdeśa* vaut à sa traduction d'avoir été éditée à plusieurs reprises dans les langues asiatiques. L'original sanskrit semblait perdu jusqu'à ce qu'on en découvre un manuscrit dans la bibliothèque du Potala à Lhassa en 1999 ; il a été édité dès 2002 par l'Université Tosho au Japon.

[342] L'expression *Seidenstrasse* est due au voyageur allemand F. von Richthofen (1833-1905). Voir Neelis 2011 en général et sur l'expression 'route de la soie', p. 291 sq. où l'auteur écrit en note 1 : « (...) la soi-disant 'route de la soie' est une fausse appellation (*misnomer*) qui donne l'impression d'une route unique plutôt que d'un réseau de routes... ».

[343] Grossièrement, c'est la route que suit aujourd'hui la Karakorum Highway construite par les gouvernements pakistanais et chinois. Beaucoup des pétroglyphes de la vallée de Hunza datent d'avant le bouddhisme. Certains ne sont pas des graffiti : particulièrement soignés, ils témoignent de l'activité de professionnels. Une partie a été publiée depuis 1994, notamment après l'achèvement de la Karakorum Highway dans les *Materialen zur Archäologie der Nordgebiete Pakistans* (MANP ; photos empruntées au MANP dans Neelis 2011 : 279-281.

[344] Ne venant pas de la partie indienne du *caturdiśasaṃgha* 'l'univers aux quatre orients', ils suscitent en général le mépris, rarement l'admiration comme le rapporte Xuanzang.

[345] Mais il n'y a pas lieu d'imaginer que la diffusion du bouddhisme en pays tamoul s'est faite *en* Inde tandis que la diffusion dans l'actuel Afghanistan se serait faite *hors de* l'Inde. Tous ces pays étaient également étrangers au Magadha : leurs habitants ne parlaient pas la langue du Magadha et leurs sociétés étaient différentes. La naissance de l'Inde au 20e siècle peut fausser le point de vue.

[346] On peut voir trois styles de *stūpa* côte à côte au confluent des rivières de Paro et de Thimpu au Bhoutan.

[347] Voir Mus 1935. Cet ouvrage ancien (réédité en 1990), non terminé et malheureusement sans index, est une mine de connaissance intelligente, non seulement sur Borobudur, mais sur le bouddhisme et le brahmanisme anciens. La science de P. Mus (1902-1969) -il connaissait le sanskrit, le chinois, le pāli, le tibétain- lui permettait d'embrasser large et de percevoir les endettements multiples de la culture sanskrite, consciemment autiste, mais ouverte comme malgré elle à l'influence des autres qu'elle ignorait. Originellement Borobudur est un temple du brahmanisme ; c'est à la faveur d'un changement de dynastie que pendant sa construction il est devenu un *stūpa* bouddhique.

[348] En sanskrit : *ye dharmā hetuprabhavā hetuṃ teṣāṃ tathāgato hyavadat / teṣāṃ ca nirodha evaṃvādī mahaśramaṇaḥ*. Le nom *tathāgata* est une épithète du Bouddha.

[349] L'actuel état du Bihar porte le nom de ces monastères si nombreux dans ce qui fut la terre arpentée par le Bouddha historique.

[350] Entre autres exemples, à Kara Tepe on lit sur les pots à eau des inscriptions de type : « Ce pot est la propriété personnelle du moine Buddhaśiras » (cité par Salomon 1999 : 245).
[351] Kañheri est sans doute le plus grand centre monastique rupestre en Asie du Sud. Originellement financé par Yajñaśri Śatakarṇi (ca. 172-203 ; dynastie Śātavāhana), il connut son plus grand essor à la fin du 5e siècle.
[352] Ainsi nommé en fonction de Nāgārjuna qui y vécut dit-on aux 1er et 2e siècles EC.
[353] 2e s. AEC ; ces piliers sont déposés aujourd'hui à l'Indian Museum de Calcutta. On ignore la fonction originelle de ces figures féminines. Il demeure évident que, même s'il s'agit d'êtres célestes, ces statues ne vont pas dans le sens de l'ascétisme.
[354] Quoi qu'en dise le titre, l'ouvrage de Johanna E. Van Lohuizen-De Leeuw publié en 1949, réédité en 1995 et 2004, est en fait consacré à la naissance de l'art religieux, bouddhique et jaina, dans la région de Mathurā (près d'Agra aujourd'hui) qui fut longtemps un des centres majeurs de création artistique de l'Inde du nord.
[355] L'auteur a publié deux recueils d'articles érudits sur la question, en dernier *Buddhist monks and business matters : still more papers on monastic Buddhism*.
[356] Il semble qu'il ait réalisé son travail de 1837 sur la colonne transportée du Panjab et installée à Ferozabad, la cinquième Delhi, par Feroze Shah Tughluq en 1356. Elle y est encore dominant les ruines du Feroze Shah Kotla. Feroze avait fait difficilement transporter deux colonnes et avait en vain demandé aux brahmanes de traduire les inscriptions.
[357] *Buddhism. Its essence and development*, 1951 ; New Delhi, Rupa Co, 2005 : 52.
[358] Pour ce qui est de son domaine, le Dalaï Lama s'en prend vertement à ses moines qu'il juge fainéants.
[359] C'est une guerre oubliée : les Chinois ne voulaient pas, à l'époque des " idéaux du Tiers monde " et du non-alignement, qu'on leur rappelle l'impérialisme de la Chine communiste ; les Indiens ne voulaient pas qu'on leur rappelle leur défaite humiliante.
[360] Le terme qui se rapproche le plus est *achoot* dérivé d'un mot qui signifie 'infection, contamination' et aussi 'vagin'. Le film *Achut Kanya* (1936), un des premiers films en hindī et l'un des plus célèbres, a popularisé le mot.
[361] Kancha Ilaiah, *Why I am not a Hindu. A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Calcutta : Samya, 1996. L'auteur montre comment dans sa jeunesse, on n'employait jamais le mot *hindu*, création d'intellectuels diffusée récemment. L'auteur paraphrase dans son titre le célèbre *Why I am a Hindu* de D. Savarkar (1925).
[362] Jina est aussi une des épithètes du Bouddha, de Viṣṇu, etc.
[363] Ce sont les dates des *śvetāmbara* 'blancs-vêtus ; les *digambara* 'air-vêtus' placent son *nirvāṇa* en 510 AEC.
[364] A. Bareau applique cette expression au bouddhisme indien (dans l'*Histoire des religions* I, Encyclopédie de la Pléiade, 1970, p. 1146) ; elle convient aussi très bien au jaïnisme ancien et à toutes les religions indiennes.
[365] En France l'étude du jaïnisme a longtemps été négligée. L. Renou lui a consacré un article important et a rédigé le chapitre « Le Jainisme » dans *L'Inde classique*, II, 1953, p. 609-664. Après lui C. Caillat et N. Balbir ont développé les études jainas en France. C. Caillat publie en 1970, le chapitre « Le jinisme » de l'*Histoire des religions*, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade. N. Balbir a consacré de nombreux ouvrages et articles à cette religion.
[366] Depuis A. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, 1951, on n'a guère avancé dans la connaissance de cette troisième " école " encore attestée au 15e siècle. Tout ce que nous savons des Ājīvikas provient de leurs adversaires bouddhistes et jainas. Ceux-ci présentent Makkali Gausāla, le fondateur, comme ayant été un disciple de Mahāvīra. L'existence de cette école dont la dissidence demeure à prouver témoigne de la diversité des idées et des pratiques dans le Magadha d'avant les brahmanes. Les Ājīvikas sont mentionnés dans le 7e édit sur colonne, en même temps que les *nigantha* où l'on croit reconnaître la première mention écrite des jainas.

[367] On connaît plusieurs vies légendaires de Mahāvīra. La plus appréciée est constituée du 10e *parvan* du *Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita* de Hemacandra dont le récit détaillé suit le *Kalpasūtra* et l'*Ācārāṅga*. Toute l'œuvre est éditée et a été traduite en anglais par Helen M. Johnson, 6 vol. Baroda, 1931-1962.

[368] Selon les époques et les sectes, les moines sont diversement nommés ; en sanskrit, ils sont *bhikṣu* 'mendiants', *upāsaka* 'serviteurs', *sādhu* 'justes', *nirgrantha* 'sans attaches', etc. Généralement, l'ensemble de la communauté est divisé en quatre : moines et nonnes, laïcs hommes et femmes.

[369] On a montré que ce fonds commun chez les érudits et que l'on croit être l'hindouisme n'était pas connu de tous dans la seconde moitié du 20e siècle : O. Herrenschmidt étudiant des castes de pêcheurs en Andhra (*Les meilleurs dieux sont hindous*, Lausanne : L'âge d'homme, 1989) a constaté que ces idées leur étaient inconnues. Considérer que les idées des śramanes et des brahmanes telles qu'on les connaît dans les textes étaient partagées anciennement par l'ensemble de la population est une erreur. En revanche, aujourd'hui l'hindouisme se généralise car il est diffusé par les media. Comment pourrait-on ignorer le *Rāmāyaṇa* diffusé en feuilleton dans les années 1980 ?

[370] Rappelons que Gandhi, sans être jaina, est natif du Gujarāt, le pays jaina par excellence aux temps modernes et que sa famille était proche des milieux jainas. La fille de Nehru, Indira, épousa le docteur Feroze Gandhi qui était jaina. On parla de mésalliance. Feroze Gandhi n'a rien à voir avec son célèbre homonyme.

[371] Il en existe une traduction allemande par W. Schubring, *Worte Mahāvīras*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1926 ; celle-ci a été complétée et traduite en anglais : W. Schubring, *Mahāvīra's Words*. Translated from the German with much added material by W. Bollée et J. Soni, Ahmedabad : L. D. Institute of Indology. (L. D. Series, 139.) Je suis ici l'édition de 2004, p. 130-131.

[372] On reconnaît la liste des cinq *yama* 'réfrènements' ou 'restreintes' du *Yoga-Sūtra* (II.30). Des listes semblables existent aussi dans la littérature bouddhique.

[373] Sur ce mot et la notion dans et hors le *Yoga-Sūtra*, voir la notice *ahiṃsā* dans M. Angot, *Le Yogasūtra de Patañjali et le Yogabhāṣya de Vyāsa*. Paris : Les Belles Lettres, 2008. Coll. « *Indika* n° 1 », p. 645-648.

[374] Cette devise est par exemple affichée en anglais et en gujarāti dans le principal temple jaina de Bombay.

[375] On trouve aussi cette opposition dans le christianisme, y compris originel : il faut rendre à Dieu ce qui est à Dieu, à César ce qui est à César selon Matthieu XXII,21. L'articulation entre les deux royaumes n'est pas aisée et elle suppose une claire discrimination. Concernant les ordres monastiques où chacun essaye de se consacrer uniquement à Dieu, on peut montrer qu'en pratique il était bien difficile aux moines d'échapper aux valeurs mondaines.

[376] Parmi les inscriptions qui mentionnent son nom et son histoire, la plus ancienne est une plaque de cuivre datant du règne de Śivamāra I (ca. 670-713). On ne peut pas assurer que cela soit autre chose qu'une légende, mais, quoi qu'il en soit, le récit légendaire cadre avec d'autres plus récents. Voir *Epigraphia Carnatica*, VII, 139, n° 46.

[377] Sur l'intolérance religieuse en milieu indien, voir Jha 2006 ; sur cet épisode, particulièrement P. Dundas, *The Jains*, 2002 : 109-110. Les victimes n'ont pas été plus accommodantes quand elles étaient en position de force. Dans le même ouvrage, p. 206-208, P. Dundas discute des querelles entre bouddhistes et jainas et l'on voit que le jaïnisme n'a pas été particulièrement tolérant. Sur le *Periyapurāṇam* et la " sainte violence ", voir Anne E. Monius, « Love, Violence and the Aesthetics of Disgust : Śaivas and Jains in Medieval South India », *Journal of Indian Philosophy* 32, 2004 : 113-172 et Angot 2009 : 124-128.

[378] Shāh Jahān, avant de devenir empereur, a été le gouverneur du Gujarāt ; certains soutiennent qu'il a apprécié les constructions en marbre blanc qui caractérisent les constructions jaina de cette région : elles l'auraient inspiré pour le Tāj Mahal.

[379] Comme Śaṃkara, la légende s'est emparée de Haribhadra dont les dates (entre les 5e et 8e siècles) sont incertaines. Les jainas contemporains en font l'auteur de plus de 1400 œuvres, les scientifiques limitent ce nombre à quelque 100 ouvrages. On a aussi envisagé l'existence de plusieurs Haribhadra.

[380] *Haribhadra Ballade des coquins*, Présentation et traduction du prakrit par Jean-Pierre Osier et Nalini Balbir, Paris : GF Flammarion, 2004. Il s'agit d'une série de contes où sont moqués quelques-uns des principaux mythes hindous.
[381] Petit 2011. La vie du marchand est très aventureuse, peut-être pas très caractéristique.
[382] Les chiffres varient du simple au double selon les ouvrages consultés. Je ne sais comment cela est possible, puisqu'on ne peut guère se fonder que sur le *Census of India*. Il est vrai qu'il existe des communautés jaina en dehors de l'Inde qui sont parfois annexées par les généreux auteurs jainas.
[383] Voir N. Balbir, « Recent Developments in a Jaina Tirtha : Hastinapur (U.P.) - A Preliminary Report. », in *The History of Sacred Places in India as Reflected in Traditional Literature,* ed. Hans Bakker. Leiden : Brill, 1990, particulièrement à propos du contrôle d'Hastinapur.
[384] Anne Vallely, *Guardians of the Transcendant. An Ethnography of a Jain Ascetic Community*, Toronto : University of Toronto Press, 2002.
[385] A. Padoux dans le compte-rendu de cet ouvrage, *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, 131-132 qualifie cette attitude de 'anthropologie participante'.
[386] Ils sont la huitième religion du monde que reconnaît le Vatican ; parmi ces huit, quatre sont d'origine " indienne " : par ordre alphabétique, ce sont le bouddhisme, l'hindouisme, le jaïnisme et le sikhisme. Les quatre autres sont le christianisme, l'ismaëlisme, l'islam et le judaïsme. La liste s'est allongée depuis.
[387] L'ouvrage à la fois scientifique et plaisant consacré à l'histoire des sikhs est celui de D. Matringe, *Les sikhs. Histoire et tradition des « Lions du Panjab »*. Il renferme aussi une bonne bibliographie.
[388] C'est le 'Pays des cinq rivières'. Bien que terre de composition des hymnes ṛgvédiques, le Panjab est resté longtemps à l'écart du brahmanisme savant. Marginal géographiquement, il était réputé impur dans le monde brahmanique.
[389] Autres noms : *Ādi Granth*, *Gurū Granth Sāhib*, etc. avec ou sans signes diacritiques.
[390] Aujourd'hui, grâce à Internet, on transmet partout la *vāk* du Harmandir Sāhib 'Le temple d'or' d'Amritsar. Il existe au moins trois recensions (*bīr*) du livre saint, ce qui ne laisse pas d'interroger les fidèles. Le dernier *bīr* dû au dixième et dernier *gurū* date de 1704. Outre des langues indiennes (dont le sanskrit), on y décèle l'influence du persan et de l'arabe. Voir Pashaura Singh, *The Guru Granth Sahib: Canon, Meaning, and Authority*. New Delhi and New York, 2001.
[391] Le livre (la graphie du nom varie ; on rencontre aussi *Sikh Reht Maryada*) est disponible en traduction anglaise ; on peut le lire en ligne sur le site http://www.sgpc.net/sikhism/sikh-dharma-manual.html.
[392] Au 17e et 18e siècles, le fait que les hommes soient armés n'est pas exceptionnel dans les sociétés de ce temps. Ce qui est alors spécifique c'est la constitution du port du sabre comme élément de l'identité religieuse. Mais depuis le désarmement progressif des sociétés indiennes achevé dans le dernier tiers du 19e siècle, ce signe de l'identité sikhe apparaît désormais comme une anomalie.
[393] On est gentiment et facilement accueilli dans les *gurdwārā*, par exemple le Sisganj Gurdwara à Delhi sur Chandni Chowk. On peut assister au culte, participer aux activités charitables, etc. et écouter les enseignements d'actifs enseignants. C'est là que Guru Tegh Bahadur, le neuvième *gurū*, fut décapité en 1675 et l'endroit est resté cher au cœur des sikhs.
[394] Contre la double nature du Christ dans une seule personne, Nestorius, patriarche de Constantinople professa la double nature et la double personne du Christ. Cette doctrine fut condamnée lors du Concile d'Éphèse (431). Une Église nestorienne se développa pourtant. Son chef, le *catholikos*, résidait à Bagdad depuis la conquête arabe et le christianisme nestorien se répandit dans toute l'Asie, jusque la Chine à l'est, la Birmanie et les îles de l'Insulinde au sud. Après le 14e siècle le grand élan missionnaire nestorien déclina : les Turcs et d'autres peuples de l'Asie centrale se rallièrent finalement à l'Islam et les peuples des plateaux (Mongolie, Tibet, etc.) au bouddhisme. Sur l'église nestorienne, voir du père dominicain H.I. Dalmais *L'aventure "Nestorienne" de la boucle de l'Euphrate jusqu'en Chine* (en ligne sur le site < www.erf-auteuil.org/conferences>) et le site (en anglais) <nestorian.org>.

[395] Les Nambudiris sont les brahmanes de haute caste au Kérala. Du très complexe régime social ancien et moderne au Kérala, on peut se faire une bonne idée avec G. Tarabout, « Au «royaume» des brahmanes, les guerriers sont rois : souveraineté, pouvoir et statut au Kérala", in *De la royauté à l'Etat. Anthropologie et histoire du politique dans le monde indien*, dir. J. Pouchepadass et H. Stern, Paris, EHESS (Purusartha, n°13), pp. 75-122. Ce sont des Nambudiris qui, en 1974, ont réalisé l'*agnicayana*, un rite védique étudié par F. Staal et son équipe. C'est avec eux que nous avons travaillé pour *Les Enfants du Veda*.

[396] L'un des meilleurs livres sur cette chrétienté demeure celui de Eugene Tisserant, *Eastern Christianity in India*, Calcutta, Longman, 1957, avec une bonne bibliographie, p. 10.

[397] Ils font ce serment à Mattanchérry (Fort Cochin), au pied de la croix de Coonen.

[398] *L'Inquisition de la Goa* de Charles Dellon ; l'ouvrage publié en 1687 a eu un impact considérable sur les consciences européennes des 17e et 18e siècles. Personne a l'époque n'a douté de la véracité des faits rapportés par l'auteur. Ch. Amiel et A. Lima, ses éditeurs récents (Dellon 1687), après avoir tout examiné, en arrivent à la même conclusion. Le livre, autorisé en France gallicane, a été mis à l'index dès 1690.

[399] Dellon 1685 : 93.

[400] Mot qui signifie « parent du *brahman* » ou plutôt « parent de Brahmā ». Cf. C. Lavarenne, *Swâmi Brahmabandhab Upâdhyây (1861-1907) : Théologie chrétienne et pensée du Vedânta,* Lille : Atelier national de reproduction des thèses, 1992.

[401] C'est la *breast-cloth controversy*. En fait, les différentes castes observent traditionnellement des usages vestimentaires contrastés. La question est plus large que ce qu'en ont retenu les missionnaires et les Européens en général.

[402] Dans les temples, les hommes continuent aujourd'hui à observer cette coutume devant les images divines ou les statues des dieux.

[403] Brahmabandhab Upadhyaya reprit ses théories à la fin du 19e siècle. Il ne fut pas suivi par le Vatican ; il est vrai qu'il prétendait aussi remplacer le thomisme par le Vedānta ; cette idée est devenue une antienne des chrétiens indiens sans que ceux-ci connaissent toujours la théologie occidentale qu'ils prétendent dépassée et dépasser. Voir par exemple Joseph Payyappilly, *The Concept of Man in the Advaita Vedanta of Sankara. An Inquiry into Theological Perspectives*. Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie. Herausgegeben von Elmar Klinger, 33. Frankfurt am Main : Peter Lang, 2005.

[404] *Letters on the State of Christianity in India*, 1816 ; cité par Deleury 1991 : 858 et Clémentin-Ojha 2008 : 176.

[405] Cité par Clémentin-Ojha 2008 : 173.

[406] Cette prise de position sur les castes, moralisatrice et individualiste, se retrouve avec des nuances dans beaucoup des discours contemporains occidentaux.

[407] Cf. E. Lehman, *It Began at Tranquebar. The Story of the Tranquebar Mission and the Beginnings of Protestant Christianity in India*, trad. M. J. Lutz, Madras, 1956. L'évangélisation des Shanars (alias les Nadars d'aujourd'hui) a été maintes fois contée.

[408] Il existe plusieurs traductions sanskrites du Pater Noster. Celle de W. Carey est dans *The New Testament of Our Lord and Savior Jesus Christ, Translated into the Sungscrit language*, from the original Greek, by the Missionaries at Serampur, Serampur 1808. Le couvent du Pater Noster à Jérusalem en affiche une autre, écrite en nāgarī sur une céramique parmi les 1622 traductions qu'il possède.

[409] Sylvia Murr (1987) a montré que l'ouvrage de l'abbé Dubois est en partie le plagiat de *Mœurs et coutumes des Indiens* (1777) dû à un autre religieux, le père jésuite G.-L. Cœurdoux (1691-1779). Cet ouvrage utilisé par plusieurs auteurs est malheureusement perdu. C'est le même père qui fut le vrai découvreur de la parenté des langues nommées ultérieurement 'indo-européennes' comme l'atteste son *Mémoire* envoyé en 1767 à l'Académie de France. Max Müller le nommait 'père de la philologie comparée'. Une grande partie des œuvres du Père Cœurdoux, mort en Inde, a été utilisée par d'autres : sa découverte de la parenté du sanskrit, du grec, du latin, de l'allemand et du russe est faussement attribuée à Williams Jones qui en 1786 a publié *The sanscrit language* où il émet cette

hypothèse. Le fait a été reconnu, notamment par J. J. Godfrey dans « Sir William Jones and Père Cœurdoux : a philological footnote », *Journal of the American Oriental Society*, vol.87 (1967), pp.57-59.

[410] Le fait est bien souligné par l'ouvrage de I. Gilman & H.-J. Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Richmond Surey, Curzon, 1999. Les auteurs mettent justement en valeur l'importance des missionnaires nestoriens dans la diffusion ancienne du christianisme en Asie, laquelle ne doit quasiment rien à l'Europe chrétienne : le christianisme nestorien est assuré en Chine avant la prédication de St Boniface en Allemagne (8e siècle).

[411] Notre Dame de Velankanni a acquis une dimension internationale à travers l'émigration des chrétiens tamouls. Sa statue a été consacrée à Lyon le 4 juin 2005 et l'Église catholique reconnaît la validité des apparitions de Celle que le Vatican nomme "Notre dame de la Santé" en fonction des guérisons miraculeuses qu'Elle a provoquées.

[412] Voir Jaideep Mazumdar, « Catholic Church Goes Desi », *Open Magazine*, New Delhi 18 sept. 2010. Des extraits de l'article sont publiés en français dans *Le Courrier International*, n° 1040, 7-13 oct. 2010, p. 36.

[413] La légende varie : au lieu de sucre, on parle parfois d'un anneau ou d'une pièce de monnaie, toutes lectures symboliques.

[414] Voir p. XXXX 'La sujétion juridique des non-musulmans'.

[415] Jahangir R. D. Tata (1904-1993), le grand Tata du 20e siècle, était le fils de Sooni, alias Suzanne Brière. Né et élevé à Paris, il est enterré au Père Lachaise.

[416] Tandis que Indira Nehru épouse Feroze Gandhi, Mohammed Ali Jinnah épouse Rattanbai "Ruttie" Petit (1900-1929), de la famille parsie Petit, des magnats du textile à Bombay.

[417] Voir l'article de B. G. Berghese « Sauvons la diversité culturelle indienne » devenu « Fin de partie pour les parsis », dans le *Courrier International* (Hors-Série *Inde, un autoportrait*), 2006, p. 53-54.

[418] Le *Voyage en Inde 1754-1762*, p. 388.

[419] Voir le *Voyage en Inde 1754-1762*, annoté par J. Deloche, P.-S. Filliozat, deux bons connaisseurs de l'Inde précoloniale. La *Législation Orientale*, commençant par sa célèbre dédicace « Aux peuples de l'Indoustan », est accessible en ligne sur le site < http://gallica.bnf.fr >. Sur Anquetil lui-même, le discours de P.S. Filliozat « Anquetil Duperron, Un pionnier du voyage scientifique en Inde » est accessible en ligne.

[420] L'ouvrage original est sur le site < http://gallica.bnf.fr >. L'auteur a beaucoup écrit sur les Parsis et aussi rapporté des photographies sur la communauté parsie de Bombay. J'ai cherché en vain quelque documentation sur sa vie personnelle et son parcours scientifique.

[421] Si l'on ajoute les quelque 200 millions d'Indonésiens, les malaisiens musulmans, il s'avère que la majorité des musulmans du monde vivent en Asie du Sud.

[422] Néanmoins, l'histoire de ses fondateurs qui seraient des renégats de l'islam après avoir été convertis de force semble bien être un mythe (cf. ci-dessous p. XXX).

[423] Ajoutons à cette difficulté essentielle le fait que l'auteur de ces lignes n'est pas un spécialiste de l'islam et qu'il parle en seconde main. En français M. Gaborieau, qui a plus de quarante ans de travaux sur l'islam indien, est l'autorité en la matière. Un de ses derniers ouvrages, *Un autre Islam*, offre un bon survol de l'histoire de l'islam indien, surtout moderne et contemporain, ainsi qu'une bibliographie contemporaine.

[424] Le mot *moghul* signifie *fastueux* dans les langues de l'Inde contemporaine et en anglais.

[425] L'esclavage est une pratique courante aux Indes depuis les conquêtes musulmanes ; les esclaves proviennent d'Inde, d'Asie centrale et aussi d'Afrique noire. Parmi les dynasties esclaves, c'est-à-dire d'origine servile, celles des sultans noirs régnent à Jaunpur (1399) et surtout au Bengale (1486-1493). L'un d'entre eux, Malik Ambar, a fait l'objet d'une bonne monographie dans Eaton 2005 : 105-128. Ce personnage est l'origine du roman historique *Malik Ambar* de Eliane de Lantour, Paris : Steinkis, 2011.

[426] Les statistiques commencent en 1872 avec le *Census of India*. La date est tardive, il est vrai, mais comme depuis longtemps les conversions à l'islam avaient cessé, la configuration des castes musulmanes de ce temps reflète probablement bien l'état antérieur.

[427] Richard Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier 1204-1760*, Delhi : Oxford University Press, 1994 traite de cette question et examine les différentes théories.
[428] Cette question reste obscure, notamment aux yeux de Eaton 1993, Chap. 5.
[429] Un des meilleurs ouvrages en la matière est celui de S. Mervin, *Histoire de l'islam. Doctrines et fondements,* Paris, Flammarion. Coll. « Champs Université », 2000.
[430] Pour se protéger, les shi'ites (tous les musulmans en droit: c'est la *taqqiya* prônée par le Coran) cachent leur appartenance si bien que les recensements ne sont pas fiables.
[431] On peut facilement les rencontrer à Londres, en Inde au Dargah-e-Hakimi de Burhanpur (Madhya Pradesh), un magnifique lieu de pèlerinage.
[432] Pas plus qu'il n'y a de communauté hindouiste ou chrétienne. Entre un indigène chrétien du Nagaland et un marchand chrétien du Kérala, la distance sociale est considérable.
[433] Voir Ch. W. Troll, éd., *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, Oxford India Paperbacks, Delhi : Oxford Univerity Press, 2004.
[434] Voir S. Digby, « The sufi shaikh as a Source of Authority in Mediaeval India », in M. Gaborieau, éd. *Islam et société en Asie du Sud*, Paris, Éd. de l'EHESS, coll. « Puruṣārtha », n° 9, 1986 : 57-77.
[435] Voir Arthur F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet. The Indian Naqshbandiyya and the rise of the Mediating Sufi Shaikh*, Columbia, University of South Calorina Press, 1998.
[436] Ce n'est guère différent des reliques des saints du bouddhisme que l'on approche pour participer à l'influence bienfaisante qu'elles irradient. Dans le monde musulman, cette 'radiance' est appelée *baraka*, un mot arabe aussi passé en français.
[437] Voir M. Gaborieau, « Le culte des saints musulmans en tant que rituel : controverses juridiques », in *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1994 : 85-98.
[438] À la fin du 17e siècle, Aurangzeb dont on fait peut-être à tort un bigot, suite à son installation durable à Aurangabad au Deccan, recrute massivement des hindouistes du Deccan dans l'administration où la proportion des irano-turcs décline.
[439] Voir Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam, « Frank disputations: Catholics and Muslims in the court of Jahangir (1608-11) », *Indian Economic Social History Review* 2009, 46, p. 457-511.
[440] Le monument comprend des spolia de temples hindouistes ce qui est régulièrement décrié par les hindous nationalistes.
[441] Aujourd'hui, il n'est plus question de démonter le Tāj et de le reconstruire au Pakistan. Devenu un lieu de tourisme, il est le symbole de l'Inde, mais un symbole encombrant pour certains. Imagine-t-on la mosquée de Paris devenue symbole national de la France ? Le Tāj Mahal est aussi un symbole qui rassure les 140 millions de musulmans indiens. Le problème est qu'il n'y a pas de monument hindou qui, aux yeux de l'étranger, puisse rivaliser avec lui.
[442] Le mot signifie 'grecque' (cf. *ionien*) et dit bien l'origine de cette médecine. En pratique, il s'agit d'une évolution indianisée de la médecine hippocratique, celle des docteurs Diafoirus et Purgon de Molière. Pour une description des médecines indiennes, voir Angot 2011 ; pour la médecine *yūnānī*, 2008 : F. Speziale, *Le Médecin du cœur. Soufisme, religion et médecine en islam indien*. Paris-Pondichéry. Aux lieux d'être / IFP, 2008 et Claudia Liebeskind « Unani Medicine of the subcontinent », in Van Alphen & Aris 1996 : 39-65.
[443] Pour l'histoire de l'ancienne Delhi, voir U. Singh, *Delhi : Ancient History* (2006).
[444] Il existe *des* théories des *varṇa*, par exemple dans le *Mahābhārata*. L'œuvre, monstrueuse en volume, énonce incidemment ou discute ouvertement plusieurs théories des *varṇa*. Les échappées théoriques des fables, pièces de théâtre, etc. sur le sujet sont aussi très nombreuses.
[445] Et aujourd'hui encore, dans nos pays, il y a toujours *oratores, bellatores* et *laboratores*. Dira-t-on que rien n'a changé ? Comme le remarque J. Le Goff, " L'essentiel est que dans l'Occident médiéval les rois ne sont pas comme dans les anciennes sociétés indo-européennes des rois de la première, de la deuxième ou de la troisième fonction, mais réunissent en eux les trois fonctions. " (« Le roi dans l'Occident médiéval » dans *Héros du Moyen Âge*, Gallimard 2004 : 1086) ; des idéologies similaires n'accompagnent pas nécessairement des faits similaires.

[446] L'ouvrage de G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* s'ouvre par un passage du *Traité des Ordres et simples Dignitez* du juriste Ch. Loyseau datant de 1610 qui reprend sans grand changement les idées et le classement d'Adalbéron de Laon ; celui-ci au début du 11e siècle a parmi les premiers dans le monde chrétien énoncé la théorie des trois *ordines*. La même idéologie, pratiquement dans les mêmes mots, est donc exprimée à propos de deux sociétés séparées par quelque six siècles : le même discours a pu servir d'idéologie commune à des sociétés très différentes.

[447] En dernier R. Thapar « Text and context : Megasthenes and the Seven Castes », dans Thapar 2000 : 488-517.

[448] In A.A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*, London, 1900 :11. Le passage est cité par R. Thapar, in « Historical Conciousness in Ealy India », p. 156 de Thapar 2000.

[449] Anshu Malhotra, *Gender, Caste, and Religiuos Identities. Restrucring Class in Colonial Punjab,* Oxford India Paperbacks, Oxford University Press, New Delhi, 2002.

[450] G. Tarabout, « Une configuration sociale régionale : le Kérala », *Historiens et Géographes*, 356, pp. 243-56. 1997.

[451] Ce sont les chiffres de la *Cambridge Economic History of India*, 2009 : 171 (1ère éd. : 1982).

[452] J. Le Goff, *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi.* Paris : Quarto Gallimard, p. 231.

[453] Parmi les monographies qui ont fait date, il y a principalement W.H. Wiser & Ch. Viall, *Behind Mud Walls*, 1930-1960, 2e éd. rev. et augm., Berkeley, University of California Press (1ère éd. 1930). J.-L. Chambard a étudié le village de Piparsod (Chambard 1980). On peut regretter que ces monographies s'appliquent trop souvent à la description de villages de l'Inde du nord.

[454] Chambard 1980.

[455] Récemment, voir G. Fussman et K.L. Sharma, éd., *Chanderi. Vol. 1 : Naissance et déclin d'une qasba : Chanderi du Xe au XVIIIe ; vol. 2 : Chanderi, 1990-1995.* Paris, ICI-Collège de France, 1999-2003.

[456] L'existence de cette paysannerie armée a été montrée par les travaux de D. H. A. Kolff, notamment *Naukar, Rajput and Sepoy. The Ethno-history of the Military Labour Market in Hindustan*, 1450-1850, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

[457] Victor Jacquemont dans sa *Correspondance* raconte son voyage au Panjab, le pays sikh de Ranjit Singh, vers 1830 car le pays n'est conquis par les Britanniques qu'après la mort de ce héros sikh haut en couleur (voir Lafont 2002, Singh 2008). Il y rencontre ces paysans soldats qui servent leur maître et sont prompts à se payer sur l'étranger.

[458] L'Inde a été et demeure un grand exportateur de biens spirituels. L'*ahiṃsā* 'non violence' associée (plus ou moins à tort) au nom de Gandhi est l'une de ces valeurs. L'histoire montre que la réalité des sociétés indiennes obéit à d'autres fonctionnements.

[459] Le terme signifie 'qui contrôle ses émotions". C'est le nom générique des ascètes et plus spécialement des ascètes śivaïtes armés.

[460] Voir C. Genet, « Banditisme et répression dans l'Inde coloniale. Les "Dacoits" et la police dans l'Inde coloniale (1857-1957). », in *Journal Asiatique* 1993 : 139-183. L'ouvrage majeur est Pinch 2006.

[461] Henry Stern, *L'Inde des familles. Le Rājasthan des royaumes à l'État. Enquête ethnographique.* Paris-Montréal, L'harmattan, 1996. C'est un ouvrage remarquable dont le titre ne dit pas tout : l'enquête est aussi historique, géographique et apporte beaucoup dans la connaissance toujours difficile des castes.

[462] Nirad Chaudhuri (1897-1999), talentueux écrivain anglophone non traduit en français, a connu le succès et le scandale avec des livres qui, tel *The Continent of Circe: Being an Essay on the People of India*, vont à rebours de beaucoup des prétentions indiennes et des illusions occidentales sur l'Inde.

[463] À l'exception du Kérala où les temples traditionnels, architecture et matériaux, n'obéissent pas aux normes en vigueur ailleurs. Aux pierres s'ajoutent les briques cuites et les briques de latérite.

[464] C'est le nom qu'ils se donnent ; on les désigne sous le nom de Banjaras (voir Ch. Childers, « Banjaras », in Aparna Rao et Michael J. Casimir, op. cit., p. 399-418). Des nomades d'origine indienne et parlant une langue apparentée au sanskrit ont migré vers l'ouest et sont parvenus

jusqu'en Europe. Les manouches (cf. skr *manuṣa* 'homme', descendant de Manu), représentés sur les murs des temples indiens, s'adaptent difficilement à nos sociétés sédentaires.

[465] Les études n'ont commencé que dans les années 1970. Voir en dernier Aparna Rao et Michael J. Casimir, éds., *Nomadism in South Asia*, Oxford University Press, 2003, d'où ces chiffres et informations sont tirés.

[466] Elle est partout menacée, voire disparue. La forêt de la vallée du Gange, entre 1600 et 1950, a été abattue ; la forêt himalayenne est menacée, particulièrement dans sa partie indienne. Voir notamment les cartes de la *Cambridge Economic History of India*, 2009 : 5 (1ère éd. : 1982).

[467] Carrin & Jaffrelot 2002, introduction.

[468] Cela reste partiellement le cas en Inde ; c'est actuellement tout à fait le cas dans les " zones tribales " de la frontière nord-ouest du Pakistan. C'est naturellement dans ces régions de refus de l'état que les opposants viennent chercher refuge (maoïstes du Bihar, talibans au Pakistan). Les Indes sont des pays de vieille civilisation, acquis très récemment, pas complètement, à l'organisation des états.

[469] Sur les tribus, voir les travaux récents de Raphel Rousseleau sur les tribus de l'Orissa, notamment *Les créatures de Yama. Ethnohistoire d'une tribu de l'Inde,* Bologna : Clueb, 2008, ceux de Marine Carrin sur les Santal (groupe de tribus de langue muṇḍā), ceux d'Alexandre Soucaille sur les *ādivāsī* du Jharkhand. Parmi les travaux classiques, ceux de Georg Pfeffer concernant les tribus de l'Inde centrale et ceux plus généraux de A. Béteille par exemple « The definition of tribe », in R. Thapar, ed., *Tribe, Caste and Religion,* Meerut, Macmillan CIL, pp. 7-14.

[470] Fils de clergyman, demeurant hors du milieu académique, Verrier Alwin est un " philanthropologue " qui s'est investi en faveur des aborigènes envers lesquels son empathie est réelle. Il a rédigé une autobiographie (*The Tribal World of Verrier Elwin. An Autobiography,* London : Oxford University Press). Voir Fourcade 2002.

[471] L'étymologie d'*aborigène* demeure discutée; en général, on dit qu'ils ont ce nom parce qu'ils étaient *ab origine* 'depuis l'origine'. La prononciation populaire *arborigène* montre d'où on les imagine.

[472] Principalement *Caste and Social Stratification among Muslims in India*, New Delhi : Manohar, 1973 (et 1978) et *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India*, New Delhi : Manohar, 1976. Ces ouvrages demeurent les références.

[473] Raymond Jamous, *La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du nord*, Paris : EHESS, 1991.

[474] Sur le Kérala, on peut lire les ouvrages de G. Tarabout, particulièrement *Sacrifier et donner à voir en pays malabar*. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du sud) : étude anthropologique. EFEO : Paris, 1986, et surtout son article « Au royaume des brahmanes, Les guerriers sont rois » dans *De la royauté à l'état dans le monde indien,* Purusārtha n° 13. paris, EHESS, p. 75-122.

[475] Voir ci-dessous « La vision britannique de l'Inde », p. XXXX.

[476] Les "Védiques" savent ce qu'est un mythe. S'ils n'ont pas de mot pour le dire, c'est qu'ils l'énoncent. Dans les *Saṃhitā*, le mythe est énoncé le plus souvent sans commentaire : c'est le cas de l'hymne au *Puruṣa*. Dans les *Brāhmaṇa*, où la parole est plus mélangée, le passage à la parole mythique est marqué par des signes linguistiques particuliers. Mais jamais le mythe ne comprend l'affirmation en clair du caractère mythique de la parole en question. Ainsi le caractère mythique du récit d'ouverture de la *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* où l'univers est décrit comme le corps d'un étalon n'est-il pas affirmé : les auteurs énoncent ce que nous nommons mythe.

[477] Bien sûr le mot existe pourtant mais hors le Veda ; sa première occurrence semble être dans le *Nirukta* XII.13 (5e ou 4e s. AEC) où il est employé comme synonyme de *varṇa* : le texte parle d'une femme de *jāti śūdra*.

[478] Certains ouvrages, en ne disant pas que l'on ne connaît pas pour telle époque, laissent entendre que ce que l'on connaît pour telle autre vaut pour tous les temps. Il en va ainsi de la présentation de la société de caste en tant qu'émanation sociale de l'hindouisme : une fois que l'on tient pour acquis l'existence de l'hindouisme (au singulier!), on laisse entendre qu'il y a *la* société de caste. Or l'hindouisme singulier n'existe pas, il est et a toujours été pluriel. Y a-t-il hindouisme sans caste? En

Inde et pendant le second millénaire AEC, la réponse est non. Ailleurs et avant, la réponse est oui. Mais le brahmanisme et le bouddhisme ne coïncident pas avec l'Inde politique : y a-t-il une société de caste à Bali l'hindouiste? La réponse est non.

[479] Le *puruṣasūkta* est dans L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Veda, traduits et annotés,* Paris : Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient », (Série Indienne), n° 3, 1948 (et 1956, etc.) mais cette traduction poétique (et les autres) doit absolument être lue (et corrigée) par P. Mus dans « Du nouveau sur *Ṛgveda* 10.90 ? », in *Indological Studies in Honor of Norman Brown*, New Haven, Conn., 1962 : 165-85 et « Où finit Puruṣa ? », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Institut de Civilisation Indienne, 1968 : 539-563. P. Mus est le premier qui ait lu, compris et expliqué en profondeur cet hymne difficile. Quant à Manu, la traduction ancienne (1833) de Loiseleur Deslongchamps, (Réimpr. Paris : Les éditions d'Aujourd'hui, coll. « Les Introuvables », 1976), reste satisfaisante ; malheureusement, c'est une traduction nue. Les traductions anglaises récentes (Doniger O'Flaherty, Olivelle) plus assurées philologiquement demeurent avec le même handicap.

[480] En fait, il existe dans les *Veda* plusieurs versions du même texte. Les variantes ne sont pas inintéressantes, mais elles ne concernent pas la partie sociologique de l'hymne.

[481] Manu I.88-91.

[482] Références dans M. Angot, *La Taittirīya-Upaniṣad avec le commentaire de Śaṃkara*, Collège de France, 2007, vol. 1, p. 166-167.

[483] C'est ce qui a suscité l'hostilité de certains brahmanes envers le bouddhisme : ils ne reprochaient pas à Gautama sa doctrine (les brahmanes en ont inventé bien d'autres !) ; ils ne lui reprochaient pas non plus d'avoir atteint tel ou tel état de conscience : là aussi, les brahmanes sont devenus des maîtres en la matière. Fondamentalement, ils lui reprochent a) d'enseigner b) personnellement. Selon leurs principes, a) les brahmanes ont le monopole du faire savoir et b) la connaissance est anonyme. L'anonymat, quasi absolu jusqu'à Śaṃkara (dont on ignore le nom et l'identité), a peu à peu cessé : dès Abhinavagupta (vers 960-1030), certains aspects personnels de l'auteur sont perceptibles dans les œuvres. Dans le tantrisme et l'hindouisme contemporain, la dévotion envers le *guru* amène une intense personnalisation.

[484] *Kṣatriya* et *vaiśya* seraient aussi des *dvija* si leur existence était assurée. En pratique, *dvija* 'deux-fois né' n'est employé que pour se référer aux brahmanes.

[485] L'exemple de Śunahśepa, fils de brahmane, adopté par Viśvāmitra (*Aitareya Brāhmaṇa* VII), montre que l'adoption pouvait être le moyen légal pour, en entrant dans une famille, d'en acquérir le statut social.

[486] Sur la culture brahmanique du débat, voir l'introduction dans Angot 2009 : 108-168.

[487] V. Eltschinger a rassemblé quelques textes sanskrits rédigés par des docteurs bouddhistes à ce sujet dans *« Caste » et philosophie bouddhique. Continuité de quelques arguments bouddhiques contre le traitement réaliste des dénominations sociales*. Les enjeux du débat sont bien mis en valeur dans cet ouvrage passionnant.

[488] Elles sont l'objet de Barazer-Billoret & Fezas 2000 dont le titre *La Norme et son application dans le monde indien* dit Les brahmanes énoncent donc les normes du vrai tandis que l'écart entre celles-ci et la réalité font aussi l'objet d'une élaboration normative.

[489] L. Silburn, *Le Vijñāna Bhairava*, Texte traduit et commenté. Publications de l'Institut de civilisation indienne, Fascicule 15, 3e éd., 1983 : 8.

[490] *Bîrûnî. Le Livre de l'Inde.* Extraits choisis, traduits de l'arabe, présentés et annotés par Vincent-Mansour Monteil. Editions Unesco, 1996, p. 49-50, 114, 116.

[491] Les Kharidjites incarnèrent les tendances égalitaristes de l'islam originel. Mais dès 658, ils sont vaincus par Ali et ne subsistent plus que sporadiquement.

[492] Si l'on note que les *ashrâf* 'nobles' ne tirent pas leur prééminence de leur statut rituel comme le font les brahmanes, c'est qu'on adopte l'idée que les *jāti* fonctionnent selon la manière idéologique des *varṇa* ; or il n'en va pas ainsi. Les *ashrâf* forment des *jāti* dominantes en fonction du statut social *hérité* de leurs ancêtres : il s'agit bien d'un fait lié aux *jāti*.

[493] Le principe d'égalité hautement proclamé, notamment dans la devise de la République française, s'est toujours accompagné d'une société de fait inégalitaire.
[494] R. Thapar parle des *varṇa* comme désignant principalement un statut *rituel.* Il est vrai que la catégorisation par *varṇa* a pu être contextuelle.
[495] Les Nāyar sont des *śūdra* et ils sont dominants au Kérala où ils représentent environ 23% de la population hindoue. Divisés en sous-castes (130 sont recensées au Travancore en 1901), quelques sous-castes supérieures jouent en effet le rôle dirigeant.
[496] De *naṃpu* 'sacré' et *tiri* 'lumière' (?). Entre plusieurs graphies, j'adopte celle qui correspond à ce que j'entends : Nambudiri. En français, c'est Gilles Tarabout qui est le meilleur connaisseur du Kérala. Parmi ses ouvrages, *Sacrifier et donner à voir en pays malabar*, Paris : EFEO, 1986 est le plus complet. L'article « Au "royaume" des brahmanes, les guerriers sont rois : souveraineté, pouvoir et statut au Kérala » dans *De la royauté à l'état Anthropologie et politique dans le monde indien.* Collection Puruṣārtha n° 13, 1991 ; les deux ouvrages comprennent une bonne bibliographie.
[497] Robert Deliège, *Le système des castes*, p. 50. C'est certainement parfaitement exact pour l'auteur, un spécialiste des intouchables auxquels il a consacré plusieurs ouvrages importants dont *Intouchables. Entre révolte et intégration*, Paris : Albin Michel, 2007. Mais personnellement, je peux dire avec autant d'assurance : « Tous les Indiens du Sud que j'ai pu côtoyer avaient entendu parler des *varṇa* et ils ne semblaient pas s'en porter plus mal. » Ces deux affirmations ne sont pas contradictoires : fréquenter les intouchables interdit en fait de pouvoir fréquenter les brahmanes, et inversement, si l'on veut continuer à travailler avec les brahmanes, il faut connaître la grammaire de Pāṇini et le sanskrit, réciter du Veda et éviter les intouchables...
[498] Sur les castes au Bengale, Bhattacharya J.N. 1968. Présentation succincte dans Bhattacharya F. 2010 : 21-22.
[499] Selon le *Chach-na'ma* ou *Tari'kh-I Hind wa Sind* traduit en persan par Muhammad 'Ali bin Hamid bin Abu Bakr Kufi c. 13e siècle. Le texte est inclus dans *The History of India as Told by its own Historians*. The Posthumous Papers of the Late Sir H. M. Elliot. John Dowson, ed. 1st ed. 1867. 2nd ed., Calcutta : Susil Gupta, 1956, vol. 7, pp. 32-115.
[500] La trifonctionnalité telle que reconnue et étudiée par G. Dumézil est absente de la Bible et du christianisme originel. En revanche vers le 11e siècle, plusieurs auteurs chrétiens dont Adalbéron de Laon dans le *Carmen ad Robertum regem*, introduisent cette représentation dans le monde féodal. C'est notamment ce texte qui nourrit la réflexion de George Duby dans *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* : le titre dit bien les choses et je crois qu'il s'appliquerait à la réflexion brahmanique ; il faudrait écrire *Les quatre varṇa ou l'imaginaire du brahmanisme*.
[501] La revue *Problèmes politiques et sociaux* éditée par La Documentation Française a consacré à ce sujet un dossier intitulé « Les castes dans l'Asie du Sud contemporaine » (n° 384, 14 mars 1980). Il est constitué d'un excellent choix d'extraits d'ouvrages souvent importants et difficilement accessibles en France. Dans un volume réduit on a une présentation contrastée de la question, notamment à l'échelon du cadre de vie réel de beaucoup d'Indiens : le village. Malheureusement la ville est ignorée dans cette sélection.
[502] L'usage du mot *jāti* dans un sens social fait défaut ; sinon, *jāti* signifiant 'naissance' et 'catégorie, espèce', etc. s'emploie dans la littérature védique et brahmanique pour désigner des réalités de toutes sortes. Ainsi Patañjali le grammairien explique-t-il un vers védique où il est question d'un animal mythique à quatre cornes. Il comprend le vers métaphoriquement et explique que « les quatre cornes », ce sont les quatre *jāti* 'catégories' de mots, à savoir les noms, les verbes, les préverbes et les particules. » (*Mahābhāṣya*, Introduction).
[503] Comme nous l'avons vu, Ambedkar passe au bouddhisme en 1956, quelques mois avant sa mort. Des centaines de milliers de *dalits* (principalement ceux de sa caste mahar) suivent sa démarche. En pratique, le refus intellectuel de la société de castes par le changement de religion n'a pas entraîné la disparition des castes. Les Mahar forment maintenant une caste bouddhique.

[504] La phrase est citée par M.-L. Reiniche en tête de son article « L'Hindouisme dans les dilemmes du présent », dans un dossier consacré à l'Inde contemporaine de la revue *Historiens & Géographes*, n° 356, 1997 : 215.

[505] Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris : Gallimard, 1966. L'œuvre admirable et scientifiquement féconde a suscité un flot de critiques légitimes, et aussi beaucoup de critiques haineuses.

[506] Ce n'est pas le seul domaine où l'on voit l'idéologie brahmanique adoptée et transformée par elle. Catherine Weinberger-Thomas dans *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*. Paris : Le Seuil, « La Librairie du XXe siècle », 1996, l'a montré à propos des *satī*. *Satī* et *jāti*, bien que n'étant pas brahmaniques, sont des émanations non brahmaniques de l'idéologie brahmanique développées dans les sociétés du second millénaire. L'ouvrage en question, qui dépasse de beaucoup son propos initial, est certainement une œuvre capitale pour comprendre les sociétés indiennes.

[507] Question qui n'est jamais posée en Inde : chacun se positionne instantanément aux yeux des autres par le nom qu'il porte, la langue qu'il parle, le vêtement qu'il endosse, le lieu où il habite. En ville, dans de nombreuses entreprises, le port des badges à l'américaine est évidemment un signe qui ne trompe pas. De plus, la différenciation sociale intègre aujourd'hui des éléments extérieurs ou parallèles à la caste (richesse, religion, ethnie, etc.). La littérature romanesque montre tout cela très bien.

[508] A. Béteille, *Caste, class and power : Changing patterns of stratification in a Tanjore village*, Oxford University Press, 1966, p. 73.

[509] Voir Srinivasa 1962 : 43 et 1966 : 31.

[510] Jha 2006 : 30, note 151 ; mais Bouillier in Vidal, Tarabout & Meyer 1994 : 221 parle de 1800 morts. Sur la violence religieuse, voir ci-dessous dans *Les religions*, les paragraphes consacrés aux sādhus dans *Le brahmanisme* (§ XXXX) et *L'Hindouisme* (§ XXXX).

[511] La *rathavīthi* 'rue du char' est celle que suit le char de procession en dehors du temple et du sanctuaire, mais dans la ville ; la *bāhyavīthi* 'rue extérieure' marque la limite au-delà de laquelle vivent les intouchables.

[512] Le *Jātinirṇayapūrvakalayapraśavidhi* traité attribué à Rāmakaṇṭha (un théologien śivaïte du XIe siècle) décrit cela très précisément ; le texte est édité et traduit par P.-S. Filliozat, « Le droit d'entrer dans les temples de Śiva au XIe siècle », *Journal Asiatique*, 1975 : 103-117. Dans cet ouvrage, tout un chacun est habilité à voir le dieu, seule la distance varie ; dans d'autres textes, la vue du dieu, voire du temple, est réservée. L'auteur vit au Cachemire, mais parle pour tout temple śaiva.

[513] C'est ce que l'on peut observer aujourd'hui dans la rare mesure où ce rang est connu ou doit être connu par les prêtres qui organisent la distribution ; sinon, le *prasāda* est donné indifféremment à l'ensemble des dévots. Autrefois, on prêtait d'avantage d'attention à la hiérarchie. Le fait est noté par Fuller 1992 : 79.

[514] Cela vaut dans tout le monde indien péninsulaire, musulmans et chrétiens y compris. En milieu hindou, le fait est noté par Fuller 1992 : 80. Chez les chrétiens cela est montré notamment par les travaux de Susan Bayly, « Christian Caste in Hindu Society : Religious Leadership and Social Conflict among the Paravas of Southern Tamilnadu », *Modern Asian Studies*, 15.2, 1981 et *Saints, Godesses and Kings. Muslims and Christians in South India Society, 1700-1900*, Cambridge : Cambridge University Press, 1989.

[515] Le plus connu de ces historiens est N. B. Dirks qui a exposé ces idées dans plusieurs ouvrages notamment dans *Castes of mind : Colonialism and the Making of Modern India Colonialism and Culture* (Dirks 2001).

[516] Ma traduction. Phrase souvent citée notamment par Lorenzen dans Llewellyn 2005 : 76, D. Keane, *Caste-based Discrimination in international human rights law*, 2007 : 39.

[517] Célestin Bouglé publie en 1908 son *Essai sur le système des castes* où il oppose la démocratie aux castes. La vision éternaliste est très présente dans de nombreux ouvrages, particulièrement *Homo hierarchicus* de Louis Dumont (1966) et c'est certainement le défaut majeur de l'œuvre du grand sociologue : il n'a pas compris ce qu'est un texte sanskrit.

[518] On ne sait pas depuis quand ils sont dominants, peut-être à la fin du premier millénaire. Śaṃkara était un brahmane Nambudiri. Leur existence est fondée sur un mythe où Paraśurāma, à l'issue de sévères austérités, fait émerger des terres dont il octroie la jouissance à des familles de brahmanes. Incapables de se gouverner par eux-mêmes, ceux-ci font appel à des rois mythiques (les *perumāḷ*). Par la suite, d'autres brahmanes autochtones ou *paradêśi* 'étrangers', souvent tamouls, se sont adjoints aux Nambudiri. Ceux-ci ont toujours eu des coutumes particulières et ont donc été particulièrement étudiés. Voir Tarabout 1986 : 35.

[519] Ce sont les *scheduled castes* dont la liste s'est complexifiée avec le temps ; ces castes enregistrées sont donc aidées pour limiter les conséquences d'une oppression immémoriale. La constitution indienne reconnaît le principe de l'égalité entre les hommes ; elle n'abolit pas les castes comme on le dit parfois. Comment administritivement ou politiquement pourrait-on abolir des réalités sociales? Le principe de l'égalité proclamé par la constitution française s'accompagne d'une pratique récurrente de l'inégalité.

[520] Le fait est bien montré dans M. Moffatt (1979), *An Untouchable Community in South India : Structure and Consensus.* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979.

[521] La démonstration de K. Ilaiah s'alimente au fait que l'hindouisme national consiste en la nationalisation d'une partie de l'héritage brahmanique. Dès lors, à juste titre, l'auteur n'a pas de mal à montrer que dans sa caste (les Kumaras, originellement des bergers), on ignorait la religion hindoue, en fait celle des brahmanes. Voir le résumé des thèses de K. Ilaiah et leur critique dans Deliège 2007 : 194-202.

[522] Dans les conférences que j'ai dû faire dans des conditions non scientifiques auprès de voyageurs et de touristes en Inde, en général informés par des guides touristiques et des émissions télévisées, j'ai pu entendre les idées reçues sur la société indienne : il est parfois difficile de poser un discours scientifique sans susciter un scandale humain. Sans compter le poids des idées reçues : Le *Routard Inde du sud* 2010 dit systématiquement que "une *varna*" est une caste, etc. et le *Routard*, les reportages télévisuels touristiques (navrants, mais aux belles couleurs et à la parole plaisante) ont beaucoup plus de poids que la lente parole scientifique.

[523] Voir p. XXXX

[524] Bien connu parmi ses contemporains et les historiens, Ambedkar n'avait pas le charisme de Gandhi et n'a pas joui du même prestige à l'international ; pourtant, beaucoup d'observateurs sont d'accord pour attribuer à Ambedkar une grande influence. Depuis sa mort, il est devenu l'icône et la référence des *dalits*.

[525] J'ai remarqué que nos contemporains européens, pleins de bonne volonté et de compassion, prennent en général le point de vue des basses castes. Ils imaginent les uns et les autres en tant que *victimes* de ce système. À leurs yeux, il est légitime d'aimer la démocratie, la liberté, etc. Mais, comment peut-on aimer le système des castes ?

[526] Extrait de *That Long Silence* de Shashi Deshpande, Penguin Books India, 1989, p. 90.

[527] La cérémonie de consécration royale comprend à titre principal l'*abhiṣeka* 'ondoiement'. Cet ondoiement joue le rôle de l'onction de nos rois d'Ancien Régime. Il n'y a pas de couronnement.

[528] G. Tarabout, « Une configuration sociale régionale : le Kérala », dans *Historiens et Géographes*, n° 357, 1997, p. 243-256. La citation est p. 255.

[529] Des clans de bardes spécialisés dans les généalogies existaient un peu partout. Par exelple les Māganiyār de la région de Jailsamer (Rajasthan) ont été étudiés par L. Maheux in Montaux 2000 : 83-120.

[530] Voir « Nip, Tuck & Raipur » de Nishita Jha dans *Tahelka* (19 mars 2011). Une partie de l'article est traduite dans le *Courrier International* n° 1070, p. 34-35.

[531] Il est remarquable que l'ouvrage de L. Dumont, très critiqué notamment dans le monde anglo-saxon, parfois à juste titre, n'est pas contre balancé par une autre présentation convaincante.

[532] Souvent appuyés par les tenants des idéologies dites progressistes, les indophiles convaincus, etc.

[533] Le livre de K.N. Chaudhuri, *Trade and Civilization in the Indian Ocean* (1985) est le classique sur ce sujet ; l'ouvrage est, comme l'auteur l'explique lui-même, dans l'esprit de F. Braudel et de ses ouvrages centrés sur la Méditerranée.

[534] Sur cet empire portugais, voir Subrahmanyam 1999.
[535] Ce sont les chiffres de Sen 2011 : 171 ; ils sont peut-être discutables à l'unité près, mais leur caractère dérisoire montre la nature de "la bataille de Plassey" et le décalage entre les organisations.
[536] Il est décrit par J.-B. Tavernier, écrivain et fin connaisseur en pierres précieuses, dans son second livre 'Voyages des Indes', p. 241-42. Le nom "trône du paon" a ensuite été attribué à différents trônes du shâh d'Iran et a même désigné la monarchie iranienne.
[537] Sur le travail des ingénieurs français aux Indes, voir le CD-Rom *Les Indes belliqueuses. Aventures et cartographie des Français aux Indes*, Centre des archives d'outre-mer, Ministère de la Culture. L'ouvrage comprend, outre de nombreux dessins, des documents sur l'art de vivre dans les comptoirs, etc.
[538] En Inde contemporaine, il est vénéré par les musulmans. Son descendant, chauffeur de rikshaw à Calcutta, n'a pas reçu l'autorisation de demeurer à Śrīraṅgapatna où l'on peut visiter la tombe du "Tigre de Mysore".
[539] Ce regard est étudié depuis peu à l'université de Liverpool. Les travaux en partie accessibles en ligne comprennent une bibliographie complète des ouvrages français sur l'Inde, des études, etc. Ils mettent en valeur le bon ouvrage de Régis Airault, *L'Inde Délires d'Occidentaux et sentiment océanique* (Paris: Payot, 2000) : les "Occidentaux" sont tous des Français malades de l'Inde rencontrés quand l'auteur travaillait comme médecin au consulat de Bombay.
[540] Ce chant patriotique datant de 1740 (le début de la colonisation en Inde) célèbre la domination maritime de l'Angleterre. Il sert de véhicule à l'expression du chauvinisme britannique au 19e siècle quand l'Angleterre règne aussi sur les terres. Sur You Tube, son exécution orchestrée en 2008 accompagnée d'images anciennes remue encore les foules nostalgiques.
[541] Voir p. XXXX l'exemple de la principauté de Jhansi.
[542] L'Inde contrôle en fait le Népal dont la frontière est ouverte aux ressortissants indiens (traité de 1950, parfaitement déséquilibré, jamais aboli, mais jamais exactement appliqué). On ne compte pas les incursions de l'armée indienne au Népal. L'armée indienne occupe 372 km2 au col de Kalapani ainsi que la région de Susta. La frontière est l'objet d'un contentieux permanent car l'Inde a hérité des visées et des pratiques impériales de l'EIC et du Raj britannique. Il y a une véritable mainmise de l'Inde sur le Népal. Le traité de 1950 est en discussion.
[543] Sur cette expansion territoriale de la présence britannique en Inde entre 1765 et 1843, voir en particulier Edney 1997. L'ouvrage est fondé sur les immenses archives de l'EIC déposées à Londres.
[544] De Horace de Viel Castel (1802-1864), les *Mémoires sur le règne de Napoléon III 1851-1864* publiés en 1884 font l'objet d'une réédition commentée (Collections Bouquins, Robert Laffont, Paris, 2005). L'original est accessible en ligne sur Gallica.fr.
[545] Le *Meerut Military Cemetery* de Saint-Martin-Boulogne (Pas-de Calais) héberge 279 tombes des 4047 hommes des divisions Meerut et Lahore de l'*Indian Army* tombés en Flandres depuis le début de la guerre jusqu'en nov. 1915. Le corps expéditionnaire indien débarque à Marseille en sept. 1914 et en déc. 1915, l'infanterie est envoyée en Mésopotamie. La division Meerut porte le nom de la ville connue par la colonne d'Aśoka transportée à Delhi sur ordre de Firuz Shah Tughluq (règne : 1351-88) et surtout comme centre de la rébellion de 1857 : ce sont les soldats de la garnison de Meerut qui se soulèvent et décident de marcher sur Delhi (slogan *Dilli chalo* 'marchons sur Delhi'). La cavalerie indienne est restée en France jusqu'en mars 1918 et en 1916, Indar Singh écrit à sa famille : « Il est quasi impossible que je revienne vivant. [Mais] ne soyez pas triste de ma mort, parce que je vais mourir les armes à la main, en portant les habits du soldat. C'est la meilleure mort dont on puisse mourir. »
Références sur le corps expéditionnaire indien dans la première guerre mondiale en France sur le site < /www.bbc.co.uk/history/worldwars/wwone/india_wwone_01.shtml>.
[546] « La langue sanskrite, quelque ancienne qu'elle puisse être, est d'une étonnante structure ; plus complète que le grec, plus riche que le latin, elle l'emporte, par son raffinement exquis, sur l'une et l'autre de ces langues, tout en ayant avec elles, tant dans les racines de mots que dans les formes grammaticales, une affinité trop forte pour qu'elle puisse être le produit d'un hasard. »

[547] Il est de bon ton de dénoncer ce commerce non équitable : il serait payé par le retournement récent présenté comme n'étant que justice. C'est oublier que pendant plus de deux mille ans, le drain coulait de l'Europe (romaine, chrétienne, etc.) vers l'Inde.
[548] Sur l'élaboration légaliste des textes brahmaniques par les Britanniques, voir notamment Derrett 1968 (1999 : 274-351).
[549] Aujourd'hui, c'est ce code de loi britannique que certains musulmans ont érigé comme la *sharî'a* et veulent voir appliqué partout.
[550] Je n'aime pas non plus, pour les mêmes raisons, le titre de la récente édition traduction de Patrick Olivelle : *Manu's Code of Law,* Oxford University Press, 2005. Il suffit de lire le texte pour s'apercevoir qu'il n'est en rien un texte de lois, sauf à donner à ce mot un sens très particulier. Le chapitre VII consacré au roi et au royaume n'est en rien un corpus de lois constitutionnelles... Description et présentation de l'ouvrage dans Olivelle 2005 d'un point de vue philologique et historique et dans Lingat 1967 : 88-113 d'un point de vue juridique.
[551] Lingat 1967 : 9. La société est sans législation et le roi n'est pas source de droit. L'ouvrage de Lingat analyse bien ce qui oppose les notions de légalité et d'autorité. Les Anglais n'ont pas seulement changé de loi, ils ont amené la loi, sans d'ailleurs s'en apercevoir. Warren Hastings a cru qu'il remplaçait le cadi ou le pandit par un juge anglais, assisté des connaisseurs des sociétés locales.
[552] Le nom Chomolugma 'la Déesse mère du monde', à l'orthographe francisée (Tschoumoulancma), est connu sur la carte du Tibet datant de 1734 (réalisée par Jean Bourguignon d'Anville d'après les observations d'un groupe de Capucins qui avaient résidé à Lhassa). L'imposition du nom Everest (1865) se fit par l'obstination de sir Waugh, le successeur de G. Everest, au prétexte que cette montagne n'avait pas de nom... Aujourd'hui le nom tibétain est aussi en compétition avec un nom chinois et avec Sagarmatha 'mère de l'océan [des étoiles]', 'mère du ciel', son nom népalais. Ce combat de nomenclature est l'expression des divers impérialismes qui s'opposent pratiquement et symboliquement. C'est la même disposition qui poussa Nehru à soudoyer Norgay Tanzing afin qu'il mette un drapeau indien sur le sommet lors de sa première ascension ; on prétendit même qu'il avait précédé E. Hillary.
[553] Voir Ulrike Stark, *An Empire of Books. The Naval Kishore Press and the Diffusion of the Printed Word in Colonial India*, New Delhi, Paul Press, 2008, avec une bonne bibliographie..
[554] L'avestique est une langue très voisine du védique ; dès lors ce sont souvent les mêmes savants qui travaillent dans les deux domaines ou dans le même bureau.
[555] Ippolito Desideri (1684-1733), missionnaire jésuite, réside à Leh (Ladakh) en 1715, puis à Lhassa de 1716 à 1721. Il apprend le tibétain et compose dans cette langue plusieurs traités apologétiques. Il est le premier Européen à résider à Lhassa. Dès 1709, arrivent des Capucins qui réussissent en 1721 à provoquer le rappel de Desideri. Ce sont ces Capucins qui de retour en Europe permettent à Jean Bourguignon d'Anville de dessiner la carte du Tibet datant de 1734 (aujourd'hui à la BNF).
[556] C'est vrai pour toutes les langues. Il n'y a avait pas de tradition érudite indigène dans ce domaine. En sanskrit, le chef d'œuvre est le *Sanskrit Wörterbuch* publié par O. Böthlingk et W. Roth à partir de 1855. Le *Sanskrit-English Dictionary* de M. Monier-Williams en est un abrégé. Depuis cette époque, aucun dictionnaire d'envergure n'a été vraiment publié. En 1976, les équipes de Poona (Bhandarkar Institute) ont commencé la publication d'un dictionnaire historique du sanskrit qui sera certainement achevé dans les prochains siècles...
[557] Pour une bonne présentation de la transmission des savoirs en Inde ancienne, voir Colas & Gerschheimer 2009 (l'ouvrage ignore la tradition musulmane, parsie et sikhe). Pour voir des manuscrits, consulter Goswamy 2007. Il existe une collection de manuscrits indiens à la BNF. La bibliothèque de manuscrits de l'Institut Français de Pondichéry, une des plus importante en Inde, a été constituée après 1955.
[558] Pas aux efforts des nationalistes de diverses obédiences ; leurs traductions sont réalisées avec l'idée qu'il s'agit d'une variété de védique ou de tamoul ancien. Scientifiquement, aucun déchiffrement n'est possible sans un équivalent de la pierre de Rosette où une langue connue traduit une langue inconnue.

[559] L'*odore dell'India*. Longanesi, Milano 1962. Publié en français : *L'Odeur de l'Inde*, Gallimard. L'ouvrage est fondé sur le voyage entrepris en Inde par Pier P. Pasolini, Elsa Morante et Alberto Moravia en 1961. Pasoloni a tourné au Népal certaines scènes de *Il fiore della mille e una notte*.
[560] Sur l'historiographie, voir notamment Thapar 1998 et Sreedharan 2010.
[561] Voir le remarquable *Jean de La Fontaine, Le songe d'un habitant du mogol et autres fables illustrées par Imam Bakhsh Lahori*. Paris, Réunion des Musées nationaux, Imprimerie nationale; c.r. de Jean Dumarçay dans le BEFEO, 1991 : 346-347. Le thème de la fable qui donne son titre au recueil ne provient pas du *Pañcatantra*, ni même d'une source indienne, mais du *Gulistan* 'Le jardin des roses' de Saadi, le poète persan qui l'a écrit avant 1260.
[562] Voir Anquetil Duperron (bibliographie IV), p. 268 ; écrit en marge de son exemplaire personnel.
[563] L'historiographie fait de W. Jones l'inventeur de l'idée en effet exposée dans le passage célèbre de *The Sanskrit Language*, 1786 (voir supra n. XXXX). En fait, la ressemblance avait été remarquée auparavant, notamment par le père Cœurdoux ; le fait est souligné par J.J. Godfrey, « Sir William Jones and Père Cœurdoux : a philological footnote », *Journal of the American Oriental Society*, vol.87 (1967), pp. 57-59. L'ouvrage de W. Jones lié à l'installation des Britanniques au Bengale a été mieux diffusé.
[564] L'original, disponible en ligne (<On openlibrary.org>), comprend des lithographies souvent reproduites. Le passage cité est vol. 1, p. 53. Il a été réédité en 2010 par Cambridge University Press, 2 vol. Voir les sentiments que suggère la lecture de cet ouvrage à V. S. Naipaul, auteur de l'excellent *India A Million of Mutinies Now*, publié en français sous le titre *L'Inde*, Éditions 10/18, 1990, p. 497-507.
[565] L'inscription en sanskrit est gravée dans la pierre ; la traduction anglaise sur une plaque de laiton dit : « This building, dedicated to Eastern sciences, was founded for the use of Aryas (Indians and Englishmen)... By the favour of God may the learning and literature of India be ever held in honor ; and may the mutual friendship of India and England constantly increase! » Texte cité par T. R. Trautman in Bronkhorst-Deshpande 1999 : 279 et par Fussman 2005 : 227 n. 71.
[566] L'ouvrage de M. Müller est accessible en ligne. La citation, p. 254 de l'ouvrage original, se situe dans l'avant-dernier paragraphe de la conclusion.
[567] Voir le chap. V de Davis 1997 : 183 sqq et les c.r. de G. Tarabout et E. Grimaud dans *L'homme.* Le tigre de Tipu est en couverture de l'ouvrage original et aussi de celui de Susan Stronge, *Tipu's Tiger*, V & A Publishing, 2009 qui raconte les aléas de ce trophée.
[568] Cité par Saïd 1980.
[569] Lelyveld 1996 : 233 ; cité par Gaborieau 2007 : 225. Dans l'original, l'auteur cite les noms des castes rendus ici par le nom de leur métier de base.
[570] On dit que Delhi est la capitale politique, Calcutta la capitale culturelle, Bombay la capitale économique et récemment Bengalore la capitale technologique. Les choses sont peut-être en train de changer avec l'essor du hindī : Delhi, avec quelque 21 millions d'habitants, est aussi une grande ville culturelle. Dans le Coffee House de College Street à Calcutta, on écrit moins de poèmes qu'autrefois.
[571] On a souvent remarqué que, *nolens volens*, les Britanniques se comportent comme la plus haute caste vis-à-vis de tous les Indiens. Bien qu'éduqués, bien qu'ayant changé de costume, de langue et d'habitus, aux yeux des Britanniques, les Indiens demeurent inférieurs parce qu'ils *sont* inférieurs. Bien sûr cette remarque est générale et comporte des exceptions. La supériorité des races qui, en raison du nazisme, est aujourd'hui sortie du champ politique et idéologique fait partie de la bienpensance générale au 19e siècle, sans parler de ses idéologues.
[572] Cité dans Metcalf 2004 : 173 (ma traduction).
[573] Bhudev Mukherji (1827-1894) publie en 1875 en feuilleton *Svapnalabdha Bharatbarser Itihas* 'Histoire de l'Inde obtenue en rêve' où il réécrit une histoire rêvée de l'Inde (les Marathes y gagnent la bataille de Panipat de 1761 que de fait ils ont perdue). L'auteur fait du royaume marathe de Śivājī le prototype moderne du *rāmrāj* 'le royaume de Rām'; il s'agit d'une utopie nationale. Voir Bhattacharya 2010 et 2011. Le livre fut publié en 1895

[574] Une partie du discours, sinon de la pratique, des nationalistes chauvins de l'*hindutva* épousent ce discours réducteur ; cela vaut pour leurs leaders car les populations semblent davantage dans les castes que dans l'*hindutva*. L'ouvrage de K. Alaiah *Why I am not a Hindu* (1996) fournit du refus du *hindutva* un exemple qui a, malgré ou à cause de ses excès, beaucoup de retentissement.
[575] Sur ce temple extraordinaire, voir ci-dessus « L'hindouisme. »
[576] Pour une étude fine de ces phénomènes (étude limitée à l'époque coloniale par les lacunes de la documentation), voir Rao, Shulman et Subrahmanyam 2004. Un article général et rapide est celui de J. M. (? pas d'index des noms d'auteurs) intitulé « Mythes et théorie politique », dans le *Dictionnaire des Mythologies*, vol. II, p. 143.
[577] Dans le cadre d'un modèle patriarcal dominant, la condition féminine indienne est diverse.
[578] Commentaire dans *Rupee News* : « First mention of Mahmud's attack on Somnath was made by British House of Commons in 1843 » (<http ://rupeenews.com/index>).
[579] Une institution où N. Sengupta a enseigné l'histoire avant de publier son *Land of Two Rivers. A History of Bengal*... (2011).
[580] « *Aux morts des armées indiennes qui sont tombés dans l'honneur en France et en Flandre, en Mésopotamie et en Perse, en Afrique de l'Est, à Gallipoli et ailleurs dans le proche et l'Extrême-Orient et aussi en mémoire de ceux dont les noms sont conservés et qui sont tombés en Inde ou sur la frontière du nord-ouest et durant la troisième guerre afghane* ».
[581] 827 000 hommes d'origine indienne sont engagés entre 1914 et 1918 sur divers fronts du premier conflit mondial, y compris en France ; officiellement, on dénombre 64 449 morts.
[582] Jugé et d'abord condamné, Dyer est ensuite réhabilité. Après sa condamnation, la haute société britannique le soutient et réunit les fonds pour qu'il dispose d'une retraite. Lors de ce massacre, le commandement est britannique et la troupe est " indienne ".
[583] J. Nehru fait neuf séjours en prison; le dernier et le plus long dure 1041 jours d'août 1942 à juillet 1945. C'est là qu'il fait l'éducation politique et historique de sa fille Indira via des lettres réunies ultérieurement sous le titre de *Glimpses of World History*.
[584] La politique économique menée par Nehru l'apparente de loin au socialisme à cause de l'importance du secteur d'état. C'est Rajiv Gandhi qui procède au tournant économique libéral continué par la suite par M. Singh, d'abord ministre des finances dans le gouvernement de P. V. Narasimha Rao, successeur de R. Gandhi assassiné en 1991, puis comme premier ministre (2004). Les notions de droite et de gauche sont largement inadaptées en Inde. Aujourd'hui on dénigre Nehru qu'on accuse d'avoir maintenu le pays dans le sous-développement à cause d'un parti-pris étatiste.
[585] *The Artic Home in the Vedas being also New Key to the Interpretation of Many Vedic Texts and Legends*. Il existe une traduction française, *Origine polaire de la tradition védique* (1979, Milano : Archè).
[586] Sur Swami Shraddhannanda, voir Clementin-Ojha 2011 : 137-163.
[587] En adoptant sans discrimination des traductions anciennes réalisées entre les années 1880 et 1950, souvent non contextualisées, les analystes contemporains ont tendance à minimiser la distance entre ce que disent les textes anciens et leurs interprétations modernes. C'est le défaut insidieux de bien des articles des historiens et anthropologues. Les traductions indiennes des textes sanskrits sont "hindouisées" et très rarement fidèles ; quant à celles des philologues, plus rares, elles ne se font pas sans dommage aux originaux. On s'en aperçoit mieux aujourd'hui. Voir pour les Upaniṣad, P. Olivelle, « Unfaithful Transmitters. Philological Criticism and Critical Editions of the Upaniṣads. », *Journal of Indian Philosophy* 26, 1998 : 173-87. J'ai étudié un exemple de cela dans « Entre éternité et actualité : réflexions sur l'exercice de traduction de TU. 1.10 »
[588] D'origine tamoule, le *kabaddi*, un sport de salle, demeure inconnu en Occident. On y joue aux Jeux Asiatiques et il est intégré comme méthode d'entraînement dans l'armée... britannique.
[589] Avec cette théorie exposée sous plusieurs formes avant la publication en 1996 de *Clash of Civilizations and Remaking of World Order*, l'auteur voulait d'abord faire la théorie des relations internationales d'après la Guerre Froide. Il faisait l'hypothèse que les conflits du futur ne seraient pas principalement idéologiques ou économiques, mais culturels et religieux. La théorie, ancienne en

fait (" le choc des cultures "), s'applique très mal aux Indes qui ont toujours été une mosaïque de religions. La " civilisation indienne ", si l'on veut un nom, est mosaïque. Mais en Inde, malgré l'histoire, certains ont absolutisé cette *civilization* indienne en affirmant son caractère monolithiquement hindou.

[590] À son propos, voir D. Matringe, « "L'appel de la cloche" : spiritualité, écriture poétique et vision politique chez Muhammad Iqbal (1877-1938) » dans Clémentin-Ojha 2011 : 165-188.

[591] "All existing laws shall be brought in conformity with the Injunctions of Islam as laid down in the Quran and Sunnah, in this Part referred to as the Injunctions of Islam, and no law shall be enacted which is repugnant to such Injunctions". Partie IX, Article 227. Ma traduction.

[592] Une bonne biographie de Maududi est celle de Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi & the Making of Islamic Revivalism*, New York, Oxford University Press, 1996. Gaborieau 2011 consacre à Maududi quelques pages très claires. Maudidi n'a pas été seulement un religieux, un théoricien fondateur de l'intégrisme : il est entre 1941 et 1979 un homme politique influent au Pakistan ; il veut être le sauveur de la communauté islamique au Pakistan et dans le monde entier. Il a une dimension messianique. Maudidi n'a pas réalisé son rêve demeuré une utopie au Pakistan ; mais cette utopie a par la suite inspiré l'intégrisme musulman à une échelle universelle.

[593] Certaines sont passées à l'acte telles Sadhvi Rithambara qui en 2002 a été reconnue responsable de la démolition de la mosquée Babhri à Ayodhya en 1992 et des violences associées (environ 3000 morts).

[594] F. Agnes in Sarkar & Butalia 1995 : 141.

[595] Par exemple Von Stietencron 1989.

[596] L'article 25 affirme (ma traduction) : « Sous réserve du respect de l'ordre public, de la moralité, de la santé et d'autres réserves du même ordre, la liberté de conscience est acquise également pour toute personne laquelle a le droit de professer, pratiquer et propager [sa] religion. ». C'est le mot *propagate* 'propager' qui fut l'objet de débats intenses.

[597] Sur ce cas précis et d'autres, voir Jaffrelot 1994.

[598] Photographie de la carte exposée dans la Bibliothèque nationale du Bhoutan (Timphu) réalisée avec l'aimable autorisation du bibliothécaire.

[599] Un bon dossier de La Documentation française, *Inde-Pakistan, 60 ans d'affrontement* (2004) est disponible en ligne. Du même éditeur, *L'Inde : Grande puissance émergente* (2005) pose de bonnes questions et tente d'y répondre

[600] L'auteur est *persona non grata* en Inde où son nom est insulté et insultant car depuis dix ans elle pointe du doigt les défaillances de l'état indien : en 1998, après avoir reçu un prestigieux prix littéraire anglophone (le *Booker Prize* ; c'était la première fois qu'il était décerné à un auteur vivant en Inde), elle publie *The End of Imagination*, où elle dénonce vigoureusement les explosions nucléaires réalisées par l'Inde et le Pakistan.

[601] En 2011, avoir des origines partiellement pakistanaises ou même être musulman exposent les demandeurs européens d'un visa indien à un refus ou à des tracasseries administratives. Tout musulman étranger est désormais senti comme une menace.

[602] Pour toutes les discussions, voir L. Lucchini, *Aspects juridiques de la frontière sino-indienne*. L'article est accessible en ligne. Toutes ces questions en fait politiques ont été étudiées sous l'angle juridique. Les magistrats en examinant les droits allégués par les uns et les autres ont réalisé des enquêtes historiques particulièrement intéressantes.

[603] Lire de Laurent Sermet, « La mise à jour du traité de 1949 entre l'Inde et le Bhutan : l'amorce d'une nouvelle politique indienne de voisinage ? » dans *Droit et Cultures*, n° 53, 2007, p. 153-62.

[604] Le livre le plus complet sur la question est celui de Forbes 1996, mais il ne vaut que pour les 19e et 20e siècles, c'est-à-dire l'Inde colonisée puis indépendante. Il se termine par un précieux *Bibliographic Essay*, p. 255sqq. Avant cette période, les sources sont principalement textuelles (un des meilleurs ouvrages est Leslie 1995). Les femmes connues avant le 19e siècle sont soit des reines ou des princesses (comme Tarabai, épouse d'un fils de Śivajī, étudiée par Eaton 2005 : 177-201) soit des mystiques, telle Mirabai, poète et dévote de Kṛṣṇa (voir Hermann Goetz, *Mira Bai: Her Life and Times*, Bombay : Bharatiya Vidya Bhavan, 1966.

[605] La *satī* est le nom de la femme qui s'apprête au sacrifice volontaire qui consiste à être brûlée vive sur le bûcher de son époux. C'est par un abus de langage que dans nos langues, on nomme *satī* le rite lui-même.

[606] Il faut distinguer entre l'interdiction légale et le fait. Le rituel a continué à être pratiqué non légalement et encore aujourd'hui les journaux se font régulièrement l'écho de telles pratiques. « Depuis l'indépendance de l'Inde (1947), la presse indienne a rapporté en moyenne un cas de satî par an. » (Padoux, *Revue de l'histoire des religions*, 1997, vol. 214, n° 214-4). Incidemment, cela montre que les sociétés indiennes n'ont pas encore été domestiquées par l'état.

[607] A. Padoux, *op. cit*., p. 501.

[608] Beaucoup des récits des voyageurs européens relatent cet usage tardif ; par exemple Dellon 1685 : 102 : "Comment les femmes indiennes se brûlent vives avec le corps mort de leur mari".

[609] Tarabai Shinde, *Comparaison entre les femmes et les hommes* Trad. du marathi par Madhuri Purandare et Nandita Wagle. Préface de Martine Van Woerkens. Paris, Indigo & Côté-femmes, 2005. Cet ouvrage n'est pas isolé et le préfacier peut le comparer avec d'autres écrits du même acabit. Tous dénoncent la condition faite aux femmes à la fois dans la religion traditionnelle et surtout dans les coutumes de l'époque.

[610] Entre autres, les études de genre ont relevé de "l'école des *Subaltern Studies*", un mouvement d'études initié notamment par l'historien Ranajit Guha après 1970. Les études subalternistes privilégient le recentrement sur les "subalternes", au détriment des élites, vus comme les véritables agents de changement social et politique. Exposant la conscience des dominés, posant des questions théoriques et méthodologiques, les *Subaltern Studies* ont révolutionné l'histoire de l'Inde récente à la manière de l'école des *Annales* en France. Des volumes réunissant ces études ont connu un succès exceptionnel en Inde et dans le monde anglo-saxon. Voir Pouchepadass 2000 et Merle 2004 avec une bonne bibliographie ; (articles en ligne).

[611] Le livre de J. Leslie offre une excellente perspective pour pénétrer dans l'intimité de la conception brahmanique du monde au seuil d'une modernité qui lui porte un coup fatal (fin du 18e siècle). L'auteur ne parle pas pour "les femmes" ou "la femme" en général, mais pour les épouses des hommes de haute caste (le roi, sa cour de guerriers et de brahmanes).

[612] L'expression 'vierge sage' est dans Pinault 2001. L'auteur décrit, sur une base philologique, la situation des femmes dans le brahmanisme ancien. Ses conclusions (cf. ci-dessus p. XXXX) peuvent certainement être généralisées. L'ouvrage de Vallely 2002 montre de la même manière comment les nonnes jaina doivent payer leur féminité par un surcroît d'ascèse.
L'opposition entre 'vierges sages' et 'vierges' folles remonte à l'évangile selon saint Matthieu (XXV, 1-13); c'est un thème populaire de la peinture et de la sculpture au Moyen Âge. Martin Schongauer (env. 1450-1491) a réalisé une série sur le thème « Les vierges sages et les vierges folles ».

[613] Le terme *laïque* par lequel on rend souvent *secular* est impropre. Sécularistе est un néologisme adapté des mots anglo-indien *secular* et *secularism* insérés en 1976 par Indira Gandhi dans le préambule du 42e amendement de la constitution indienne. L'Inde, auparavant *Sovereign Democratic Republic*, est alors définie comme *Sovereign Socialist Secular Democratic Republic*. En Inde, il n'y a pas vraiment de séparation de la religion et de l'état : celui-ci intervient très régulièrement dans la vie religieuse. Le sécularisme est l'attitude officielle de l'état indien censé reconnaître toutes les religions et les traiter avec bienveillance sur un pied d'égalité. Voir Weber 2007

[614] Op. cit., § 34 (ma traduction) :« I feel with them that it is impossible for us, with our limited means, to attempt to educate the body of the people. We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern, --a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect. »

[615] Voir Samrat Chakrabarti, « Stir, My Beloved Country » dans *Tehelka Magazine*, Delhi, Vol. 7, Issue 07 (20 feb. 2010) ; une partie de l'article est parue dans *Le Courrier International* n° 2008 (fév.-mars 2010) sous le titre « Rien n'arrête les séparatistes du Telangana ».