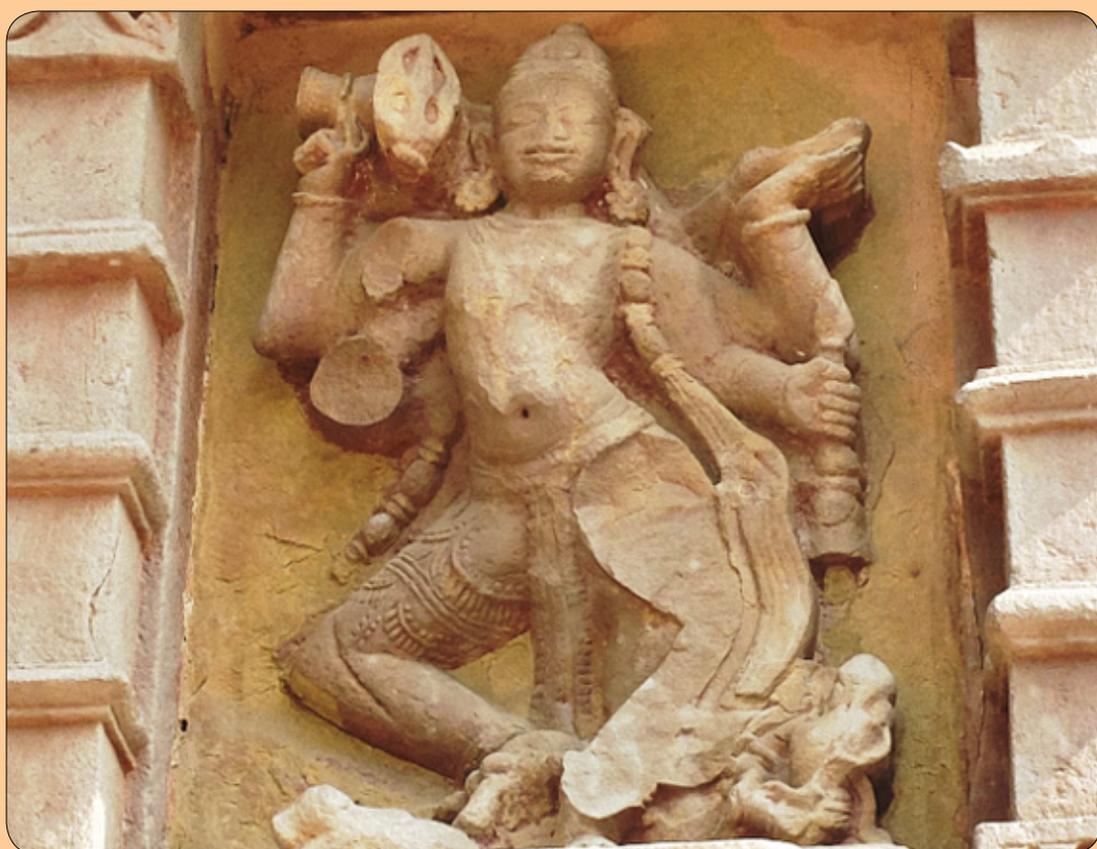


LES ARTICLES EN LIGNE DE

KADATH



La civilisation de l'Indus et le mythe aryen
- Tome troisième -

Jacques Gossart

Mars 2020

La civilisation de l'Indus et le mythe aryen - Tome troisième -



Jacques Gossart

IV. DES SIGNES ET DES DIEUX

Ce texte constitue le troisième volet de notre essai sur la civilisation harappéenne. Dans le présent exposé, nous ferons, à de multiples reprises, référence aux deux premiers tomes¹, en les désignant par les mentions « T. I » et « T. II ».

L'ÉCRITURE, DE RÉPONSES EN QUESTIONS

« Pourquoi écrit-on de gauche à droite ? Parce que sinon, les phrases commenceraient par un point. »

(Umberto Eco, 1932-2016, philosophe, sémioticien, romancier, et Satrape du Collège de pataphysique)²

L'écriture harappéenne, objet écrit non identifié

À tous les témoignages d'une société hautement développée, que nous avons découverts dans les deux premiers tomes consacrés à la civilisation harappéenne, il faut maintenant ajouter un élément particulièrement caractéristique : l'écriture... ou plutôt l'écriture supposée, car non reconnue comme telle par certains spécialistes. À ce jour, on dénombre quelque cinq mille inscriptions, composées de signes et d'images, et présentes sur une quantité d'objets. Les plus célèbres de ces artefacts sont les sceaux

¹ Gossart, 2019a & 2019b.

² Eco, 2015, p. 68.

carrés ou rectangulaires que nous avons déjà évoqués à plusieurs reprises. Ils figurent parmi les premiers objets exhumés, d'abord par Alexander Cunningham à Harappa en 1872, ensuite par Luigi Pio Tessitori à Kalibangan en 1919. Ils furent mis au jour bien sûr dans les sites harappéens, mais également au Proche-Orient. Leur surface, qui porte les signes et images, est généralement plate, et ils sont faits de matériaux divers : cuivre, terre cuite, et surtout stéatite vitrifiée ; une vitrification de surface, obtenue par cuisson à basse température – et non résultat d'une explosion nucléaire, comme on le lit parfois. Cela dit, si le qualificatif de « sceau » paraît approprié pour les objets en métal et en terre cuite, un sérieux doute subsiste à propos de ceux en stéatite, en raison de leur fragilité.

Comme nous venons de le signaler, certains linguistes considèrent que les signes harappéens ne constituent pas une écriture. Mais encore faut-il savoir ce que l'on entend par « écriture ». La question est simple, la réponse l'est beaucoup moins. Ainsi, au XIX^e siècle, le pédagogue français David Levy Alvares (1794-1870) en donnait la définition suivante : « Les mots sont les signes de nos pensées. – Ils se composent de *sons* dans le langage parlé, de *lettres* dans le langage écrit. »³ Aujourd'hui, on admet communément que l'écriture est « la représentation de la pensée et du langage humains par des signes »⁴, ou encore (selon le linguiste Peter T. Daniels), qu'il s'agit « [d']un système de signes plus ou moins durables utilisés pour transposer des paroles de façon à les reproduire sans avoir besoin de l'émetteur »⁵. Dans ces définitions, écriture et langage sont donc liés. Mais une assez récente tendance serait au contraire de dissocier les deux concepts, et on en viendrait à lier plutôt écriture et pensée, indépendamment du langage. Dans cette nouvelle approche, les « signes » les plus anciens, inscrits sur les parois des grottes ornées du paléolithique supérieur, et qui ne correspondent pas nécessairement à un langage dont nous ignorons d'ailleurs tout, pourraient alors être intégrés dans la grande famille des écritures.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer et apprécier les joutes – verbales autant qu'écrites – que se livrent partisans et adversaires de la réalité de l'écriture harappéenne. Dans les rangs des adversaires, l'étude de Steve Farmer, Richard Sproat et Michael Witzel donne le ton⁶ et nous la prendrons en exemple. Son argumentation, qui fait la part belle à la statistique (ce dont nous ferons grâce au lecteur), se décline en de nombreux points, commentés et réfutés pour la plupart par Sukumar Rajagopal, Priya Raju et Sridhar Narayanan⁷. En synthèse, voici les principaux arguments des uns et des autres. Farmer et al. (F) en petites capitales, Rajagopal et al. (R) en romain, et quelques réflexions personnelles (P) en italiques.

• F : LES SÉQUENCES DE SIGNES CONTIENNENT TROP DE SINGLETONS, TROP DE SIGNES DE FRÉQUENCES D'APPARITION TROP BASSES OU PARADOXALES. DE PLUS, LE NOMBRE DE SINGLETONS SEMBLE AUGMENTER AVEC CHAQUE NOUVELLE DÉCOUVERTE.

R : Énoncée ainsi, cette constatation peut paraître convaincante. Mais curieusement,

³ Levy (Alvares), 1843, p. 11.

⁴ André-Leicknam & Ziegler, 1982, p. 13.

⁵ Cité in Morestin, 2013, p. 83.

⁶ Farmer et al., 2004.

⁷ Rajagopal et al., 2009.

les auteurs ne proposent aucun tableau présentant chiffres et pourcentages. En réalité, les singletons sont en bien plus faible proportion que ce qui est suggéré.

P : *Des études d'analyse statistique de fréquences menées en 2007 et 2009 concluent d'ailleurs à une reconnaissance de l'harappéen en tant qu'écriture par la mise en évidence des caractéristiques d'un langage écrit doté d'une grammaire*⁸.

• F : LES INSCRIPTIONS SONT TRÈS COURTES : LA MOYENNE EST DE 4,6 SIGNES.

R : Alors que les écritures phonétiques nécessitent l'emploi de nombreux signes pour transmettre des messages, même simples, les écritures logo-syllabiques peuvent transcrire le discours avec un très petit nombre de signes. Ainsi, écrire en tamoul moderne une invocation dravidienne typique telle que la protection de Murukan⁹ (*murukan tunai*) ne nécessite que six signes.

• F : ON NE TROUVE AUCUNE DE CES INSCRIPTIONS GRIFFONNÉES PAR DES SCRIBES, TYPIQUES DES SOCIÉTÉS POSSÉDANT L'ÉCRITURE. ON NE PEUT PRENDRE EN COMPTE LES SIGNES TROUVÉS SUR DES TESSONS DE POTERIE, CEUX-CI AYANT ÉTÉ TRACÉS AVANT QUE LA CÉRAMIQUE SOIT BRISÉE.

R : L'argument est recevable. Toutefois, il existe d'autres supports susceptibles d'accueillir ce type d'inscriptions : sable, argile, riz, toutes surfaces éphémères, encore utilisées en Inde aujourd'hui dans les écoles. Dans le cas présent, « l'absence de preuve n'est pas la preuve de l'absence ».

P : *L'usage de supports éphémères est aussi ancien que courant. On pense évidemment à la tablette de cire, utilisée abondamment depuis l'antiquité jusqu'au XIX^e siècle, mais aussi au mandala tibétain, éphémère diagramme fait de sable coloré, ou encore à l'ardoise à écrire des écoliers d'avant l'ère numérique.*

• F : LA TENDANCE UNIVERSELLE D'UNE ÉVOLUTION VERS UNE ÉCRITURE ALPHABÉTIQUE N'EST PAS OBSERVÉE DANS LA CIVILISATION HARAPPÉENNE.

R : L'argument n'est pas recevable, car il existe au moins une exception de taille à cette règle générale : le chinois.

P : *L'écriture chinoise est l'exemple d'écriture logographique par excellence, ayant même brillamment résisté aux sirènes de la modernité... ce qui constitue un bel exploit.*

• F : ON NE TROUVE AUCUNE INSCRIPTION SUR DES MATIÈRES SOLIDES TELLES ROCHES, PIERRES, CAVERNES, ETC.

R : Là encore, il ne s'agit pas d'une règle universelle prouvant l'acquisition de l'écriture : les anciens Chinois (toujours eux) écrivaient sur des os.

P : *Pour une fois, nous nous rangerons dans le camp des sceptiques, en précisant que les Chinois utilisèrent aussi la pierre comme support d'écriture.*

• F : À CE JOUR, AUCUN INSTRUMENT D'ÉCRITURE N'A ÉTÉ DÉCOUVERT.

R : L'argument est recevable.

P : *À moins qu'un tel instrument ait déjà été découvert, mais n'ait pas été identifié comme tel.*

• F : ON NE TROUVE PAS DE LISTES LEXICALES, COMME POUR LES AUTRES ÉCRITURES ORIENTALES.

R : L'argument n'est absolument pas valable : la liste lexicale n'est pas une preuve de l'existence d'une écriture. Ainsi, le proto-élamite et l'élamite linéaire ne disposaient pas, à notre connaissance, de telles listes.

P : *Pour information, ces documents courants sont constitués de listes de signes cunéiformes, classés et commentés.*

⁸ Rao et al., 2009.

⁹ Sur le dieu Murukan (Murugan), voir *infra*, dans la partie « Religion ».

• F : LES PARTISANS D'UNE ÉCRITURE INDUSIENNE N'ONT JAMAIS RÉUSSI À SE METTRE D'ACCORD SUR LE NOMBRE DE SIGNES, QUI VARIE SELON LES AUTEURS DE 20 À 600.

R : Le nombre extrême de 20 n'est mentionné que pour souligner l'apparente incohérence des recherches. Mais en réalité, l'auteur de ce comptage minimaliste semble bien peu crédible et sa théorie est largement rejetée.

P : *La plupart des auteurs s'accordent autour de quelque 400 signes. (Le tableau de la figure 1 donne une bonne idée du nombre et de la variété des signes.) Rappelons en outre que, pour ce genre d'écriture, le nombre de signes est souvent fluctuant selon la manière dont ils sont identifiés, associés et regroupés.*

On peut en rester là dans cette énumération d'arguments et contre-arguments ; d'autant que, bien évidemment, il existe aussi des réfutations aux réfutations. On peut conclure de tout cela que, si les deux écoles s'affrontent – ce qui est plutôt stimulant pour la recherche –, ni les « pour » ni les « contre » ne semblent en mesure de remporter une victoire définitive ; d'autant que chaque école accueille les partisans de différentes chapelles... Il semble cependant qu'après examen de cette passionnante question (que nous n'avons fait qu'effleurer ici), on peut envisager qu'à défaut d'être définitivement prouvée, l'hypothèse d'une véritable écriture harappéenne peut être considérée comme hautement crédible : « [l]e degré élevé de normalisation des signes, la disposition des textes en lignes, et la présence de centaines de séquences de signes récurrents provenant de différents sites indiquent que l'écriture de l'Indus est

une écriture réelle. »¹⁰ C'est cette option de « véritable écriture » que nous adopterons pour la suite de notre exposé.

Figure 1. Exemple de classification des signes harappéens. (DR)

De l'Indus au Nil, et plus loin encore

À la différence des écritures de la même époque, cunéiforme mésopotamienne et hiéroglyphique égyptienne, celle de l'Indus est à ce jour non déchiffrée. Si l'on s'interroge toujours sur l'origine de cette écriture, dont aucune forme première n'a pu être formellement identifiée, on peut se poser aussi des questions sur sa disparition car on ne lui connaît aucune descendance, sinon indirecte et ponctuelle comme nous le verrons dans un instant. Certains linguistes ont, dans le passé, tenté une comparaison des signes indusiens avec les écritures minoenne, cananéenne et hittite. Dans les années 1930, Guillaume de Hévesy osait même un rapprochement avec le rongorongopascuan ; une hypothèse qui fut pour le moins vertement critiquée, entre autres par l'anthropologue Alfred Métraux, et qui est aujourd'hui rejetée par la grande majorité des spécialistes¹¹. L'épigraphiste indien Iravatham Mahadevan (1930-

¹⁰ Parpola, 2010, p. 7-8. [Traduction]

¹¹ a) Février, 1984, p. 146, 148-149. b) Sur les origines asiatiques du rongorongopascuan, voir aussi Bettocchi, 2009, p. 32-33.

2018) – considéré comme le « *Grand Old Man of studies of the Indus script* »¹² – s’est quant à lui tourné vers l’Égypte, établissant des liens avec certains hiéroglyphes¹³ ; une démarche qui n’est pas sans intérêt, ainsi que l’on peut s’en rendre compte à l’examen du tableau de la figure 2. Nous noterons que ces signes ne sont pas vraiment figés, et peuvent présenter des variantes. Ainsi en est-il par exemple pour le n° 284, que l’on retrouve sous une forme plus angulaire sur un sceau. Selon Mahadevan, il s’agirait de la représentation schématisée d’une ville typique telle Mohenjo-daro ; une cité à la structure strictement planifiée, avec ses différents quartiers et son orientation sur les points cardinaux. (Cette même interprétation vaut évidemment pour le hiéroglyphe égyptien O.49, *níwt* « cité », aisément identifiable à un plan de ville schématisé.) Détail intéressant qui illustre la possible descendance indirecte de l’écriture harappéenne évoquée plus haut : cette association entre les concepts de « cité » et de « planification » se retrouverait dans deux langues dravidiennes anciennes de l’Inde du Sud, le même terme *pāli* signifiant « cité » en tamoul, et « rang », « ordre », « régularité » en kannada¹⁴.

S.No.	Egyptian		Indus		Broad Interpretations
	Sign No.	Sign	Sign No.	Sign (nearest variant with text No.)	
1	O.49		284	 2522	'city, town', 'city of Four Quarters', 'planned city'
2	O.6		267	 8106	'fortified house' 'citadel', 'inner city'
3	N.12		293	 2314	'crescent moon' Ta. <i>pīrai</i> >, <i>pīrai</i> 'other'



Figure 2. Tableau comparatif de certains signes harappéens et de hiéroglyphes égyptiens. En haut à gauche sur le sceau harappéen, une variante du signe n° 284, qui figurerait le plan d’une cité harappéenne. (Iravatham Mahadevan, 2010, p. 2, 5 ; d’après Alan Gardiner, 1978, pour les hiéroglyphes)

Au chapitre des comparaisons, on peut aussi mentionner la tentative de Daniel T. Potts¹⁵, qui établit – avec prudence – une possibilité de filiation avec les écritures indéchiffrées proto-élamites (Iran, ca. 3400-2800 AEC) et les marques de Tepe Yahya (Iran, ca. 3000 AEC, niveau IV). Cette filiation paraît aujourd’hui d’autant plus acceptable – du seul point de vue chronologique puisque les deux écritures sont indéchiffrées – que des signes (pré ?)-harappéens ont été identifiés sur un tessou de poterie mis au jour à Harappa, daté de 3300 AEC¹⁶.

On pourrait encore poursuivre le jeu des comparaisons avec d’autres écritures plus ou moins mystérieuses. Ainsi peut-on relever des similitudes avec les écritures de

¹² Witzel, 2002, p. 1.

¹³ Mahadevan, 2010, p. 2.

¹⁴ Mahadevan, 2010, p. 3.

¹⁵ Potts, 1981, p. 107-122.

¹⁶ Kalyanaraman, 2013. Site consulté le 18/03/2016.

TEPE YAHYA	∴ ∅ + 卄 卅 卌 卍 华 协 卐 卑 卒 卓 協 单 卖 南 単 卙 博 卛 卜 卝 卞 卟 占 卡 卢 卣 卤 卥 卦 卧 卨 卩 卪 卫 卬 卭 卮 卩 危 卲 即 却 卵 卶 卷 卸 卹 卺 卻 卼 卽 卿 卺 卻 卼 卽 卿
Pr-Elamite	∴ ∅ + 卄 卅 卌 卍 华 协 卐 卑 卒 卓 協 单 卖 南 単 卙 博 卛 卜 卝 卞 卟 占 卡 卢 卣 卤 卥 卦 卧 卨 卩 卪 卫 卬 卭 卮 卩 危 卲 即 却 卵 卶 卷 卸 卹 卺 卻 卼 卽 卿
Harappan	∅ + 卄 卑 卒 卓 協 单 卖 南 単 卙 博 卛 卜 卝 卞 卟 占 卡 卢 卣 卤 卥 卦 卧 卨 卩 卪 卫 卬 卭 卮 卩 危 卲 即 却 卵 卶 卷 卸 卹 卺 卻 卼 卽 卿
TEPE YAHYA	卞 卟 占 卡 卢 卣 卤 卥 卦 卧 卨 卩 卪 卫 卬 卭 卮 卩 危 卲 即 却 卵 卶 卷 卸 卹 卺 卻 卼 卽 卿
Pr-Elamite	卞 卟 占 卡 卢 卣 卤 卥 卦 卧 卨 卩 卪 卫 卬 卭 卮 卩 危 卲 即 却 卵 卶 卷 卸 卹 卺 卻 卼 卽 卿
Harappan	卞 卟 占 卡 卢 卣 卤 卥 卦 卧 卨 卩 卪 卫 卬 卭 卮 卩 危 卲 即 却 卵 卶 卷 卸 卹 卺 卻 卼 卽 卿

Figure 3. Comparaison entre des marques de potier de Tepe Yahya, des caractères proto-élamites et des signes harappéens. (D'après D. Potts, 1981, fig. 4, p. 117)



Figure 4. Trois probables symboles de plantes sur un tesson de poterie pré-harappéenne, Harappa, 3300 AEC. (Harappa Archaeological Research Project)

Vinča et de Glazel. Dans le premier cas, il s'agit de signes repérés sur des artefacts – principalement des tablettes mises au jour à Tărtăria en Roumanie – appartenant à la culture néolithique de Vinča (nord des Balkans et Roumanie, 5700 à 4500 AEC). Le site de Glazel (Allier, France, datations controversées s'étalant de la période gauloise au moyen âge) a quant à lui livré des objets divers (os, pierres, tablettes et poteries en terre cuite) couverts de glyphes. Dans les deux cas, la supposée et plus ou moins controversée écriture garde tout son mystère¹⁷.

Tout cela étant dit, il faut raison garder : ce jeu des comparaisons entre signes ne suffit pas à établir des liens incontestables entre écritures. D'abord parce que les écritures de référence sont pour la plupart indéchiffrées ; ensuite parce qu'une comparaison complète implique des recherches qui ne se limitent pas à un « air de famille » plus ou moins marqué entre signes. Les séquences et fréquences d'apparition, les supports mêmes doivent être pris en compte. Finalement, les tentatives de déchiffrement de

¹⁷ Pour en savoir plus : a) Neustupný, 1968, p. 32-35 ; b) Gossart, 2002a, p. 4-32.

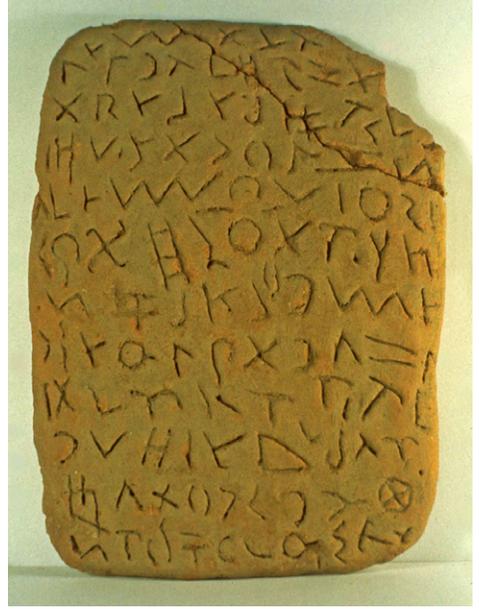


Figure 5. À gauche, une des « tablettes » – ici, une amulette – de Tărtăria. À droite, une tablette « à signes » en terre cuite de Glozel. (Museum of History of Transylvania, Cluj-Napoca, Roumanie / © Patrick Ferryn)

l'écriture harappéenne se heurtent à deux difficultés majeures. Premièrement, les inscriptions sont toujours très courtes, nous y reviendrons. Deuxièmement, la langue harappéenne nous reste inconnue. Diverses voies ont été explorées et, à l'heure actuelle, deux écoles tiennent le haut du pavé : la première avance que les Harappéens parlaient une langue dravidienne ; ce que la seconde réfute, cette hypothèse étant selon elle basée sur des traditions tamoules trop éloignées dans le temps et dans l'espace. Mais si ce n'est le dravidien, quelle langue les Harappéens pouvaient-ils bien parler ? C'est évidemment le sanskrit védique qui vient tout naturellement à l'esprit, et les partisans de l'hypothèse aryo-harappéenne (laquelle, rappelons-le, identifie les Harappéens à des Ārya qui n'ont rien d'« envahisseurs »¹⁸) sont, cela va de soi, les premiers à défendre cette théorie. Quoique le philosophe indien Sri Aurobindo ait tenté de mettre les deux parties d'accord en écrivant que le tamoul – une langue dravidienne – et le sanskrit étaient « deux familles différentes dérivées d'une seule langue primitive perdue »¹⁹, c'est la piste dravidienne que l'on croise le plus souvent, en accord avec la théorie de l'identification des Harappéens à des Dravidiens²⁰.

Les langues dravidiennes, au nombre d'une trentaine et regroupées au sein d'une « famille »²¹, sont des langues agglutinantes : elles présentent la caractéristique d'accumuler, après le radical, des affixes distincts pour exprimer les rapports grammaticaux. Elles sont aujourd'hui parlées pour l'essentiel au centre et au sud

¹⁸ T. II, p. 34-44.

¹⁹ Cité in Danino, 2006, p. 2.

²⁰ T. II, p. 2-3.

²¹ Le linguiste Joseph Greenberg fait du dravidien une des douze « superfamilles » qu'il a identifiées.

tout entière, avec le proto-Sahara comme lieu d'origine des Dravidiens, entre 9000 et 6000 AEC²⁶, et avec des ancêtres connus sous le nom de Capsiens²⁷. À l'appui de cette hypothèse afro-dravido-harappéenne, on peut ainsi mettre en évidence les similitudes relevées entre des signes proto-sahariens, harappéens et égyptiens²⁸ ; une constatation qui pourrait être une base possible pour aborder le déchiffrement des signes harappéens. Finalement, cette extension du complexe indo-méditerranéen au proto-Sahara n'a rien de si surprenant, à partir du moment où l'on adhère aux théories de Cheikh Anta Diop (ce que tout le monde n'est pas prêt à faire), qui établit entre autres des similitudes entre l'égyptien pharaonique et le valaf, langue d'un peuple établi en Afrique de l'Ouest, au Sénégal principalement²⁹.

Que conclure de tout cela ? Certes, l'analyse du matériel disponible semble confirmer l'existence de liens entre dravidien et harappéen, et même d'un possible « triangle » harappéen / dravidien / égypto-saharien. Il faut bien le constater : après analyse des familles descendantes potentielles (indo-iraniennes, sino-tibétaines, austro-asiatiques, etc.), « [l]a famille des langues dravidiennes est la seule alternative de langue connue, qui subsiste parmi les parents linguistiques potentiels de la langue harappéenne. »³⁰ Cette conclusion est confirmée par d'autres études, basées sur l'analyse du sanskrit védique :

« De récentes analyses linguistiques du sanskrit védique ont confirmé la présence d'éléments non aryens, en particulier proto-dravidiens, à la fois dans le vocabulaire et dans la phonétique. Par conséquent, il a été suggéré que le proto-dravidien aurait pu être la langue primitive du Nord de l'Inde, peut-être la langue de la civilisation de l'Indus [...] et que le sanskrit védique, en tant que langue d'un groupe social particulier, s'est lentement propagé dans la moitié Nord du sous-continent, avec une possible période de bilinguisme, au cours de laquelle le sanskrit védique a été modifié par la langue indigène. À ce propos, il est significatif de constater qu'en sanskrit védique, certains des mots empruntés se réfèrent à des activités agricoles. Or, nous savons par des preuves archéologiques que les habitants de l'Indus pratiquaient une agriculture à la charrue, et par des hymnes du *R̥g-veda*, nous savons que c'est le pastoralisme, et non l'agriculture, qui était l'activité la plus prestigieuse parmi les premiers locuteurs aryens. »³¹

Toutefois, si à première vue, la piste dravidienne peut sembler séduisante, elle n'en reste pas moins sujette à critique, notamment en raison de la connaissance encore imparfaite du proto-dravidien de l'époque harappéenne.

²⁶ Winters, 2018, p. 4.

²⁷ Sur le Capsien, voir Gossart, 1986, p. 124-145.

²⁸ Winters, 2012, p. 1220.

²⁹ Diop, 1979, p. 231-335.

³⁰ Parpola, 2010, p. 12. [Traduction]

³¹ Thapar, 2000, cité in Subramaniam, 2019, p. 1. [Traduction]

Des signes et des images

L'écriture harappéenne comprend environ quatre cents graphèmes répertoriés. En réalité, ce nombre peut varier selon la manière dont certains sont associés et regroupés ; par exemple, la classification dite de Wells en compte 586. Avec autant de signes, l'écriture harappéenne ne peut être, ni alphabétique, ni syllabique, mais

elle ne peut être non plus idéographique, le nombre de signes n'étant dans ce cas de figure pas assez élevé (sur les systèmes d'écriture, voir l'annexe II). On la qualifie dès lors de logo(graphique)-syllabique, un mélange de signes-mots et de signes-syllabes. Elle se lit de droite à gauche, mais des linguistes ont avancé l'hypothèse du boustrophédon, en abordant la première ligne par la droite³². Comme dit précédemment, les inscriptions sont toujours très courtes, avec un nombre de signes compris entre un et vingt-sept, et une moyenne de cinq environ. Dans les textes les plus longs, les séparations entre les

Figure 7. Exemples de sceaux harappéens portant des signes, des animaux et des svastikas. (British Museum, World Imaging)

mots ne sont pas marquées. Enfin, il est important de noter que cette écriture est bien fixée : elle « semble uniforme sur tous les sites de provenance et sur toute la période de documentation comme l'atteste la fixité des séquences de signes »³³.

La collection de sceaux rassemblée en figure 7 est assez représentative de la production harappéenne. On y voit des signes de formes diverses, parmi lesquels le svastika, un élément sur lequel nous reviendrons. Certains de ces signes sont associés à des animaux sauvages ou domestiques, et même à une licorne, animal composite mythique. On trouve aussi des images de végétaux comme l'arbre pipal³⁴, et des représentations anthropomorphes. On a supposé que les images d'animaux et de végétaux pouvaient avoir une fonction sociale, tous les possesseurs d'un sceau portant une même image ayant un certain lien social, peut-être appartenance à un clan, les clans étant eux-mêmes regroupés par les spécialistes en deux super-familles : les « animaux » et les « végétaux ». Dans cette optique, le clan le plus puissant a sans nul doute été celui de la licorne, animal le plus souvent représenté (soit 65 % pour l'ensemble des sceaux). Quant aux signes associés à l'image, ils donneraient tout simplement le nom du propriétaire et, éventuellement, d'autres indications à caractère social tels le titre, la fonction, etc.³⁵ Cet usage du sceau comme « carte d'identité » est d'ailleurs attesté pour la même période en Mésopotamie, pays avec lequel, rappelons-le, les Harappéens entretenaient des contacts commerciaux suivis³⁶.

Mais dans quel contexte ces sceaux étaient-ils utilisés ? Parmi les objets porteurs de signes, on trouve des étiquettes en terre cuite. Une centaine de celles-ci proviennent

³² a) Février, 1984, p. 145. b) Stroobandt, 1989, p. 18.

³³ Pinault, 2002, p. 78.

³⁴ Sur l'importance de l'arbre pipal, voir T. I, p. 21.

³⁵ a) Fairservis, 2002, p. 74-78. b) Frenez, 2017, p. 166-193.

³⁶ T. I, p. 14.

de la ville portuaire de Lothal, et plus précisément d'un entrepôt commercial ayant subi un incendie dont la chaleur a cuit les étiquettes en question. On a pu déterminer que ces objets, qui portent des impressions de cachets, étaient attachés « à des ballots de denrées car [ils] portent sur l'envers des traces de matériaux d'emballage. Cela indique que les Harappéens utilisaient [entre autres] leurs sceaux comme contrôle des transactions économiques. »³⁷ Mais les sceaux étaient vraisemblablement utilisés aussi par les élites en tant que symboles de richesse et de pouvoir, pour légitimer et renforcer l'ordre social³⁸.



Figure 8. Licorne sur un sceau harappéen. (Joshi & Parpola, 1987)

Identifier les signes harappéens constitue évidemment une tâche prioritaire. Mais comprendre la signification picturale des signes est chose souvent malaisée. Dans de rares cas seulement, un motif iconographique ajouté à une inscription peut suggérer une lecture. La tablette de la figure 9 montre (scène à droite) un être humain à genoux devant un arbre et lui présentant un objet en forme de V, peut-être un récipient. Manifestement, il s'agit d'une offrande à un arbre sacré, et le signe en V figurant au centre de la tablette peut être rapproché de cette scène, première étape d'une interprétation du signe.



Figure 9. Cette tablette harappéenne, mise au jour à Mohenjo-daro, présente, dans sa partie droite, une scène d'offrande à un arbre sacré. (Parpola, 2010, p. 15)

Il n'est évidemment pas question pour nous de passer en revue toutes les tentatives de décodage mais voici, à titre d'exemple, quelques interprétations proposées à une certaine époque par le Finlandais Asko Parpola³⁹. (Rappelons que la lecture se fait de droite à gauche.)

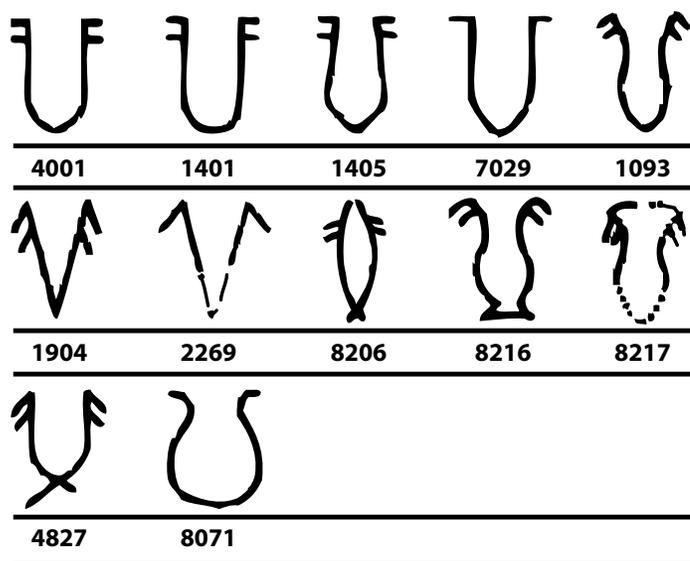
³⁷ Parpola, 2011, p. 157. [Traduction]

³⁸ Kenoyer, 2000, p. 90-112.

³⁹ D'après Parpola, 1994, p. 275-277.

Signe	Figuration	Phonétique (dravidien)	Traduction	Commentaire
	Poisson	<i>Miin</i>	1. Poisson 2. Étoile	Le terme <i>miin</i> (de la racine <i>min</i> , « scintiller ») signifie à la fois « poisson » et « étoile » dans la plupart des langues dravidiennes. Suggestion d'interprétation : les corps célestes ont été conçus comme des poissons nageant dans l'océan du ciel, représentant des dieux.
	Espace intermédiaire + poisson	<i>veL (i) + miin</i>	Étoile blanche	<i>Vel-miin</i> et <i>Velli</i> signifient pareillement « Vénus » en tamoul.
	3 + poisson	<i>mum (m) + miin</i>	Trois étoiles	Dans le mythe « Les épouses des Sept Sages », l'astérisme des Pléiades de la nouvelle année porte ce nom en tamoul.
	7 + poisson	<i>eZu + miin</i>	Sept étoiles	Ursa Major en tamoul, les « Sept Sages » en Inde.
	Toit + poisson	<i>mey/may + miin</i>	Étoile noire	Saturne chevauche une tortue, laquelle est un poisson avec un toit.
	Homme	<i>al/an</i>	Homme, serviteur	Ce signe est utilisé dans des titres mésopotamiens « Homme/Serviteur (du dieu X) » ; le mot dravidien le plus commun pour l'homme signifie aussi serviteur.
	Bague(s)/bracelet(s)	<i>Muruku</i>	Garçon, jeunesse, Muruku (le dieu de l'amour et de la guerre)	Ce signe signifie « boucles d'oreilles royales » dans le lamaïsme tibétain. On le trouve, parfois seul, sur les bracelets en pierre de l'Inde. Les dieux-arbres de l'Inde portent des bracelets ; dans la religion populaire postérieure, les bracelets sont offerts aux arbres sacrés avec des prières pour le printemps (cf. <i>muruku</i> « garçon »).
	(Tête de) vache	<i>a (+-tu)</i>	Suffixe possessif	L'interprétation de ce signe important demeure ouverte.

Particulièrement intéressant est le dernier signe de ce tableau, présent sur le sceau à la licorne de la figure 8, identifié ici à une tête de vache par Parpola (et ailleurs à un bateau par comparaison avec le pictogramme sumérien « bateau »). Numéroté 342 dans le corpus, il présente deux caractéristiques fort utiles dans les travaux de décodage : c'est le plus fréquemment rencontré dans les inscriptions et il apparaît dans la majorité des cas en fin d'inscription. On en trouve plusieurs variantes, regroupées dans le tableau de la figure 10. Voici ce qu'en dit l'indianiste B. B. Lal : « Le signe est dérivé de la forme d'un gobelet ou, d'une manière générale, d'un vase. Dès lors, dans toute tentative d'assigner une valeur phonétique [...] [basée sur la forme], il faut retenir les mots



“gobelet”, “pot” ou similaires comme bases, et non “bateau”, comme les Finlandais l’ont fait, ou “[arbre] *aśvattha* (*Ficus religiosa*)” comme les Russes ! »⁴⁰

Parmi les voies de recherche que nous n’avons pas encore évoquées, signalons, dans un genre assez osé, l’identification des pictogrammes à des modèles cytologiques décrivant l’évolution génétique cellulaire ; des informations qui seraient présentes également dans le *Veda*⁴¹. Une autre approche, qui paraît prometteuse, consiste à identifier des noms de lieux dans les inscriptions. La méthode

est basée sur une coutume d’Inde du Sud de langue dravidienne, encore en vigueur aujourd’hui. En effet, le nom du village ancestral y constitue souvent le premier élément du nom propre d’une personne, et l’on peut dès lors émettre l’hypothèse que des noms de lieux aient pareillement été utilisés sur les sceaux harappéens (une approche qui n’a évidemment de sens que si l’on admet la parenté entre Harappéens et Dravidiens). Mais comment les repérer ? Il faut avant tout que la séquence de signes soupçonnée de représenter un toponyme, soit propre aux inscriptions provenant d’un seul endroit. La probabilité qu’une séquence identifiée comme propre à un site donné ne puisse représenter que le nom de ce site augmente bien entendu avec la fréquence d’apparition de la séquence. Étant donné que les toponymes peuvent difficilement être considérés comme une composante régulière de toutes les inscriptions de sceaux, ils devraient se démarquer des contenus les plus usuels et figurer au début ou à la fin du texte, se distinguant ainsi clairement des autres séquences. La méthode a été appliquée à soixante-dix inscriptions mises au jour à Chanhujo-daro, ville située au sud de Mohenjo-daro. Onze de ces inscriptions contiennent le signe repris en figure

⁴⁰ Lal, 1979, p. 33. [Traduction]

⁴¹ Trivedi & Trivedi, 2012.

11, soit trois traits verticaux, disposés avec de légères variantes, qu'on ne retrouve nulle part ailleurs. Ce signe figure deux fois en tête de texte, huit fois à la fin, et une seule fois au milieu. Dans cinq des dernières occurrences, il occupe la totalité de la deuxième ligne de l'inscription, ce qui suggère qu'il forme une phrase distincte.⁴²

On le constate, les travaux se poursuivent avec constance, et il n'est pas un jour sans que paraisse l'une ou l'autre étude. On peut donc espérer qu'à plus ou moins long terme, on parviendra à lire, au moins partiellement, certaines inscriptions. Mais même s'il nous est pour l'heure impossible d'accéder vraiment à leur message, les sceaux véhiculent des informations qui vont nous permettre d'en soupçonner un peu plus sur certains aspects de la société indusienne, ainsi que nous le verrons dans la deuxième partie, consacrée à la religion.

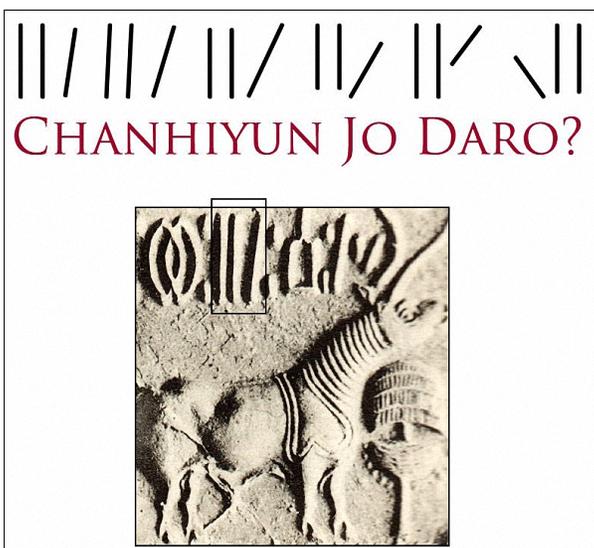


Figure 11. Ce signe de trois traits verticaux, décliné en plusieurs variantes, donnerait le nom du lieu d'origine de l'inscription. (Parpola, 1994, in 2017, Deciphering the Indus Script. www.harappa.com/blog/indus-sign-place-name)

Le svastika, un signe parmi d'autres ?

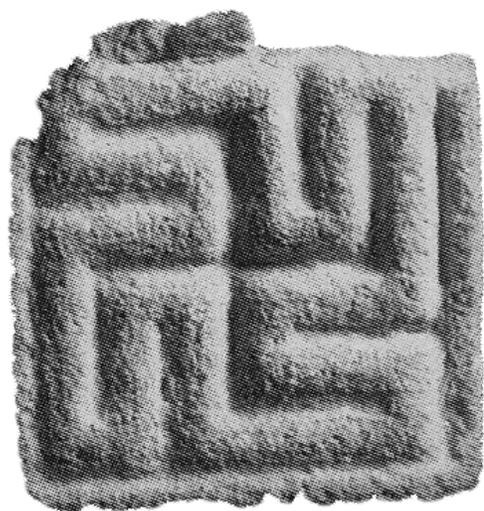


Figure 12. Svastika sur sceau mis au jour à Mohenjo-daro. (1989. Civilisations anciennes du Pakistan, p. 266, d'après Mackay)

Avant de conclure cette partie consacrée à l'écriture, il paraît utile d'aborder un peu plus en détail un symbole souvent associé aux Ārya dans l'imaginaire occidental : le svastika – ou croix gammée –, présent sur différents objets harappéens.

Dans le domaine si riche et varié du symbolisme, le svastika occupe une place à part. Un examen superficiel peut amener à la conclusion que, finalement, il ne s'agit que d'une variété un peu spéciale de ce symbole universel qu'est la croix ; un type particulier parmi les quelque trois cent quatre-vingt-cinq recensés par William Berry⁴³. Mais à y regarder de plus près, on s'aperçoit bien vite que le svastika n'est pas une croix ordinaire. En effet, la croix – qu'elle soit latine, grecque ou de Saint-André par exemple – est un symbole

⁴² D'après Parpola, 1994, p. 118-119.

⁴³ Berry, 1828.

simple, dont le tracé vient aisément, presque spontanément à l'esprit. On peut penser que chaque tribu préhistorique était en mesure d'inventer un symbole si évident. Et l'on trouve effectivement des croix paléolithiques, dont le plus ancien exemplaire, œuvre d'un Néandertalien, a été mis au jour sur le site de Tata, à 80 kilomètres à l'ouest de Budapest. Il s'agit d'une nummulite perforée, dont un des côtés, soigneusement poli, porte à sa surface deux lignes droites qui se croisent en leur milieu. Il n'est donc nul besoin d'invoquer des contacts entre cultures pour expliquer l'universalité de la croix. Quoique certains s'y soient risqués, le même raisonnement est plus difficilement applicable au svastika, dont la forme particulièrement élaborée suggère davantage une création unique, suivie d'une lente diffusion dans toutes les régions où on a pu le localiser. Et cet aspect de la question nous entraîne déjà au cœur du mystère. Ainsi, on peut lire ici et là que le svastika était un signe atlante. Si c'est une manière imagée de dire qu'il remonte à la plus haute antiquité, on peut bien mêler une fois de plus les Atlantes à l'affaire. Mais quant à affirmer que ce très vieux symbole nous vient réellement de l'hypothétique continent disparu... nous avons déjà donné notre point de vue sur le sujet « Atlantide », il est donc inutile d'y revenir⁴⁴.

Le nom « svastika » (on trouve parfois « swastika » ou « suastika »), de genre masculin en francophonie, est un mot sanskrit : *svastika* désigne un signe mystique de bon augure, qui lui-même dérive du terme *svasti* signifiant « bonne chance », et associant les notions de bonheur, de succès, de bien-être et de longue vie... heureuse, cela va de soi. Dans le sens de « salutations », *svasti* est aussi une formule de politesse qui vient en tête de lettre. (En leur temps, certains chercheurs occidentaux, obsédés par leur recherche compulsive d'un christianisme présent en germe dans toutes les traditions,



Figure 13. Avec la double protection du svastika et du sceau de Salomon, ce commerçant de Bakhtapur (Népal) est assuré d'une belle prospérité. (© Jacques Gossart)

faisaient de *svasti* l'équivalent du « ainsi soit-il » chrétien, dans un sens de parfaite soumission à la volonté divine !) Tout cela étant précisé, il faut encore remarquer que le signe du svastika a existé longtemps avant que ce terme soit utilisé. Mais, à ces lointaines époques, le nom qu'il portait – et pour autant qu'il ait eu un nom – nous est parfaitement inconnu.

Le svastika peut adopter plusieurs formes, dont la plus commune est celle de la figure 14, déclinée en deux versions : dans la première, les branches sont tournées vers la droite, dans la deuxième les branches sont orientées vers la gauche. Dans ce dernier cas, on parle parfois de « svastika inversé » ou de « sauvastika », en y associant le plus souvent un symbolisme négatif, tout droit sorti de l'imagination des occultistes du XIX^e siècle. D'autres variétés de svastikas peuvent se rencontrer à des fréquences moindres : svastika à méandres, à points, tetraskel avec ou sans cercle central, patté... Il existe enfin d'autres formes dérivées, généralement plus complexes.

⁴⁴ T. II, p. 30-31.

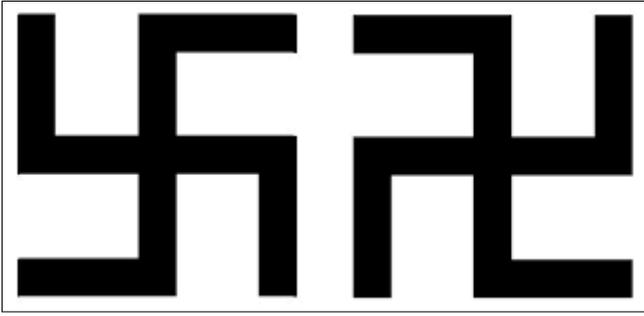


Figure 14. Les formes les plus courantes de svastika :
« vrai » et « inversé ».

À la question : où et à quelles époques trouve-t-on des svastikas, la réponse est simple : presque partout, et de la préhistoire jusqu'à nos jours. C'est l'exemple parfait du symbole universel, présent tout autant dans des contextes religieux que profanes et, en tant que symbole, toujours synonyme de chance et de bonheur (mise à part la croix gammée nazie, qui n'a

plus rien à voir avec le symbole tel que nous l'envisageons ici). Cela étant, le svastika apparaît dans des proportions variables selon le lieu : très présent dans le monde indo-européen, il se fait plus discret dans d'autres endroits (pour plus de détails sur les localisations du svastika, voir l'annexe III).

Quelle est l'origine du svastika ? À ce sujet, plusieurs écoles s'affrontent depuis longtemps. La première fait appel à la célèbre « nuit des temps », façon élégante d'évacuer le problème en donnant sa langue au chat. Une deuxième école en situe le centre de diffusion en Occident, que ce soit en Grèce ou, comme le pensait déjà Eugène Goblet à la fin du XIX^e siècle, dans la plaine danubienne⁴⁵. Dans l'hypothèse grecque, le svastika serait un rejeton de la frise grecque et, de purement décoratif, il aurait peu à peu acquis son statut de symbole. Enfin, une troisième chapelle défend la théorie d'un diffusionnisme au départ de l'Inde, ou même de la Chine. Dans le contexte indien, les branches tordues du svastika symboliseraient « la connaissance du transcendant [qui] est appelée "tordue" parce qu'on ne peut l'atteindre directement, parce qu'elle est en dehors du domaine de la logique humaine. »⁴⁶

Toutes ces théories, ici plus que rapidement survolées, sont aujourd'hui à ranger dans le tiroir des archives, et c'est plus loin dans le temps qu'il faut désormais rechercher l'origine du svastika. Une première hypothèse associe notre symbole à des figures préhistoriques qualifiées de « pré-svastikas » – en fait, de simples motifs à méandres –, présents sur des objets en ivoire de mammoth découverts sur le site de Mezine (Ukraine, -27 000 à -20 000)⁴⁷. Mais en réalité, ces figures à méandres n'ont pas plus de rapport avec le véritable svastika que les frises grecques chères aux hellénisants du XIX^e siècle.

Puisque c'est décidément ailleurs qu'il faut chercher, nous proposons et défendons une hypothèse radicalement différente.⁴⁸ Outre qu'elle donne une date et un lieu d'origine, elle explique la forme si particulière du svastika. Les svastikas les plus anciens furent découverts en Mésopotamie. C'est en effet sur le Moyen Tigre, à Samarra, culture néolithique qui s'épanouit à la fin du VI^e millénaire, que l'on a mis

⁴⁵ Goblet d'Alviella, 1983.

⁴⁶ Christinger, Éracle & Solier, 1980, p. 29-30.

⁴⁷ Vavilova & Artemenko, 2017, p. 7-8.

⁴⁸ Gossart, 2002b.

au jour des plats décorés de bien curieuse manière. Comme le montre la figure 15, cette décoration consiste en quatre silhouettes féminines en mouvement, disposées en croix et réunies par les pieds. Leurs longs cheveux flottent à l'horizontale et leurs mains ne possèdent que trois doigts. Il est facile de conclure que la chevelure flottant vers la gauche indique le sens de rotation des personnages, soit de gauche à droite (dans certains cas, le sens de rotation est inversé). Il n'y a aucun doute là-dessus : il s'agit bien d'un svastika, mais la figure abstraite qui nous est familière est ici remplacée par une représentation concrète : celle d'une danse rituelle exécutée par des femmes.



Voici, en synthèse, les principaux enseignements que nous pouvons tirer de l'examen de ce svastika samarrien et de son évolution au fil des millénaires.

1) La forme la plus ancienne du svastika est la représentation concrète d'une danse rituelle. Outre le fait que, dans les anciennes sociétés traditionnelles, toute danse a un caractère sacré, on peut supposer que la fonction religieuse des danseuses est soulignée par le nombre de leurs doigts car, dans un grand nombre de civilisations, le chiffre 3 exprime la manifestation divine.

(Dans sa dimension ésotérique, on peut considérer avec René Guénon que le svastika est un « signe du pôle » symbolisant l'action du principe, figuré par le centre immobile, sur le monde manifesté, ici les branches tournantes de la croix.⁴⁹)

Figure 15. Silhouettes féminines dansantes, décorant un plat remontant à la culture de Samarra, Mésopotamie, fin du VI^e millénaire AEC. (DR)

2) Progressivement, cette représentation va se schématiser – des phases intermédiaires existent – jusqu'à la figure abstraite que nous connaissons.

3) Cette danse rituelle est exécutée par des femmes. Ce caractère féminin – qui se confirmera dans les phases intermédiaires, lesquelles mettent en scène des bouquetins stylisés, animaux associés à la lune et à la féminité – se retrouve dans les pratiques religieuses des Samarriens, orientées sur un culte de la déesse-mère si l'on considère les figurines féminines mises au jour dans des tombes. Dans le cas de la figure 15, le bord du plat est décoré d'une rangée d'animaux que nous identifions à des scorpions ; un arachnide qui, dans la majorité des traditions, est associé à la féminité : représentation du clitoris excisé chez les Dogons, honoré sous la forme de la déesse Selket en Égypte, associé à Artémis chez les Grecs...

4) Plus tard, lors du passage des sociétés au « tout masculin », le svastika sera récupéré, entre autres comme symbole solaire, comme sur le char d'Apollon évoqué plus haut.

Le svastika peut donc avoir, selon les circonstances, une fonction ornementale ou symbolique. Mais est-il possible de le considérer aussi comme un signe d'écriture ?

⁴⁹ Guénon, 1984, p. 70-73.

La question n'est pas anodine dans la mesure où, dans le contexte harappéen, on le trouve parmi les signes d'une possible écriture. En fait, on le rencontre parfois associé à des écritures supposées ou avérées et, parmi ces dernières, aux écritures runique et chinoise.

• *Le svastika runique*

Rappelons tout d'abord que les runes (cf. le vieil islandais *rúnar*, « secret » et le vieux saxon *rūna*, « chuchotement ») sont les caractères utilisés par les anciennes tribus germaniques, non seulement en tant qu'écriture proprement dite, mais également à des fins magiques et religieuses, tels tirages au sort, divinations et cérémonies diverses⁵⁰. C'est une écriture alphabétique, attestée depuis le I^{er} siècle EC avec l'inscription de la fibule de Meldorf, et en usage courant jusqu'au XIV^e. Son origine fait toujours débat : essentiellement grecque ou latine pour certains, alpin-italique pour d'autres. Dans sa version la plus ancienne, l'alphabet runique, dénommé *fupark* (pron. « futhark »), compte 24 runes. Il a certes évolué au fil du temps, avec notamment l'apparition et la disparition de certains signes, mais le svastika n'en a jamais fait partie, si ce n'est dans l'alphabet « runique » sorti de l'imagination de J. R. R. Tolkien, l'auteur du *Seigneur des anneaux*. Sans doute la confusion dans certains esprits vient-elle du fait que, si le svastika est bel et bien présent dans l'univers germano-scandinave ancien, c'est sous la forme du *fylfot*, un de ces motifs à caractère magico-religieux que l'on qualifie parfois de pré-runiques.

• *Le svastika chinois*

En chinois, le nom donné au svastika est *wàn*... le même *wàn* qui signifie « dix mille ». Toutefois, il ne s'agit pas du même caractère : 卐 pour le premier, 万 pour le second. On pourrait dire que, stricto sensu, seul le second est un véritable signe d'écriture, dont la signification est « 10 000 » et, par extension, « beaucoup », « une infinité »... toutes notions que l'on retrouve par exemple chez Lao Zi avec l'expression *wànwù*, « dix mille êtres »⁵¹. Quant à notre signe-svastika, c'est simplement la représentation graphique du symbole, mais on ne peut pas pour autant en conclure que ce n'est pas un élément d'écriture, et on le retrouve d'ailleurs dans les dictionnaires avec la signification de « svastika ». Par exemple – exemple doublement intéressant –, il est renseigné comme symbole de « l'accomplissement de dix mille mérites sources de bonheur éternel »⁵². On le voit, la frontière entre les deux signes *wàn* est poreuse, le passage de « 10 000 » à « longue vie-bonheur » (et inversement) pouvant s'expliquer par un mécanisme de synecdoque⁵³.

Motif religieux dans un cas, signe d'écriture dans l'autre : ces constatations ne nous permettent guère de déterminer la fonction du svastika indusien. Nous ne pouvons que constater sa présence au temps des Harappéens, sans pouvoir préciser, ni d'où il vient, ni quel était son ou ses usages. Le svastika étant bien présent dans le monde indo-européen, on pourrait en tirer argument en faveur de l'hypothèse aryo-

⁵⁰ Elliott, 1987, p. 1.1.

⁵¹ Steens, 2002, p. 24.

⁵² 2001, VI, p. 477.

⁵³ Wilson, 1894-1896, p. 799-800.

harappéenne. Mais les contacts commerciaux avérés des Harappéens avec leurs voisins occidentaux peuvent tout aussi bien expliquer l'adoption du svastika dans la vallée de l'Indus.

LA RELIGION HARAPPÉENNE

« — Esclave, viens à moi ! [...] Va, cherche-moi de l'eau pour me laver les mains ! Je veux faire un sacrifice à mon dieu.

— Fais un sacrifice mon seigneur, fais un sacrifice ! Celui qui sacrifie à son dieu est heureux : il fait bénéfice sur bénéfice.

— Eh bien non, esclave, je ne veux pas faire un sacrifice à mon dieu !

— Ne sacrifie pas, mon seigneur, ne sacrifie pas ! Tu apprendrais à ton dieu à te suivre sans cesse comme un chien, il serait là tout le temps à te demander un rituel, une consultation ou encore autre chose ! »

(Conversation au temps de Babylone)⁵⁴

Les éléments de départ

Nous allons aborder à présent l'un des aspects les moins bien connus de la civilisation harappéenne : la religion. Si nous reprenons l'ensemble des données archéologiques et épigraphiques dont nous disposons, nous pouvons retenir les quelques éléments suivants comme point de départ :

- l'absence de structures architecturales clairement identifiées à des temples ;
- l'importance accordée à l'eau : réseau d'approvisionnement des habitations, existence de salles de bains privées, traitement des eaux usées, et surtout présence de probables bassins dans la partie haute des villes, le quartier « noble » ;
- toujours dans la partie haute des villes, l'existence d'« autels du feu », identifiés comme tels par des restes de cendres et de charbon de bois ;
- Des pratiques funéraires bien identifiées ;
- la représentation – essentiellement sur des sceaux en stéatite – de personnages en position de méditation et souvent entourés d'animaux.

Ces sont là des éléments bruts qui, en eux-mêmes, ne nous avancent guère. Pour en savoir plus, nous devons d'abord aller voir ailleurs, pour l'essentiel chez les prédécesseurs et chez les successeurs des Harappéens. Dans un deuxième temps, nous essaierons de déterminer quels sont les éléments susceptibles d'être éventuellement retenus.

AVANT : CHAMANISME ET FÉCONDITÉ

Commençons donc par ce qui a précédé la civilisation de l'Indus. Car il paraît logique de supposer que certains éléments des cultures antérieures ont intégré les pratiques religieuses harappéennes. Mais à vrai dire, on ne connaît pas grand-chose du contexte religieux dans lequel se sont développées les cultures néolithiques du sous-continent. Les croyances et pratiques de la majorité d'entre elles étaient fort probablement

⁵⁴ *Le Dialogue Pessimiste*, 46-61, cité dans Talon, 1997, p. 94.

basées sur l'animisme⁵⁵; un animisme dont on retrouve des traces encore aujourd'hui, en particulier parmi les minorités aborigènes, que les hindous appellent les Ādivāsīs (les « peuples premiers » – de *ādi*, « commencement », « début », etc.), mais aussi dans l'hindouisme lui-même, l'exemple le plus connu étant sans doute la vénération du Gange et le rituel du feu (*l'ārtī*) qui y est associé. Cela étant, certains de ces aborigènes connaissaient un culte du soleil, toujours présent chez les Munda du Bengale. « [Ils] placent à la tête de leur panthéon Sing-Bong, le soleil. Un dieu doux qui ne s'immisce pas dans les affaires des

Figure 16. La cérémonie de l'ārtī du matin en l'honneur de la déesse Gangā, à Varanasi (Bénarès). (© Jacques Gossart)

hommes. [...] Il reçoit des sacrifices de boucs blancs ou de coqs blancs [...]. Marié avec la Lune, il est considéré comme l'auteur de la création cosmique [...]. »⁵⁶

Dans ce contexte animiste, les activités rituelles relevaient du chamanisme, considéré aujourd'hui comme la forme religieuse la plus ancienne au monde, universelle de surcroît (sur le chamanisme, voir l'annexe IV). En fait, il remonterait à la préhistoire, et coïnciderait pratiquement avec l'apparition de l'homme moderne. À côté de ces pratiques chamaniques, on trouve chez les plus brillantes des cultures néolithiques régionales – à commencer par celle de Mehrgarh –, des représentations de taureaux et de femmes, et on parle alors d'une symbolique de fécondité et d'un possible (et contesté) culte de la déesse-mère⁵⁷.

APRÈS : RITUEL ET VEDA

• Les bases

Notre tentative de reconstitution de la religion indusienne nous conduit maintenant à nous intéresser aux croyances des successeurs putatifs des Harappéens : c'est la religion dite « védique » des Ārya, socle de ce monumental ensemble qui regroupe le védisme, le brahmanisme et l'hindouisme⁵⁸. Notre intérêt pour le védisme se justifie pour deux raisons. Car si nous considérons que les Ārya ont succédé aux Harappéens, nous pouvons supposer que le védisme a assimilé un certain nombre d'éléments de la religion harappéenne. Et si maintenant nous envisageons la question dans le cadre de l'hypothèse aryo-harappéenne⁵⁹, les choses deviennent très simples : le culte pratiqué au temps de la civilisation indusienne relève intégralement du védisme. Dans l'une ou

⁵⁵ Daniélou, 1983, p. 25.

⁵⁶ Eliade, 1975, p. 120.

⁵⁷ T. II, p. 7.

⁵⁸ Védisme, brahmanisme et hindouisme ne constituent pas trois religions différentes, mais représentent les trois phases d'une même foi, basée au départ sur la révélation *śruti* (« ce qui a été entendu ») du *Veda*, révélation qui va progressivement céder la place à la *smṛti* (« ce dont on se souvient »). On ne trouve pas vraiment de solution de continuité dans cette évolution, et il est donc bien difficile de délimiter avec précision les frontières de ces trois phases, tant du point de vue doctrinal que chronologique. Toutefois, et d'une manière un peu conventionnelle, on admet que le brahmanisme apparaît vers le VI^e siècle AEC. Il évoluera au fil des siècles pour aboutir à l'hindouisme, tel que nous le connaissons aujourd'hui.

⁵⁹ T. II, p. 34-44.

l'autre hypothèse, il est donc particulièrement intéressant d'en savoir un peu plus sur ce système de croyances et de pratiques aussi fascinantes que complexes.

Nous commencerons par les trois éléments-clés de la culture aryenne.

- La tripartition de la société. Bien qu'elle présente des nuances selon les régions, cette tripartition est commune à la plupart des sociétés indo-européennes. (À la plupart en effet, mais non à toutes puisqu'elle est, par exemple, à peu près absente de la mythologie grecque.) Dans le cas de l'Inde, on distingue : - la souveraineté magico-religieuse et le droit, domaine des religieux ; - la guerre et la royauté, dévolues aux guerriers ; - l'économie, assurée par les agriculteurs et les artisans. À noter que ce système ne comprend ni les étrangers, ni les barbares, ni bien sûr les esclaves.
- Les textes sacrés. Nous ne nous attarderons pas sur ce point, déjà largement présenté et commenté dans le tome deuxième⁶⁰.
- Le rituel. À l'opposé des pratiques de la plupart des grandes religions, l'environnement du rituel védique est des plus simples. Point alors de temple (lequel n'apparaîtra que très tardivement, peut-être au III^e siècle AEC), mais le foyer familial pour ce qui relève des rites domestiques (*gṛhya*), et une aire sacrificielle où brûlent trois feux pour accueillir les cérémonies officielles (*śrauta*). On pourrait s'étonner de cette absence d'architecture sacrée, alors que le rituel, d'une grande complexité, occupe une place centrale dans la religion védique. Faut-il en chercher la cause dans l'origine supposée nomade des Ārya ? C'est possible. Mais quoi qu'il en soit, la spiritualité aux temps védiques s'inscrit – insistons là-dessus – dans un contexte rituel prégnant : c'est le *ṛta* (« rite », ce qui agence les choses entre elles) en tant qu'effort constant d'adéquation à un ordre du monde prédonné, autrement dit au *dharma* (e. a. : « loi », « ordre naturel »). L'action rituelle est dès lors de toute première importance puisque c'est d'elle que dépend le bon ordre du monde. Le rite répète un geste archétypal accompli à l'origine par les ancêtres ou par les dieux⁶¹. La responsabilité de l'officiant est fortement engagée car il ne suffit pas d'accomplir le rite, il faut l'exécuter de la bonne manière, en reproduisant exactement le geste archétypal : le bon acteur, les bons gestes, les bonnes paroles, le bon moment (ce dernier critère étant déterminé par l'uranologie). Il n'y a pas d'alternative ni de demi-mesure : tout doit être « parfait » (*saṃskṛta*) comme est « parfaite » la langue du rituel sacrificiel que l'on appellera plus tard le sanskrit. Pour l'aider dans sa tâche, l'officiant dispose de deux outils : le *Yajur Veda*, le recueil des formules sacrificielles, et le *Sāma Veda*, qui donne toutes indications utiles sur la manière de psalmodier ou chanter ces formules. Le son et, qui plus est, le son juste, est donc un élément fondamental de la spiritualité védique. La Parole (*vāk*) est créatrice des différents aspects de la réalité, à commencer par l'univers, rappelant en cela la création biblique par le Verbe (« Dieu dit : "Que la lumière soit" et la lumière fut. »⁶²). Elle est représentée comme une grande déesse, l'énergie féminine *śakti* toute-puissante, le *Ṛg-veda* en témoigne :

⁶⁰ T. II, e. a. p. 26.

⁶¹ Vergote, 1966, p. 46.

⁶² 2006, *Jérus.* : Gn, 1.3.

« Je vais avec les Rudra⁶³, avec les Vasu,
je vais avec les Āditya et avec Tous les Dieux.
Je porte à la fois Varuṇa et Mitra,
je porte Indra et Agni, je porte les deux Aśvin.
Je porte le *soma* [breuvage d'immortalité] exubérant,
je porte Tvaṣṭar et aussi Pūṣan et Bhaga.
Je confère la richesse à l'oblateur,
au sacrifiant laïc, au presseur de *soma*, au bon invocateur.
Je suis la dominatrice, celle qui rassemble les trésors,
qui comprend ; parmi les bénéficiaires de l'hommage, la première.
Les dieux m'ont distribuée en maintes places,
j'ai beaucoup de séjours, j'entre en beaucoup (de formes).
Grâce à moi mange la nourriture celui qui discerne,
celui qui respire, qui entend la chose dite.
Sans le comprendre, ils résident en moi.
Écoute, toi qui sais, ce que je te dis mérite créance.
C'est moi qui spontanément annonce
ce qui plaît aux dieux et aux humains.
Quiconque j'aime, je fais de lui un puissant ;
j'en fais un porteur de Formules, un Voyant, un sage.
C'est moi qui tends l'arc pour Rudra.
Que la flèche détruise l'ennemi de la Formule !
Je crée la joute parmi les hommes.
J'ai envahi et le Ciel et la Terre.
C'est moi qui enfante le Père au sommet de ce (monde).
Mon origine est dans les eaux, dans l'océan.
De là je me suis répandue à travers tous les êtres,
et touche le ciel même du versant (de mon crâne).
C'est moi encore qui souffle comme le vent,
m'emparant de toutes les existences.
Au delà [*sic*] du ciel, au delà de la terre ici-bas,
telle en grandeur je suis devenue. »⁶⁴

Cette Parole se manifestera par la suite sous diverses formes, parèdre d'un dieu à qui elle permet d'agir, prenant par exemple la forme de *Kālī*, parèdre de Śiva ou encore de *Lakṣmī*, parèdre de Viṣṇu.

Deux choses sont encore à noter à propos de cette « théologie de la Parole ». Premièrement, elle donnera naissance à des pratiques toujours en vigueur aujourd'hui, basées sur la répétition de *mantra*, formules sacrées à caractère magique qui matérialisent, sous forme de sons, les divinités qu'elles représentent ou symbolisent. Ensuite, elle s'inscrit dans le phénomène beaucoup plus large de l'utilisation du son à des fins religieuses. Si cette dimension sonore a longtemps été négligée par les historiens et archéologues, il n'en est plus de même aujourd'hui : une nouvelle discipline a pris

⁶³ Les principaux dieux védiques sont repris en annexe V.

⁶⁴ Renou, 2017, *RV* : X.125, p. 123-124.

Figure 17. Tenture de l'Apocalypse d'Angers, Troisième trompette, L'absinthe. (Jean-Jacques Dejeunes)

son essor et se développe actuellement sous le nom d'« archéologie acoustique ». Et l'on constate un peu plus chaque jour l'importance de cette dimension sonore dans les pratiques religieuses. Ainsi que le souligne Hilaire Heim, le son est utilisé « chez les Mésopotamiens pour qui Ishtar crée et réalise en prononçant les sons d'une certaine façon, chez les Égyptiens où Ptah crée le monde par sa voix, chez les Hébreux pour lesquels la chose et la parole sont un même concept, en Grèce avec ses mythes et ses légendes concernant le son et la musique, en Inde où

le langage, la musique et la magie dérivent du son [...]. »⁶⁵ On retrouve le son agissant dans les Évangiles, par exemple dans l'Apocalypse de Jean : « Les sept anges aux sept trompettes s'apprêtèrent à sonner. Et le premier sonna. »⁶⁶ Dans les représentations de la Cène, Jean est parfois figuré les yeux fermés pour mieux écouter les paroles du Christ ; Christ qui, par ailleurs, apparaît dans l'Apocalypse avec, dans la bouche, « une épée acérée, à double tranchant »⁶⁷. Enfin, et pour en revenir aux temps et lieux qui nous occupent, rappelons qu'avant d'être couché par écrit, le *Veda* avait été longtemps transmis oralement⁶⁸. C'est que le savoir contenu dans cet ensemble de connaissances sacrées relevait de la *Śruti*, un mot que l'on traduit généralement par « Révélation » mais qui, étymologiquement, signifie « Audition ». Le *Veda* est d'ailleurs qualifié d'« *apauruṣeya* », c'est-à-dire de nature non humaine, non créé par l'homme, mais révélé aux sages visionnaires (*rṣi*) et transmis oralement. Dans les sociétés traditionnelles – dont l'Inde ancienne constitue un des meilleurs exemples – le Savoir (avec une majuscule) est donc affaire d'audition et de récitation, et donc intimement lié au son. Multiforme et omniprésent, depuis les grottes préhistoriques jusqu'aux temples égyptiens et mayas, en passant par les cercles mégalithiques et les abbayes chrétiennes, le son est sans conteste le compagnon fidèle et indispensable du pratiquant.⁶⁹

À côté des rites domestiques, dont l'accomplissement était obligatoire pour tout Ārya, et dont le plus simple consistait, pour le chef de famille, à verser du lait sur le feu du foyer avant l'aube et avant le crépuscule, on trouve les nombreux rites accomplis par le roi assisté de ses prêtres. Ces cérémonies solennelles étaient évidemment beaucoup plus spectaculaires, et surtout nettement plus coûteuses car, outre le grand nombre d'officiants et l'organisation d'événements – tels des courses de chars – qui pouvaient s'étaler sur de longues périodes, elles nécessitaient la construction d'une aire sacrificielle très élaborée : « Après la délimitation du terrain, vient l'empilement des briques [...] sur cinq couches [...]. Dans l'assise sont enfermés un personnage d'or et une tortue vivante, symbole de la matière première, enfin au centre une pierre

⁶⁵ Heim, 2018, p. 2.

⁶⁶ 2006, *Jérus.* : Ap, 8,6.

⁶⁷ 2006, *Jérus.* : Ap, 1,16.

⁶⁸ T. II, p. 26.

⁶⁹ Pour un panorama complet sur cette question, voir Philibert, 2018.

transpercée. »⁷⁰ Et puis bien sûr, ces fastueuses cérémonies requéraient de grandes quantités d'offrandes souvent fort onéreuses, matières rares et animaux divers, dont le cheval, monture emblématique du monde aryen. La plus célèbre de ces cérémonies associant cet animal est certainement l'*aśvamedha*, le « sacrifice du cheval », que nous avons décrit dans le tome II⁷¹.

• Le panthéon

Il est temps de présenter succinctement le panthéon védique. Celui-ci se caractérise par le grand nombre des dieux (sur les principales divinités védiques, voir l'annexe V). Ils ont chacun leurs fonctions, mais aucun ne détient la totalité du « pouvoir », aucun ne peut – en principe – se targuer d'être l'essence ultime. Ils peuvent d'ailleurs s'échanger leurs compétences selon le lieu et les circonstances. On parle bien sûr de polythéisme mais, en réalité, derrière cette foule de divinités qui représentent les divers aspects du monde manifesté, se cache une Présence, une Unité divine qui est suggérée dans les textes sous la dénomination de *Viśvedevās*, « Tous les dieux ». En première approximation, on peut répartir ces divinités selon deux catégories : les grands dieux, dont certains peuvent être clairement définis selon leur fonction dans l'organisation tripartite, et les divinités mineures. (À noter toutefois que la tripartition n'est pas le seul critère de classement des dieux. On trouve ainsi des répartitions en fonction de l'espace où ils opèrent : ciel-terre-eaux, ou encore ciel-air-terre ; tout cela restant dans une certaine mesure théorique, certains dieux ayant plusieurs domaines d'intervention.) Il faut en outre faire la distinction entre les *asura* et les *deva*. Si traditionnellement, ces derniers sont au nombre de trente-trois, un passage du *Ṛg-veda* porte leur nombre à 3339 ! Cela peut paraître beaucoup, mais ce n'est rien en comparaison des quelque 300 millions de divinités de l'hindouisme. (On est sans nouvelles du courageux anonyme qui a effectué le comptage.) On traduit généralement *deva* par « dieu » et *asura* par « démon ». Mais il ne s'agit pas là des significations premières. Initialement, les *asura* constituent une catégorie de dieux doués de pouvoirs secrets ; ils sont en rapport avec le souffle vital (*asu*) et sont donc des formes vivantes plutôt que des esprits. L'*asura* « est l'être doué de force et de mouvement, et communiquant la vie dont il est animé »⁷². Cela étant, la répartition des dieux dans l'une ou l'autre catégorie n'est pas toujours bien fixée. C'est ainsi que parmi les *asura* figurent Indra, Agni et Varuṇa. On pourrait donc être surpris de retrouver, dans le *Ṛg-veda*, Indra à la tête des *deva* et « né pour repousser les Asouras »⁷³. Mais face à une énigme indienne, et comme le dit si justement la philosophe Catherine Clément, « la seule réponse plausible tient en deux mots, "Ça dépend" »⁷⁴. Terminons cette courte description du panthéon en précisant qu'à l'époque qui nous occupe, il n'y a pas d'images divines : celles-ci n'apparaîtront pas avant le II^e siècle AEC.

⁷⁰ Degrâces, 1997, p. 884.

⁷¹ T. II, p. 42.

⁷² Langlois, 1984, p. 55, note 2.

⁷³ Langlois, 1984, RV : 1.6.3.5.

⁷⁴ Clément, 2005, p. 12.

Esquisse d'une religion disparue

LES ÉLÉMENTS DE L'ENQUÊTE

Sur la base des éléments que nous venons de passer en revue, nous pouvons à présent tenter de donner une idée de ce que fut la religion harappéenne. Nous avons ainsi noté quelques caractéristiques en rapport avec les pratiques religieuses des Harappéens. Reprenons-les une par une.

• *L'absence de temples*

Rappelons-nous notre visite à Mohenjo-daro⁷⁵. Nous y avons découvert une ville aux allures résolument modernes, séparée en deux zones : la ville basse et la ville haute. C'est dans cette dernière que se situent les bâtiments de prestige, soit ce que l'on nomme la « citadelle », laquelle comprend des bâtiments que d'aucuns assimilent à des greniers, ainsi qu'un bassin entouré de cabines et de galeries. Pourrait-il s'agir de constructions à vocation religieuse ? Alors que certains auteurs – une majorité semble-t-il – rejettent aujourd'hui cette hypothèse, d'autres continuent à la défendre, dans le cadre d'une théorie plus vaste, assimilant les plus anciens centres urbains à des structures cérémonielles. Ainsi le géographe Paul Wheatley s'est-il attaché à démontrer l'intention et la fonction religieuse des premières cités en Chine, avançant l'existence, entre le village et la ville, d'un stade intermédiaire : le « centre cérémoniel dispersé »⁷⁶. Dans cette hypothèse, les « plus anciennes villes ont été construites autour des sanctuaires, c'est-à-dire à proximité d'un espace sacré, d'un "Centre du Monde" »⁷⁷. Voilà qui fait la part belle au domaine symbolique en tant que moteur d'évolution sociale, comme ce fut le cas lors de la révolution néolithique, si l'on en croit les défenseurs du « principe d'antériorité du symbolique par rapport à l'économique »⁷⁸.

• *L'importance de l'eau*

Restons dans la citadelle. L'élément le plus spectaculaire en est le bassin, souvent qualifié de « grand bain ». Il peut effectivement s'agir d'une piscine, les bâtisseurs ayant veillé à son étanchéité. Installé au cœur de cette citadelle dont nous venons de défendre la finalité religieuse, on peut supposer que ce « bain » avait bien une vocation rituelle ; d'autant que l'usage de l'eau lustrale est largement répandue partout et à toutes les époques : lac sacré des temples égyptiens, mikvé juif, mystères d'Eleusis en Grèce, rituels shinto au Japon, baptême chrétien... Le but est toujours le même : parce que « dans l'eau, tout se "dissout", toute "forme" est désintégrée, toute "histoire" est abolie [...] les eaux possèdent cette vertu de purification, de régénération, et de renaissance [...] »⁷⁹ Pour ce qui est du sous-continent indien, on pense d'abord aux nombreuses pratiques liées au Gange, telles l'immersion matinale dans le fleuve sacré et le rituel des *diyas*, petites lampes à huile évoquant les défunts, que l'on met à dériver au fil de l'eau. Et l'on trouve encore aujourd'hui, dans le monde indien, ces bassins appelés *tank*

⁷⁵ T. I, p. 16-19.

⁷⁶ Wheatley, 1971.

⁷⁷ Eliade, 2016, t. I, p. 138.

⁷⁸ Cauvin, 2010, p. 277.

⁷⁹ Eliade, 1975, p. 170.

(terme passé dans la langue anglaise pour désigner des réservoirs... et accessoirement des chars d'assaut, mais c'est une autre histoire), destinés à différents usages, dont les bains rituels. Il est donc fort possible que les « grands bains » des citadelles soient les ancêtres du *tank* indien, s'inscrivant dans une démarche de purification rituelle que certains chercheurs se sont plu à détailler, en comparaison des pratiques en usage dans les temples d'Ishtar à Sumer et à Babylone : « [ce bain] aurait été entouré de salles où les hommes pouvaient venir s'unir rituellement "avec les prêtresses qui représentaient la déesse-mère à laquelle était consacré l'ensemble de la citadelle". »⁸⁰ Quoique, bien évidemment, l'hypothèse ne soit pas acceptée par tous, les indices, sinon les preuves, vont tous dans le même sens et on peut se demander avec quelque raison « si l'attrait magico-religieux des Indiens pour les sources et les rivières, et surtout leur système de tabous et d'obligations concernant la pureté rituelle, qui se manifeste particulièrement par l'usage du bain sacré, ne dérivent pas de cette très ancienne valorisation de l'eau dans la culture harappéenne ». ⁸¹



Figure 18. Les diyas sont un rappel de leurs défunts pour ceux qui posent sur l'eau du Gange ces petites lumières flottantes garnies de fleurs. (© Jacques Gossart)



Figure 19. Un des bassins (tank) rituels jumeaux d'Anuradhapura (IV^e-X^e siècles EC, Sri Lanka), destinés aux ablutions royales. (© Jacques Gossart)

• L'identification d'« autels du feu »

Après l'eau, le feu. Sur certains sites, notamment à Kalibangan, à Lothal et à Banting, furent mis au jour des restes de cendres et de charbon de bois sur plates-formes, restes qui furent interprétés comme des vestiges d'« autels du feu »⁸². Et l'on pense tout naturellement à l'importance du feu dans la religion védique, et à la place prépondérante qu'occupe, dans le panthéon, Agni, le dieu du feu des Ārya (sur le rôle d'Agni, voir l'annexe V). Certains chercheurs font le lien avec les dieux dravidiens Śiva et son fils Murugan (Murugan, « garçon » en tamoul, est le nom sous lequel est connu, en Inde du Sud, Skanda, dieu de la guerre). Nous reviendrons plus longuement sur cette association entre le duo Śiva-Murugan et le feu.

• Les pratiques funéraires

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, différents lieux d'inhumation ont été

⁸⁰ Hypothèse de l'historien et mathématicien indien Damodar Dharmananda Kosambi, citée et commentée in Angot, 2017, p. 79.

⁸¹ Tardan-Masquelier, 1999, p. 25.

⁸² T. II, p. 35.

explorés, dont les plus représentatifs sont ceux de Harappa, avec deux cimetières, l'un post-harappéen, l'autre proprement harappéen⁸³. Ce dernier, référencé « R37 », regroupe près de soixante-dix tombes, toutes orientées nord-sud. Outre le cadavre disposé tête au nord, elles ont livré de nombreuses céramiques, le plus souvent disposées près de la tête du mort, ainsi que différents objets utilitaires ou de parure : miroirs, épingles, cuillères, bagues, colliers, boucles d'oreilles... Dans une de ces tombes, on a découvert, à l'intérieur d'un cercueil en bois, un corps de femme enveloppé d'une natte de roseau ; une pratique que l'on retrouve en Mésopotamie à la même époque⁸⁴. La présence, dans les tombes, d'objets de valeur et de vases, dont certains ont pu contenir des aliments, implique une croyance en une vie post-mortem. Interprétant les scènes peintes sur urne de la figure 20, l'archéologue indien Madho Sarup Vats confirme cette croyance, suggérant « que les minuscules formes humaines à l'intérieur du paon [les deux paons de la scène supérieure] sont les âmes des morts ; que les registres de bord représentent la rivière à travers laquelle ils doivent être transportés, et que les paons, les taureaux et ainsi de suite [des autres scènes] sont d'autres aides à leur traversée. »⁸⁵ (À l'appui de cette interprétation, précisons qu'en Inde, le paon est symbole d'immortalité.) En outre, une certaine rigidité dans les rites d'inhumation permet de supposer que la conception de cette vie dans l'au-delà devait être partagée par une majorité. Il faut souligner toutefois que cette uniformité de pratiques souffre de nombreuses exceptions, dont un bel exemple est la sépulture double.

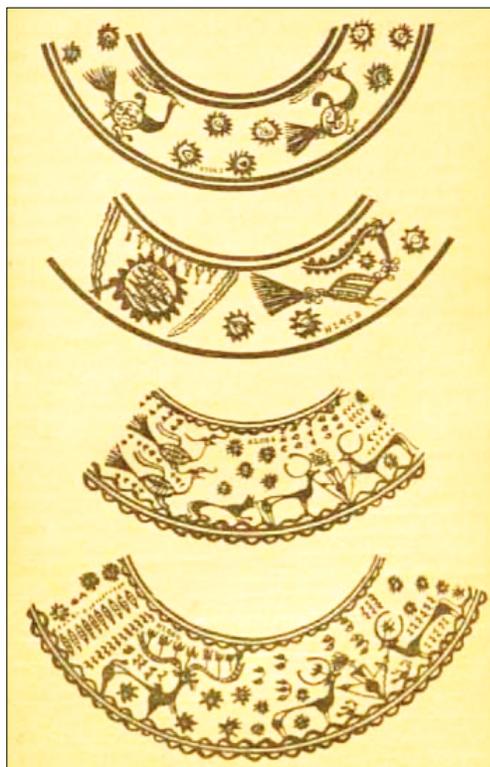
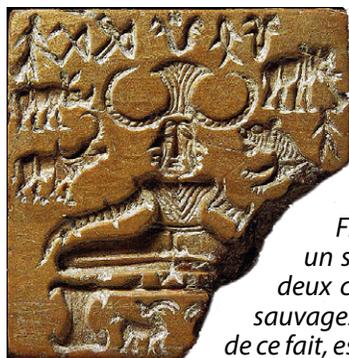


Figure 20. Ces scènes représentées sur des urnes mises au jour à Harappa pourraient évoquer le passage des défunts dans l'au-delà. (Allchin, 1968, fig. 75)

• *Les personnages en position de méditation*



Dans la littérature consacrée à la religion harappéenne, on cite souvent des personnages, présents essentiellement sur les sceaux en stéatite, représentés en position de méditation et fréquemment entourés d'animaux, tant sauvages que domestiques.

Figure 21. Ce sceau représente un homme, assis jambes croisées sur un siège bas. Le visage triple est surmonté d'une coiffe de buffle avec ses deux cornes ; il porte un pectoral et des bracelets. Il est entouré d'animaux sauvages (tigre, rhinocéros, éléphant) et domestiques (buffle, bouquetins) et, de ce fait, est connu dans la littérature sous le nom de « maître des animaux ». (DR)

⁸³ T. I, p. 20-21.

⁸⁴ a) Childe, 1953, p. 242. b) Halim, 1989, p. 206-207.

⁸⁵ Cité in Allchin, 1968, p. 314. [Traduction]

Cette présence d'animaux évoque les pratiques chamaniques, par lesquelles l'opérateur entre en contact avec les éléments de la nature. Rappelons-nous à ce propos l'offrande à l'arbre, illustrée sur la tablette harappéenne de la figure 9. Pour ce qui concerne le règne animal, le chaman se connecte, selon les besoins, à l'âme du loup, de l'ours, de l'aigle ou encore du poisson. Car chaque animal apporte ses compétences à celui qui le sollicite. Ainsi, les oiseaux l'aident à se mouvoir dans les hauteurs, et les poissons à nager dans les mondes souterrains.⁸⁶ Au fil de ses expériences, le chaman pourra bientôt témoigner :

« J'ai été serpent tacheté, j'ai été vipère dans le lac, j'ai été un saumon bleu, j'ai été un chien, j'ai été un cerf, j'ai été un chevreuil sur la montagne, j'ai été un coq blanc tacheté, j'ai été un taureau violent [...] »

(Tradition irlandaise)⁸⁷

Maître des éléments, le chaman commande et la nature s'exécute :

« Alors, le joyeux Lemmikäinen [...] éleva la voix, et il dit : "Suspend, ô cataracte, tes bonds furieux, cesse de gronder, ô débordement immense ! Et toi, ô vierge des torrents, dresse-toi comme une digue sur la roche écumeuse, retiens avec tes mains, rassemble avec tes doigts les vagues effrénées, afin qu'elles ne se brisent point contre ta poitrine, qu'elles ne se tournent point contre nous !" Le vieux Wäinämöinen reprit avec vigueur le gouvernail, et il poussa le navire à travers les écueils [...] [et] lui fit surmonter heureusement tous les obstacles. »

(Tradition finlandaise)⁸⁸

À Harappa, cette maîtrise des animaux est également figurée sur le sceau de la figure 22, à gauche. (La comparaison avec le sceau-cylindre mésopotamien de droite, daté de 2600-2400 AEC, est une preuve parmi d'autres des relations existant entre les deux civilisations.⁸⁹)



Figure 22. À gauche, sur ce sceau carré de 3,5 cm de côté, un chaman – certains identifient un personnage féminin – maîtrise deux tigres en les tenant par le cou. À comparer avec le sceau mésopotamien de droite. (Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya de Mumbai, domaine public / Surena Collection, London)



⁸⁶ Guillot, 1986, p. 69.

⁸⁷ Guillot, 1986, p. 67.

⁸⁸ Guyot, 1926, *Kalevala* : XIV, Le Kantele, p. 186.

⁸⁹ Sur ces relations, voir T. I, p. 14.



Figure 23. Le personnage, également coiffé de cornes, est entouré de signes d'une possible écriture. (E.J.H. Mackay, 1938, p. 334)

S'il est similaire dans sa posture et sa parure au personnage de la figure 21, celui représenté en figure 23 se distingue par le décor environnant, constitué de poissons et d'étoiles. Or, nous savons que le poisson est le signe d'écriture *miin* (voir *supra* le tableau « Lecture de quelques signes harappéens »). Par contre, l'étoile ne figure pas au nombre des graphèmes recensés. Mais nous savons également que *miin* possède deux significations dans la plupart des langues dravidiennes : « poisson » et « étoile ». Comment dès lors faut-il lire le signe *miin* sur notre sceau ? La réponse nous est donnée par les étoiles, qui orientent notre choix, à savoir « étoile » et non « poisson ». Mais pourquoi le mot « étoile » accompagne-t-il le méditant ? Sans doute pour indiquer que ce personnage est un dieu, si l'on se réfère à cet usage sumérien qui consiste à associer le pictogramme « étoile » à

un nom pour en souligner le caractère divin⁹⁰.

ENQUÊTE AUTOUR D'UN DIEU

Nous savons maintenant – ou du moins, nous pouvons raisonnablement supposer – que ce personnage représenté sur les sceaux harappéens est un dieu, qu'il contrôle les éléments de la nature, et qu'il adopte une posture spécifique. Cette manière de se tenir, jambes croisées et buste redressé, fait évidemment penser à la classique posture de méditation des *yogins*, dont le « patron » n'est autre que le dieu Śiva (Shiva, Çiva). En outre, la présence fréquente d'animaux suggère qu'il s'agit d'une forme particulière de Śiva, dite *paśupati*, « maître des animaux », mais aussi, sur un plan plus spirituel, maître des souffles (*prāṇa*) à l'œuvre dans le *haṭha-yoga* (sur le *yoga*, voir l'annexe VI). Mais qui est Śiva, et que diable vient-il faire chez les Harappéens ?

Dans l'hindouisme, Śiva est associé à Brahmā et à Viṣṇu (Vishnou) pour former une *trimūrti*⁹¹ (« triple forme divine » – de *mūrti*, représentation matérielle de la présence d'une divinité). Śiva y joue un double rôle : dieu bienfaisant, il a aussi la lourde tâche de détruire ce que ses collègues Brahmā et Viṣṇu ont respectivement créé et préservé. La mission paraît à première vue ingrate, mais la destruction est toutefois nécessaire au renouveau, à la reconstruction. Cette ambivalence est l'héritage du terrible dieu védique Rudra, auquel Śiva se substituera progressivement. Dans ses représentations les plus courantes, Śiva apparaît sous la forme d'un homme à la longue chevelure

⁹⁰ Parpola, 2010, p. 17-18.

⁹¹ À noter que ce n'est pas la seule association de trois dieux. À ne surtout pas confondre avec la « Trinité » chrétienne.

emmêlée et surmontée d'un chignon. Armé du trident des trinités, vêtu d'une peau de tigre symbole de la nature maîtrisée, il porte autour du cou un cobra, symbole de l'énergie spirituelle *kuṇḍalinī*. (Une légende célèbre rapporte que les « lunettes » du capuchon du cobra sont un cadeau que le dieu fit au serpent afin de le remercier de l'avoir abrité des rayons solaires.) Au milieu du front, il arbore le troisième œil *jñānānetra*, l'« œil de sagesse ». Peut-être lointain souvenir de l'importance rituelle de l'eau aux temps harappéens, il retient, dans son chignon, la tête de la déesse Gaṅgā crachant les flots du Gange sous la forme d'un jet d'eau dont la puissance est régulée par la chevelure du dieu. Comme tout dieu qui se respecte, il a une monture spécifique, en l'occurrence le taureau blanc Nandin (ou Nandi). Et enfin, Śiva peut avoir un nombre variable de bras, par exemple six lorsqu'il est bon, huit lorsqu'il est destructeur, quatre lorsqu'il danse. Il est alors Śiva Naṭarāja (*naṭarāja* : « roi [*rāja*] de la danse »).



Figure 24. À gauche, Śiva dansant (Śiva Naṭarāja). Entouré d'un cercle de flammes (prabhāmaṇḍala), symbole de la succession des cycles cosmiques, il prend appui sur le pied droit, écrasant un nain symbole de l'ignorance et des passions humaines. Deux mains tiennent respectivement le tambour (ḍamaru) et la flamme qui détruit le mal ; la troisième fait le geste de protection (abhaya-mudrā), et la quatrième montre la jambe gauche levée, symbole de libération. (Coll. de l'auteur) À droite, Śiva apparaît sous la forme plus rare du terrifiant Bhairava - VI^e siècle EC. (Sarnath Museum, photo © Jacques Gossart) – Voir aussi le « Śiva dansant » en page de titre, dont la position relative des éléments (mains, nombril...) symbolise le chaos. X^e siècle EC, temple de Kardameshvara à Kandwa (Bénarès). (© Jacques Gossart).

En tant que nom de dieu, Śiva est inconnu dans le *Veda* : ce n'est encore qu'un adjectif qualifiant plusieurs divinités et signifiant « gentil », « auspiceux ». Cela n'empêche pas l'indianiste Jean Varenne de soutenir l'origine indo-européenne du dieu, qui serait

mentionné dans l'*Avesta* iranien⁹² sous son nom de Saurva (« l'Archer »), garantissant « à la fois son ancienneté religieuse (période indo-iranienne : III^e millénaire avant notre ère) et ses origines indo-européennes (V^e millénaire) »⁹³ :

« J'affronte Indra, j'affronte Saurva, j'affronte le déva Nāṛhaiθya pour le compte de la famille, du clan, de la tribu, du peuple. »

[...]

« Il a parlé ici et là, il a réfléchi ici et là,
Angra Mainyu plein de mort : le déva des dévas,
le déva Indra, le déva Saurva, le déva Nāṛhaiθya [...]. »⁹⁴

Le traducteur de l'*Avesta* Pierre Lecoq note par ailleurs à propos de Saurva que « son correspondant indien est Śarva, un obscur dieu védique ; l'*Avesta* ne nous apprend rien sur son compte [...] »⁹⁵

Śiva serait-il donc un pur produit de la culture des Ārya ? Tout bien pesé, il semble que ce ne soit décidément pas le cas, et ce pour au moins deux raisons. La première est la probable identification à Śiva des méditants représentés sur les sceaux harappéens ainsi que nous venons de le constater. La seconde est l'existence des dieux Śiva et Murugan aux temps harappéens, déjà brièvement évoquée plus haut dans le chapitre traitant de l'identification d'« autels du feu ». Selon certains indianistes en effet, « [l]a religion du Sangam [*les Sangams sont des académies de poètes remontant à la très haute antiquité dans la tradition tamoule*] était originellement l'ancien shivaïsme, qui est resté prédominant, particulièrement les cultes de Shiva et de Murugan (ou Skanda), fils de Shiva. »⁹⁶ Or, l'histoire du duo Śiva-Murugan est étroitement liée au feu. La légende rapporte en effet que Murugan-Skanda serait né directement du sperme de Śiva (donc sans intervention féminine), après que la semence du dieu ait été jetée dans le feu Agni (un autre nom de Murugan est d'ailleurs Agnibhū, « né du feu »).

Par ailleurs, la forme iconique de Śiva est le célèbre *liṅga* (*śivaliṅga*, *liṅgam*), considéré comme la représentation du phallus. Il surmonte généralement la pierre couchée *yoni* figurant la vulve féminine ; l'association des deux pierres symbolise alors les énergies mâle et femelle du dieu. Lors des rituels, le *liṅga* est entre autres arrosé de lait, souvenir sans doute du rituel védique consistant à verser du lait sur le feu du foyer. On distingue deux sortes de *liṅga* : artificiels, généralement sculptés, mais aussi naturels (*svayaṃbhū* « nés d'eux-mêmes »), tels pierres dressées, galets, rochers, etc. Ces derniers *liṅga* sont considérés comme les plus sacrés. On trouve par ailleurs une version primitive du *liṅga* aux temps harappéens, sous la forme de pierres polies allongées. Par contre, le *liṅga* tel que nous le connaissons est inconnu des textes védiques, et il semble qu'il n'apparaisse qu'au début de notre ère. Cela dit, le *liṅga* est bien autre chose qu'un simple symbole sexuel. Voici ce que dit le *Liṅga-Purāṇa* au sujet des différentes parties qui le composent :

⁹² Sur l'*Avesta*, voir T. II, p. 20.

⁹³ Varenne, 2002, p. 256.

⁹⁴ Lecoq, 2016, *Avesta* : Vidēvdād 10.9 & 19.43.

⁹⁵ Lecoq, 2016, p. 970, n. 9.

⁹⁶ Daniélou, 1983, p. 59.

« A la racine est Brahmâ, au centre Vishnu, seigneur des trois mondes. Au-dessus s'élève le fier Rudra, le Grand-dieu, l'éternel Dispensateur-de-paix dont le nom est la syllabe magique AUM. L'autel du phallus est la Grand-déesse. Le phallus lui-même est le vrai Dieu. »⁹⁷

Figure 25. Liṅga dans un des temples de Pashupatinath, Népal. (© Jacques Gossart)

Autre exemple, bien connu celui-là sous le nom de *liṅga* de feu, car origine possible de la notion même de *liṅga*. L'histoire, présente sous différentes formes dans les littératures védique et puranique⁹⁸, associe une fois encore Śiva au feu. Elle met en scène une dispute entre Viṣṇu et Brahmā, chacun affirmant être le plus grand dieu, créateur de l'univers. C'est au plus fort de la querelle qu'apparaît une gigantesque colonne de feu, dont les extrémités se perdent dans le ciel et la terre. Les deux dieux se lancent alors un

défi : qui des deux parviendra à déterminer la hauteur et la nature de ce mystérieux pilier ? Aussitôt dit, aussitôt fait : l'un, Brahmā, prend la forme d'une oie et s'envole pour découvrir le sommet du pilier ; l'autre, Viṣṇu, se transforme en sanglier pour creuser jusqu'à sa base. Mais leurs efforts restent vains et, alors qu'ils doivent constater l'échec de leur tentative, Śiva surgit de la colonne de feu pour révéler aux deux dieux déconfits que lui seul est à l'origine du monde, le pilier aux dimensions infinies symbolisant le caractère absolu du dieu.

Aujourd'hui, le shivaïsme est très présent dans l'hindouisme, dont il constitue une branche majeure. Les dévots de Śiva Mahādeva (« grand dieu ») se comptent par millions, et les manifestations consacrées au dieu sont parmi les plus importantes du calendrier religieux. Certains des lieux de culte comptent au nombre des plus prestigieux, telle la grotte d'Amarnath, dans le nord de l'Inde, dans laquelle est adoré un *liṅga* de glace. La légende raconte que le premier pèlerin à l'avoir visitée fut Bhṛgu, grand sage (*ṛṣi*) auteur du *Bhṛgu Samhitā*, le premier traité d'astrologie. Toujours selon la légende, cet ouvrage aurait été écrit vers 3000 AEC⁹⁹, ce qui ferait remonter le culte de Śiva aux tout premiers temps harappéens. Même s'il ne s'agit que d'une légende – mais nous savons que les légendes sont souvent autre chose que de simples récits imaginaires¹⁰⁰ –, voilà de quoi conforter les chercheurs qui avancent l'existence, aux temps harappéens, d'une forme de shivaïsme, déclinaison d'une Tradition primordiale – forcément très ancienne –, axée sur les cultes de la Mère universelle, du phallus et du taureau. En Inde, cette Tradition serait restée « la religion populaire malgré le Védisme imposé par les envahisseurs aryens »¹⁰¹. Elle se serait finalement amalgamée au védisme pour donner naissance à l'hindouisme. Lorsqu'on évoque la « Tradition primordiale », on pense évidemment à René Guénon, qui en fait la mère de toutes

⁹⁷ *Liṅga-Purāṇa*, 1, 73, cité in Daniélou, 1960, p. 355.

⁹⁸ *Atharva-Veda* et *Liṅga-Purāṇa*.

⁹⁹ Melton & Baumann, 2010, p. 85-86.

¹⁰⁰ T. II, p. 20-23.

¹⁰¹ Gabin, 1995, p. 106.

les traditions authentiques, « point de départ [...] du présent *Manvantara*¹⁰² »¹⁰³. Mais à vrai dire, cette « Tradition primordiale » reste, dans le cas qui nous occupe, plutôt théorique. Ses composantes – déesse-mère et dieu-taureau – nous renvoient aux sociétés néolithiques dont Çatal Höyük est un bel exemple¹⁰⁴, ainsi qu’aux théories de Marija Gimbutas¹⁰⁵. Si, comme nous venons de le voir, l’aspect « phallique » est effectivement présent aux temps harappéens, les choses sont moins évidentes à propos de la déesse-mère. On trouve certes des représentations féminines dans la vallée de l’Indus dès l’âge du bronze, notamment à Mehrgarh¹⁰⁶, mais rien ne nous permet d’y voir nécessairement des déesses. Ce même doute est d’ailleurs d’application à propos des notions mêmes de dieu-taureau et surtout de déesse-mère, la réalité historique de cette dernière étant contestée par un nombre non négligeable de spécialistes, dont l’anthropologue Alain Testart. Par exemple, selon lui, rien ne permet d’affirmer que les statuettes de femmes nues du néolithique doivent automatiquement être interprétées comme des représentations de divinités. Il fait à ce sujet un parallèle plutôt savoureux avec les usages dans notre société contemporaine. Imaginons, dit-il, qu’un archéologue martien ait débarqué dans un de nos villages à l’heure de la sortie du film *La bride sur le cou* (c’était en 1961). Comment aurait-il interprété les affiches de promotion du film, présentant Brigitte Bardot, la vedette du film, dans une pose aussi suggestive que dénudée ? Notre brave Martien « aurait peut-être conclu à l’existence d’un culte d’une Grande Déesse dans la France du XX^e siècle »¹⁰⁷. Tout cela pour dire que, s’il ne faut pas prendre systématiquement le contre-pied des théories à la mode – ici un culte de la déesse mère néolithique –, il faut en tout cas faire montre, vis-à-vis de celles-ci, d’une certaine réserve.

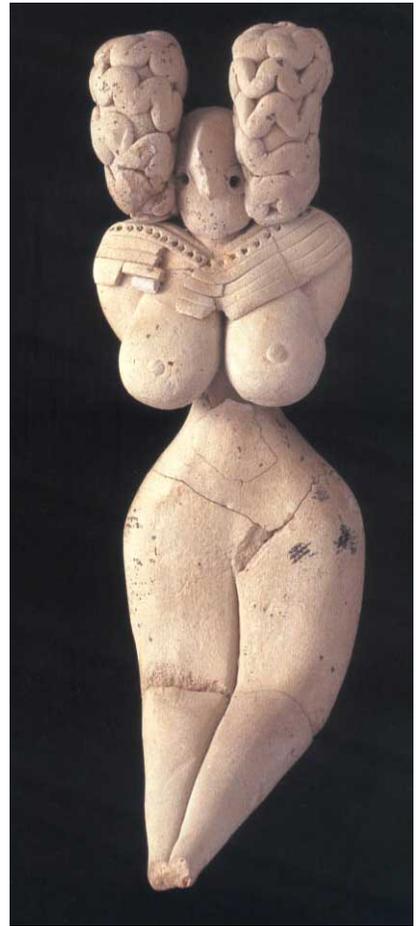


Figure 26. Statuette de femme assise, Mehrgarh, ca. 2600 AEC. (heritage.gov.pk)

Bien évidemment, l’identification à Śiva des personnages présents sur les sceaux harappéens n’est pas acceptée par l’ensemble des indianistes. Ainsi, la posture des

¹⁰² Le *manvantara* est une ère cosmique regroupant 71 *mahāyuga*, le *mahāyuga* étant lui-même composé de 4 âges : *kr̥tayuga* (durée : 1 728 000 années), *tretāyuga* (1 296 000 années), *dvāparayuga* (864 000 années) et *kālīyuga* (432 000 années – notre âge sombre actuel) ; soit un total de 4 320 000 années pour un *mahāyuga*, et 306 720 000 années pour notre *manvantara*.

¹⁰³ Guéron, 1970, p. 46.

¹⁰⁴ T. II, p. 6.

¹⁰⁵ T. II, p. 17.

¹⁰⁶ T. II, p. 7.

¹⁰⁷ Testart, 2010, p. 13.

prétendus méditants n'aurait rien de spécifiquement religieux ; et c'est vrai qu'elle est tout à fait courante en Orient et, pour l'adopter, il n'est nul besoin de pratiquer le *yoga*, et encore moins de s'appeler Śiva. Toutefois, les personnages dont il est ici question ne sont pas des quidams ordinaires : leur parure est tout à fait particulière et, comme nous l'avons vu, ils sont entourés d'éléments qui précisent leur caractère divin et leurs pouvoirs. Voici le commentaire de Mircea Eliade à propos de ces personnages :

« [Ce type iconographique] peut être considéré comme la première représentation plastique d'un yogin. Le Grand Dieu lui-même, celui en qui on a identifié le prototype de Çiva, y est figuré dans la posture spécifiquement yogique [...]. Sir John Marshall [*père de la théorie protoshivaïte*] le décrit en ces termes [...] : "Le Dieu, qui a trois visages, est assis sur un trône bas indien dans une attitude caractéristique du yoga, avec les jambes croisées sous lui, talons contre talons et orteils tournés vers le bas [...]. Sur sa poitrine un pectoral triangulaire ou peut-être une série de colliers [...]. Le phallus est à découvert (*ūrdhvamedhra*), mais ce qui paraît le phallus pourrait n'être, en réalité, que le bout de la ceinture. Une paire de cornes couronnent la tête." »¹⁰⁸

Dans la même veine, John Marshall identifie la célèbre statue du « prêtre-roi » découverte à Mohenjo-daro¹⁰⁹ à une représentation de *yogin* :

« Elle représente apparemment quelqu'un dans la posture d'un yogin et c'est pour cette raison que les paupières sont plus qu'à demi fermées et que les yeux sont abaissés vers la pointe du nez [...]. C'est probablement la statue d'un prêtre ou plutôt celle d'un prêtre-roi, puisqu'elle n'a pas de cornes auxquelles on aurait dû s'attendre évidemment s'il s'était agi d'une représentation de la divinité elle-même. Le fait qu'elle possède un caractère religieux est suggéré par le dessin caractéristique, en forme de trèfle, de sa robe, motif qui est réservé en Sumer aux objets de nature religieuse [...]. »¹¹⁰

Cette interprétation appelle deux commentaires. D'abord, différentes caractéristiques de cette statuette suggèrent effectivement une influence occidentale : outre le motif sumérien en forme de trèfle, le personnage arbore une barbe et une chevelure à la façon mésopotamienne, ainsi que le bandeau frontal aux deux pans retombant dans le dos qui se retrouve sur une tête de calcaire blanc mis au jour à Mundigak. Ensuite, la « posture de *yogin* » de Marshall ne saute pas vraiment aux yeux, le simple fait d'abaisser les paupières ne constituant pas à lui seul une marque de méditation. L'archéologue anglais Ernest Mackay faisait d'ailleurs remarquer en

Figure 27. La célèbre statuette dite « du roi-prêtre » mise au jour à Mohenjo-daro en 1927. (Fac-sim., coll. Ivan Verheyden, photo © Jacques Gossart)

¹⁰⁸ Eliade, 2015, p. 366.

¹⁰⁹ T. I, p. 14.

¹¹⁰ Cité in Eliade, 2015, p. 367.

son temps que des tels yeux mis-clos se retrouvaient sur « de très anciennes figures en argile provenant de Kish et d'Our [*deux cités mésopotamiennes*] »¹¹¹.

QUELQUES RÉFLEXIONS POUR CONCLURE

« Nous considérons les temps passés avec condescendance, comme une simple préparation à ce que nous sommes... Et si nous n'étions que les ultimes reflets de ce qu'ils étaient ? »

(James Gordon Farrell, 1935-1979, romancier anglais, auteur entre autres de *The Siege of Krishnapur*)¹¹²

Nous avons eu, à maintes reprises, l'occasion de constater la stabilité remarquable de la civilisation harappéenne dans tous ses aspects. Ainsi que nous l'écrivions, tout, dans l'organisation sociale et dans la sophistication de techniques par ailleurs immuables, suggère l'existence d'un pouvoir stable. Toutefois, on ne sait rien de la nature de ce pouvoir. D'abord, existait-il un gouvernement unique pour l'ensemble du pays, imposant sa loi depuis une ou deux capitales, ou chaque cité était-elle indépendante ? Ensuite, ce pouvoir était-il civil, religieux ou militaire ? Il semble en tout cas que l'option militaire doive être écartée, compte tenu des faibles quantités d'armes retrouvées, et en dépit de l'existence de murailles entourant les cités. Il est par ailleurs remarquable de constater la quasi-absence de tout monument ou objet évoquant de près ou de loin un succès militaire.¹¹³ Si, au moment où nous écrivions ces lignes, nous ne possédions pas d'éléments suffisants pour pousser plus loin notre réflexion, ce n'est plus le cas à présent : nous disposons désormais d'indices, sinon de preuves, qui nous permettent d'en supposer un peu plus sur l'organisation sociale de la civilisation harappéenne. Ainsi, l'examen des sceaux nous apprend que la production de ces objets n'était pas uniforme comme on pourrait le croire en première approche : une analyse fine des exemplaires portant des licornes – l'animal le plus souvent représenté, d'où le choix de cet objet d'étude – montre des variations de styles, de techniques et de proportions. Ces constatations « indiquent que, bien que la production et l'utilisation des sceaux soient réglementées par les élites, elles ne sont pas contrôlées par un système centralisé. [Voilà qui] soutient l'hypothèse d'un système décentralisé ou cité-État [...] »¹¹⁴

Sachant que, vraisemblablement, le pouvoir en Indus n'était pas d'origine militaire, il reste à déterminer sa nature exacte : civile ou religieuse ? À cette question, nous pouvons désormais proposer une réponse grâce à nos connaissances – certes encore fort modestes – sur la religion harappéenne. Pour de nombreux chercheurs, le ciment de cette remarquable stabilité ne peut être que de nature religieuse. Ainsi que le précise Mircea Eliade, « l'uniformité et la continuité culturelles ne peuvent s'expliquer qu'en supposant un régime fondé sur une sorte d'autorité religieuse »¹¹⁵.

¹¹¹ Mackay, 1936, p. 68.

¹¹² Cité in Harris, 2009, exergue.

¹¹³ T. I, p. 15.

¹¹⁴ Jamison, 2017, p. ii. [Traduction]

¹¹⁵ Eliade, 2015, p. 365.

Il semble qu'effectivement, en l'absence de pouvoir militaire fort, seule une religion solidement établie pouvait assumer cette action stabilisatrice. L'histoire nous en fournit maints exemples, à commencer par l'influence déterminante de l'Église chrétienne en Occident, tout au long de son histoire. Dans le sous-continent indien, ce rôle civilisateur de la religion perdurera à travers les vicissitudes des siècles, jusqu'à imprégner l'hindouisme tel qu'il se vit aujourd'hui.

Annexes

I. Les langues munda

Les langues munda, dont les plus connues sont le mundari et le kolh, sont classiquement rattachées à la famille des langues austroasiatiques. Quoique leur origine soit encore discutée, l'hypothèse la plus courante les fait venir de l'est du sous-continent indien, et on s'accorde sur le fait qu'elles eurent une influence sur le sanskrit et les langues dravidiennes. Les langues munda, qui sont aujourd'hui parlées dans le centre et le centre-est de l'Inde, auraient eu une aire d'extension bien plus importante par le passé. Certains ont cru en trouver « la trace, de l'île de Pâques [...] jusqu'à Madagascar [...], et de la Nouvelle-Zélande [...] jusqu'au Panjab [...] »¹¹⁶. Selon Pierre Carnac, « des rapprochements sensibles entre la civilisation des peuplades Munda et les coutumes culturelles des Pygmées, font de ces derniers une véritable branche déchée d'un même grand groupe ethnique [...]. [L]es groupes humains parlant les langues Munda constituèrent certainement l'univers commun le plus étendu jamais connu sur la surface du globe. »¹¹⁷ Signalons pour terminer cette particularité des langues munda qui devrait interpeller nos contemporains : elles ne font pas de distinction entre masculin et féminin, mais entre « animé » et « inanimé ».

II. Les systèmes d'écriture : quelques définitions

LOGOGRAMME : dessin correspondant à une notion (idéogramme) ou à une suite phonique constituant un mot (phonogramme), ou précisant l'interprétation à donner à un signe (déterminatif).

ÉCRITURES :

- Idéographique. Plusieurs milliers de signes. Exemples : les écritures chinoise et égyptienne, dans leur forme classique. On distingue :
 - les pictogrammes, représentations plus ou moins stylisées d'objets concrets et de processus courants tels les mouvements,
 - les caractères idéographiques proprement dits, qui représentent des idées.
- Phonologique.
 - Alphabétique. Généralement moins de 40 signes. Exemples : les

¹¹⁶ Bory, Cook & Adcock, 1963, cité in Daniéou, 1983, p. 23.

¹¹⁷ Carnac, 1982, p. 32.

écritures latine et grecque. Chaque graphème (signe) se réfère idéalement à un phonème unique. (En pratique, cette correspondance idéale n'est jamais respectée.)

- Syllabique. Moins de 100 signes. Exemples : les syllabaires japonais. Chaque graphème représente une consonne et la voyelle précédente ou suivante.

III. Le svastika dans le monde

• Inde, Himalaya, Extrême-Orient

En Inde, et hors du monde harappéen, le svastika est surtout utilisé dans un contexte religieux, hindouiste, jaïniste et bouddhique, mais on le trouve aussi sur des objets profanes, telles des pièces de monnaie. Il est omniprésent au Népal et au Tibet, dans un environnement majoritairement bouddhique. Chine, Corée et Viêt Nam ne sont évidemment pas en reste : la présence du svastika est sans doute liée à l'implantation du bouddhisme dans ces pays, mais on le retrouve aussi bien sur des objets divers tels des porcelaines, des brosses, des gâteaux, des lustres, des grilles de soupirail, des enseignes commerciales, des livres de comptes, des pièces de monnaie, des soubassements de kiosque, des murs, des vases, des tapisseries, des ouvrages de menuiserie, des balustrades... Au Japon, où les shintoïstes l'ont également adopté, le svastika présente aussi les deux aspects, religieux et profane : souvent purement ornemental, on le rencontre, à toutes les époques, sur les porcelaines et les bronzes.

• Mésopotamie, Proche-Orient

En première approche, on constate que le svastika est rare dans cette partie du monde, tant en Babylone qu'en Assyrie, en Chaldée, en Perse antique et en Phénicie. Mais ce caractère exceptionnel ne doit pas nous faire oublier que, paradoxalement, les svastikas les plus anciens furent découverts en Mésopotamie (Samarra, voir *supra*). Parmi les sites les plus riches en svastikas, on retiendra particulièrement le village d'Hissarlik, où l'on a localisé la ville de Troie. Les deux types principaux de svastikas y coexistent en parfaite harmonie, sans qu'on puisse les classer en fonction des objets qui les portent. Une constatation qui semble infirmer une fois de plus la mauvaise réputation du svastika « inversé ». On trouve même plusieurs exemples de svastikas « mixtes », deux branches tournées vers la gauche, les deux autres vers la droite.

• Méditerranée

C'est dans la zone d'influence grecque que le svastika est le plus abondamment représenté : on le trouve sur quantité d'objets en bronze et en or, mais surtout sur des poteries, et on associe très fréquemment le symbole à la célèbre frise grecque. L'examen des nombreux objets portant des svastikas peut nous donner une idée des significations accordées à ce signe. Simple motif décoratif de remplissage dans certains cas, il devient un symbole solaire évident lorsqu'il décore les roues du char d'Apollon.

- *Afrique*

Le svastika y est rare. Exceptionnel en Égypte, où il est présent sur des objets étrangers à la civilisation autochtone, le symbole est pratiquement inconnu en Afrique noire, à l'exception de cas isolés, au Bénin et dans le Kongo central.

- *Europe*

Le svastika est très largement présent dans tous les pays d'Europe, et à toutes les époques, depuis l'âge du bronze jusqu'aux premiers siècles du monde chrétien (ainsi qu'au XX^e siècle hélas). Ceintures de bronze en Allemagne, armes et objets de toilette en Scandinavie, pierres sculptées en Écosse et en Irlande, objets d'ornement en bronze en France et en Étrurie, stèles funéraires au Pays basque et poteries un peu partout, sont quelques-uns des objets « à svastika » les plus caractéristiques.

- *Amériques, Océanie*

On a trouvé de nombreux svastikas en Amérique du Nord, notamment dans des *mounds*, monticules de terre de formes variées qui servirent de sépultures collectives à diverses époques (dans une fourchette comprise entre -1000 et +1500). Il est connu des Hopis, et sous ses deux formes : « soit dans le sens de la rotation de la terre, soit dans celui du soleil »¹¹⁸. (Là non plus, rien de néfaste à signaler !) Présent chez les Mayas du Yucatán, où on le trouve sur des poteries et sur des dalles de pierre, le svastika est par contre presque inconnu en Amérique du Sud, les rares spécimens ayant été découverts en Amazonie, en Argentine, au Paraguay et au Pérou. Tout aussi rares sont les svastikas océaniques.

IV. Chaman et chamanisme

Le terme « chaman » (on rencontre aussi « chamane », « shaman » et « saman ») est un mot d'origine toungouse (famille des langues altaïques) en usage en Sibérie. Il y qualifie « celui qui possède la connaissance ». On ne choisit pas de devenir chaman : « un chamane est élu par les esprits [...]. Une fois élu, le futur chamane va à l'« école ». Les chamanes plus âgés lui apprennent son métier, et il est accepté seulement après la cérémonie qui conclue [*sic*] son éducation. »¹¹⁹

Intermédiaire entre l'homme et les esprits (esprits qu'il ne faut pas confondre avec les dieux, lesquels correspondent à une phase ultérieure de l'évolution religieuse), le chaman est à la fois sage, conseiller, guérisseur. Il peut avoir une action sur le climat, prédire l'avenir et contrôler des animaux. Contrairement au prêtre et au sorcier, le chaman maîtrise les esprits avec lesquels il est en contact. Bien entendu, au sein de la société dans laquelle il évolue, le chaman occupe une place privilégiée ; place qu'il occupait sans doute déjà au sein de la tribu paléolithique. Pour en terminer avec les définitions et pour être tout à fait complet, il faudrait parler, non seulement « du chaman », mais aussi « de la chaman ». En effet, et quoique cela ne soit pas vrai dans toutes les cultures et à toutes les époques, la fonction est accessible aux deux sexes.

Le but du chaman est d'accéder à ce que l'on appelle aujourd'hui des « états

¹¹⁸ Waters, 1978, p. 48.

¹¹⁹ Santillana & Dechend, 2012, p. 163.

de conscience modifiée » (expression préférable à celle de « conscience altérée » parfois utilisée, cette dernière suggérant une fonction dégradée, ce qui n'est évidemment pas le cas). Dans les pratiques chamaniques, ces états s'obtiennent fréquemment par la transe, laquelle peut être amenée grâce à des substances intoxicantes, ou par la concentration combinée à l'isolement. Selon Jean Clottes et David Lewis-Williams, les grandes étapes de cette transe sont toujours les mêmes, quelles que soient l'époque et la culture. Après tout, un être humain reste un être humain, et nous sommes bien plus proches de notre ancêtre Cro-Magnon que nous le pensons. Le processus comprendrait trois phases successives :

1. Visualisation de formes géométriques : lignes droites, ondulées, cercles, étoiles, etc.

2. Rationalisation de ces formes, en fonction du vécu de la personne. Par exemple, des lignes ondulées peuvent être interprétées comme des serpents si le serpent fait partie de l'univers du sujet.

3. Transformation de l'expérimentateur : « [o]n atteint le troisième stade par le biais d'un tourbillon ou d'un tunnel [...] au bout duquel il [*le sujet*] voit une vive lumière. »¹²⁰ À ce stade, le sujet peut se sentir transformé, par exemple – et c'est un cas fréquent – en un animal, qui deviendra son animal familier. Ce dernier lui transmettra une puissante énergie vitale, ce qui lui permettra d'accomplir ses différentes tâches. Là encore, la nature de l'hallucination dépend dans une certaine mesure du vécu du participant et de ses attentes. Les chamans eux-mêmes pensent que ce troisième stade résulte d'une « perte de l'âme » ; autrement dit, le chaman quitte son corps et vole ou descend sous terre pour aller explorer d'autres lieux. D'abord intérieure, cette transformation peut par ailleurs être perçue de l'extérieur. Voici, rapporté par l'historienne Renée-Paule Guillot, le témoignage de Duncan Pride, qui vécut durant dix ans parmi les Esquimaux : « Dans la vie quotidienne du village, le petit chaman était un homme assez timide, de nature très calme. Mais, à mesure que ses esprits familiers s'emparaient de lui, sa personnalité se modifiait totalement... À deux reprises, il se mit à imiter un ours polaire [...]. »¹²¹

V. Les principales divinités du panthéon védique

• *Varuṇa et Mitra*

Dieux associés, Varuṇa et Mitra sont tous deux des *asura*. Voûte céleste, Varuṇa assume la souveraineté suprême et détient le pouvoir magique. Omniscient et omnipotent, c'est le dieu des lois qui, par sa magie, lie les ennemis de l'ordre et délie les hommes de leurs mauvaises actions. Plus tard dans l'hindouisme, il sera le dieu de l'océan. Mitra possède l'autorité spirituelle et, à ce titre, protège le rite et ceux qui le pratiquent. Comme Varuṇa avec lequel il forme un couple, il veille à l'ordre et détient la souveraineté juridique. Varuṇa et Mitra se rattachent à la première des trois fonctions : celle de la souveraineté magico-religieuse et du droit.

¹²⁰ Clottes & Lewis-Williams, 2001, p. 18.

¹²¹ Guillot, 1986, p. 148.

• *Indra*

Indra relève de la deuxième fonction, celle des guerriers. Son arme est l'éclair (*vajra*), avec lequel il pourfend ses ennemis. Parmi ceux-ci, le plus maléfique est Vṛtra, démon qui bloquait l'écoulement des eaux. Par sa victoire sur Vṛtra, Indra permet la délivrance des eaux primordiales, symbole de l'univers potentiel. D'une manière générale, Indra est le guerrier qui assure la victoire de l'ordre (*dharma*) sur le désordre (*adharma*), en un combat permanent dont l'issue détermine l'existence de l'univers. Dans cette guerre perpétuelle, il est assisté des Marut, dieux des vents et des tempêtes et fils de Rudra. Indra est également réputé grand consommateur de *soma* (sur le *soma*, voir plus loin).

• *Agni*

Personnage considérable dans le panthéon védique, Agni est le Feu. Intermédiaire entre les hommes et le monde divin, c'est à lui que revient le soin de transmettre les prières. Qualifié d'« Oblateur » et de « Chapelain », archétype du brahmane-célébrant, il invite les dieux à assister au sacrifice et « mange » l'offrande matérielle, la transformant en essence subtile. Sa présence ne se limite pas à la sphère publique : il intervient également lors de chaque acte rituel privé et, à ce titre, il est le gardien du foyer. Selon le mot de Jean Varenne, « Agni est le patron du *Ṛg-veda* » : c'est à lui qu'est consacré le tout premier hymne de l'ouvrage. L'importance d'Agni souligne celle des rituels faisant intervenir le feu ; lien entre les hommes et les dieux, le feu sacré est indispensable aussi bien dans la sphère privée que publique. Mais Agni a encore d'autres fonctions. Il est ainsi le « Terrible », feu de forêt qui tue adversaires et démons, et il a également une fonction céleste, en tant que soleil ou éclair. Enfin, on trouve, dans le *Ṛg-veda*, d'autres qualificatifs d'Agni, dont Bhārata, terme que l'on retrouvera bien plus tard comme noms de héros du *Mahābhārata*, et qui en outre qualifie le peuple indien.

• *Rudra*

« Grondeur », « hurleur », « seigneur des larmes », cette divinité de la tempête, de la forêt et des animaux n'a rien de sympathique. Son aspect est conforme à sa réputation : ventre noir, dos rouge et cou bleu. Sous sa forme multiple, il devient des personnifications des souffles vitaux (on dénombre généralement 11 ou 33 de ces Rudras). Mais même le terrible Rudra a son bon côté puisqu'il est également médecin ; un médecin qui est aussi censé dispenser la maladie, illustrant parfaitement l'adage selon lequel on n'est jamais si bien servi que par soi-même. D'une manière générale, il pose et lève les obstacles. Il est le père des Marut.

• *Aditi*

La grande déesse Aditi se rattache à la troisième fonction, la fonction « économique » : elle gère la fécondité des êtres humains, la richesse de la terre, l'économie de la société, les arts et les techniques. C'est la mère des autres dieux, appelés pour cette raison les Āditya (dont l'identité et le nombre peuvent varier).

• *Āryaman*

C'est l'ancêtre-roi des Ārya. Il représente la noblesse des Ārya, les règles de la société fondées sur les principes chevaleresques. Il est parfois assimilé à une personnification du soleil.

• *Les Aśvin*

Les Aśvin sont des dieux jumeaux que l'on peut également rattacher à la fonction économique. Ils symbolisent le lever du soleil, apparaissant avant l'aube sur un char doré. Ce sont des cavaliers et, à ce titre, protecteurs des chevaux, du bétail et des activités agricoles. Ils sont également médecins, soignant par les plantes selon les techniques de la médecine ayurvédique (*āyus* « vie », *veda* « connaissance », *āyurveda* : « science de la vie »).

• *Soma*

Le dieu Soma est la personnification d'un breuvage liturgique d'immortalité obtenu par pressurage à partir de végétaux mal identifiés (dont peut-être l'amanite tue-mouches). Son absorption mène à l'extase et à la vision du monde divin. C'est la boisson préférée des dieux, et particulièrement d'Indra qui le consomme sans modération. Il est également apprécié des hommes, mais toujours dans un contexte religieux car, en dehors des activités liturgiques, il entraîne la mort.

• *Savitṛ et Sūrya*

Savitṛ (« incitateur », « producteur », « créateur ») ou Savitar est un des noms du dieu Soleil. Il est invoqué dans une célèbre prière solaire du *Ṛg-veda*. Savitṛ est souvent assimilé à Sūrya, lequel en représente les aspects les plus concrets. Sūrya est le père d'une belle progéniture, dont Manu (l'« Adam » hindou, ancêtre des humains) et les Aśvin.

• *Sarasvatī*

Sarasvatī, déesse des arts et de la sagesse, porte le nom d'une rivière, disparue avant les temps védiques mais dont on a retrouvé les traces géologiques¹²². Elle est abondamment évoquée dans le *Ṛg-veda*, mais aussi dans les *Upaniṣad*.

• *Viṣṇu*

Viṣṇu (Vishnou) est un proche d'Indra. Il aide ce dernier dans sa lutte contre Vṛtra et lui prépare sa potion magique, le *soma*. Tout comme Śiva (lequel n'est, dans le *Veda*, pas encore un dieu, mais un simple adjectif qualifiant des divinités, et signifiant « gentil », « auspiceux »), il aura un rôle de premier plan dans la religion hindoue, alors que les grands dieux védiques tomberont dans l'oubli, à l'exception notable d'Indra et d'Agni.

• *Kṛṣṇa*

Kṛṣṇa (Krishna), qui deviendra dans la religion hindoue la plus populaire des incarnations ou avatars (*avatāra*) de Viṣṇu, est aux temps védiques « le Noir » (*kṛṣṇá* : « noir », « bleu-noir »), un *asura* (ou parfois un sage) représentant les peuples dravidiens.

¹²² T. II, p. 34-36.

• *Kālī*

Connue dans l'hindouisme comme le pouvoir destructeur du temps, *Kālī* (« la Noire ») est, dans le *Veda*, la septième langue de feu d'Agni.

VI. Le *yoga*

Fort éloigné de cette gymnastique de santé, plus ou moins inspirée du *haṭha-yoga* (« *yoga* de l'effort »), telle qu'on la connaît en Occident, le terme « *yoga* » fait référence à une des six écoles orthodoxes hindoues, laquelle école enseigne la maîtrise du corps et de l'esprit afin d'atteindre la libération *mokṣa*. Dans sa signification première, *yoga* renvoie à la racine *yuj*, « atteler [des chevaux] », « joindre », « unir » et, par extension, « unir au divin ». Les adeptes du *yoga* sont les *yogin* (ou *yogī*, féminin *yoginī*). Les techniques proposées se rattachent, non seulement aux *Upaniṣad*, mais à la *Bhagavad-Gītā* et à d'anciennes pratiques ascétiques brahmaniques, bouddhiques et jaïna. Formalisées à une époque dont les dates extrêmes vont du II^e siècle AEC au V^e siècle EC, elles sont consignées dans les *Yogasūtra* et désignées plus tard sous l'appellation de *rāja-yoga*, « *yoga* royal ». On y trouve des méthodes de concentration sur la posture (*āsana*) et la respiration (*prāṇāyāma*), des techniques de méditation profonde (*dhyāna*), mais aussi des codes de conduite envers autrui et de discipline personnelle (s'abstenir de violence et de mensonge, ne pas voler, être chaste, respecter la vérité, vivre sans possessions superflues, pratiquer l'étude et la dévotion, etc.). Au terme de cet entraînement, le *yogin* acquiert des pouvoirs extraordinaires et, but ultime, peut obtenir la délivrance par fusion avec le *brahman*.

« Je vais donc te dire
comment délivrer l'âme de ses liens.
Sans la pratique du Yoga
comment la connaissance
pourrait-elle assurer la libération de l'âme ?
Inversement,
comment la pratique seule,
non étayée de connaissance, assurerait-elle cette libération ? »¹²³

**À suivre dans le tome quatrième :
LA FIN D'UN MONDE**

- Une civilisation disparue ?
- Les hérauts de l'Apocalypse

CONCLUSIONS GÉNÉRALES

¹²³ Varenne, 2017, *Yogatattva Upaniṣad* : 14, p. 52.

Bibliographie

- 1925. *Linga Purâna*. Bombay : Venkateshvara Press.
- 1982. *Naissance de l'écriture : cunéiformes et hiéroglyphes*. Paris : Galeries nationales du Grand Palais, 7 mai-9 août, Ministère de la Culture, Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- 1989. *Civilisations anciennes du Pakistan*. Bruxelles : Musées royaux d'Art et d'Histoire.
- 1997. *En Syrie : Aux origines de l'écriture*. Turnhout : Éditions Brepols.
- 2001. *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*. Paris - Taipei : Instituts Ricci / Desclée de Brouwer.
- 2006. *La Bible de Jérusalem*. Paris : Les éditions du Cerf.
- 2011. *Les premières cités et la naissance de l'écriture : Actes du colloque du 26 septembre 2009*, Musée archéologique de Nice-Cemenelum, sous la présidence de Pascal Vernus. Arles : Actes Sud / Alphabets.
- 2013. *Aux origines des langues et de l'écriture*. Montrouge : Les Cahiers de Science & Vie, collection Les essentiels.
- ALLCHIN Raymond & Bridget, 1968. *The Birth of Indian Civilization*. London: Penguin.
- ANDRÉ-LEICKNAM Béatrice & Christiane ZIEGLER, 1982. Préface, in *Naissance de l'écriture : cunéiformes et hiéroglyphes*.
- ANGOT Michel, 2017. *Histoire des Indes*. Paris : Les Belles Lettres.
- BERRY William, 1828. *Encyclopaedia Heraldica: Or, Complete Dictionary of Heraldry*. London: Sherwood Gilbert and Piper.
- BETTOCCHI Lorena, 2009. « Rongorongo : les écritures de l'île de Pâques ». *Kadath*, 105.
- BORY J.B., S.A. COOK & F.E. ADCOCK, 1963. *Cambridge History of India*. London: Cambridge University Press.
- CARNAC Pierre, 1982. « Un peuple à réinventer : les Pélasges (3ème partie) ». *Kadath*, 47.
- CAUVIN Jacques, 2010. *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*. Paris : CNRS Éditions (1997).
- CHILDE V. Gordon, 1953. *L'Orient préhistorique*. Paris : Payot.
- CHRISTINGER Raymond, Jean ÉRACLE & Patrick SOLIER, 1980. *La croix universelle*. Paris : Dervy Livres.
- CLÉMENT Catherine, 2005. *Promenade avec les dieux de l'Inde*. Paris : Éditions du Panama.
- CLOTTE Jean & David LEWIS-WILLIAMS, 2001. *Les chamanes de la préhistoire*. Paris : La maison des roches.
- CRUCHET Louis, 2011-2013. « L'arbre cosmique en Polynésie et dans le monde ». *Kadath*, 107.
- DANIELOU Alain, 1960. *Le polythéisme hindou*. Buchet/Chastel-Corrêa.
- DANIELOU Alain, 1983. *Histoire de l'Inde*. Paris : Librairie Arthème Fayard (1971).
- DANINO Michel, 2006. « L'invasion qui n'a jamais eu lieu », extrait de *L'Inde et l'invasion de nulle part : Le dernier repaire du mythe aryen*. Paris : Les Belles Lettres.

- DEGRÂCES Alyette, 1997. « Les origines : de la religion védique aux Upaniṣad », in Lenoir & Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des religions*.
- DIOP Cheikh Anta, 1979. *Nations nègres et culture*. Paris : Éditions Présence Africaine.
- ECO Umberto, 2015. *Numéro zéro*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle.
- ELIADE Mircea, 1975. *Traité d'histoire des religions*. Paris : Payot (1964, 1974).
- ELIADE Mircea, 2015. *Le yoga : immortalité et liberté*. Paris : Éditions Payot & Rivages (1954, 1975, 1991).
- ELIADE Mircea, 2016. *Histoire des croyances et des idées religieuses* (3 tomes). Paris : Éditions Payot & Rivages (1976).
- ELLIOTT Ralph W.V., 1987. *Introduction aux runes*. An Naoned : Cercle de recherches et d'études traditionnelles (1959).
- FAIRSERVIS Walter, 2002. « L'écriture de la civilisation de la vallée de l'Indus ». *Pour la science*, hors-série, octobre-janvier 2002.
- FARMER Steve, Richard SPROAT & Michael WITZEL, 2004. « The Collapse of the Indus-Script Thesis: The Myth of a Literate Harappan Civilization ». *Electronic Journal of Vedic Studies*, 11-2.
- FÉVRIER James G., 1984. *Histoire de l'écriture*. Paris : Payot.
- FRÉDÉRIC Louis, 2018. *Le nouveau dictionnaire de la civilisation indienne*. Paris : Éditions Robert Laffont, coll. Bouquins (1987).
- FRENEZ Denny, 2017. « Private Person or Public Persona? Use and Significance of Standard Indus Seals as Markers of Formal Socio-Economic Identities », in Kenoyer, *Walking with the Unicorn: Social Organization and Material Culture in Ancient South Asia*.
- GABIN Jean-Louis, 1995. « Tantra, poètes maudits et transmission initiatique ». *Antaios*, 6/7.
- GARDINER Alan Sir, 1978. *Egyptian Grammar: Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Oxford: Griffith Institute Ashmolean Museum.
- GIMBUTAS Marija, 1989. *The Language of the Goddess*. London: Thames & Hudson. Publié en français sous le titre *Le langage de la déesse*. Paris : éditions Des femmes - Antoinette Fouque, 2005.
- GOBLET D'ALVIELLA Eugène Comte, 1983. *La migration des symboles*. Bruxelles : Éditions Louis Musin (1891).
- GOSSART Jacques, 2002a. « De Glozel à Glozel : anciennes questions, nouvelles réponses ». *Kadath*, 96.
- GOSSART Jacques, 2002b. *La longue marche du svastika*. Paris : Éditions Dervy.
- GOSSART Jacques, 2019a. *La civilisation de l'Indus et le mythe aryen*, tome premier. Bruxelles : Éditions Kadath, www.kadath.be.
- GOSSART Jacques, 2019b. *La civilisation de l'Indus et le mythe aryen*, tome deuxième. Bruxelles : Éditions Kadath, www.kadath.be.
- GOSSART Jacques et l'équipe de Kadath, 1986. *Les Atlantes, hier et aujourd'hui*. Paris : Éditions Robert Laffont.

- GUÉNON René, 1970. *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*. Paris : Éditions Gallimard.
- GUÉNON René, 1984. *Le symbolisme de la croix*. Paris : Guy Trédaniel, Éditions Véga.
- GUILLOT Renée-Paule, 1986. *Le chamanisme ancêtre du druidisme*. Paris : Robert Laffont.
- GUYOT Charles (éd.), 1926. *Le Kalevala : Épopée nationale de la Finlande*. Paris : L'Édition d'art.
- HALIM M.A., 1989. « Les pratiques funéraires à Harappa », in *Civilisations anciennes du Pakistan*.
- HARRIS Robert, 2009. *Conspirata*. Paris : Éditions Plon.
- HEIM Hilaire, 2018. *Au commencement était le son*. Bruxelles : Éditions Kadath, www.kadath.be.
- HOMBURGER Liliás, 1965. « Linguistique africaine », in *École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques*, Annuaire 1965-1966.
- JAMISON Gregg M., 2017. *The Organization of Indus Unicorn Seal Production: A Diachronic Comparative Study of Style, Skill, and Sociopolitical Organization*. A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (Anthropology) at the University of Wisconsin Madison.
- JOSHI Jagat Pati & Asko PARPOLA, 1987. *Corpus of Indus seals and inscriptions: 1. Collections in India*. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Sarja-Ser. B, Nide-Tom. 239 = Memoirs of the Archaeological Survey of India, No. 86.) xxxii. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- KALYANARAMAN S., 2013. *Hieroglyphs of Ancient Near East as Indus Meluhha Writing (with possible links to Proto-Elamite)*. bharatkalyan97.blogspot.in/2013/08.
- KENOYER Jonathan Mark, 2000. « Wealth and Socio-Economic Hierarchies of the Indus Valley Civilization », in *Order, Legitimacy, and Wealth in Early States*. Edited by J. Richards and M. Van Buren, Cambridge: Cambridge University Press.
- KENOYER Jonathan Mark (Felicitation Volume), 2017. *Walking with the Unicorn: Social Organization and Material Culture in Ancient South Asia*. Oxford: Archaeopress Publishing Ltd and the authors.
- LAL B.B., 1979. « On the Most Frequently Used Symbol in the Indus Script ». *East and West*, Vol. 29, No. 1/4.
- LAL B.B., 2014. *Why Perpetuate Myths? Cycle of Time*, www.cycleoftime.com.
- LANGLOIS A. (trad.), 1984. *Rig-Véda : ou livre des hymnes*. Paris : Jean Maisonneuve Éditeur (1872).
- LECOQ Pierre (trad.), 2016. *Les livres de l'Avesta : Textes sacrés des Zoroastriens ou Mazdéens*. Paris : Les éditions du Cerf.
- LENOIR Frédéric & Ysé TARDAN-MASQUELIER (dir.), 1997. *Encyclopédie des religions*. Montrouge : Bayard Éditions.
- LEVY (ALVARES) D., 1843. *Le livre du bon langage : Les omnibus du langage*. Bruxelles.
- MACKAY ERNEST, 1936. *La Civilisation de l'Indus : Fouilles de Mohenjo-Daro et d'Harappa*. Paris : Payot.

- MACKAY E.J.H., 1938. *Further Excavations at Mohenjodaro: Being an Official Account of Archaeological Excavations at Mohenjo-daro carried out by the Government of India between the years 1927 and 1931*. Delhi.
- MAHADEVAN Iravatham, 2002. « Aryan or Dravidian or Neither? A Study of Recent Attempts to Decipher the Indus Script (1995-2000) ». *Electronic Journal of Vedic Studies*, Volume 8, Issue 1.
- MAHADEVAN Iravatham, 2010. *Akam and Puram: 'Address' Signs of the Indus Script*. (PDF).
- MELTON J. Gordon & Martin BAUMANN (ed.), 2010. *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*. Santa Barbara-Denver- Oxford: ABC-CLIO, LLC.
- MORESTIN Pierre, 2013. « Qu'est-ce qu'une écriture », in *Aux origines des langues et de l'écriture*.
- NEUSTUPNÝ Evzen, 1968. « The Tartaria Tablets: A Chronological Issue ». *Antiquity*, 42 (165).
- PARPOLA Asko, 1994. *Deciphering the Indus Script*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PARPOLA Asko, 2010. *A Dravidian solution to the Indus script problem (Conference)*. Chennai: Central Institute of Classical Tamil.
- PARPOLA Asko, 2011. « L'écriture oubliée de la vallée de l'Indus », in *Les premières cités et la naissance de l'écriture : Actes du colloque du 26 septembre 2009*.
- PHILIBERT Myriam, 2018. *À propos d'archéologie acoustique*. Bruxelles : Éditions Kadath, www.kadath.be.
- PINAULT Georges-Jean, 2002. « L'hypothèse dravidienne » (encadré) in Fairservis, « L'écriture de la civilisation de la vallée de l'Indus ».
- POTTS D., 1981. « The Potter's Marks of Tepe Yahya ». *Paleorient*, Vol. 7, 7-1.
- RAJAGOPAL Sukumar, Priya RAJU & Sridhar NARAYANAN, 2009. « Illiterate Indus? ». *Journal of Tamil Studies*, 76.
- RAO Rajesh P.N., Nisha YADAV, Mayank N. VAHIA, Hrishikesh JOGLEKAR, R. ADHIKARI & Iravatham MAHADEVAN, 2009. « A Markov model of the Indus script ». *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 106, 33.
- SANTILLANA Giorgio de & Herta von DECHEND, 2012. *Le moulin d'Hamlet : La connaissance, origine et transmission par les mythes*. Paris : Éditions Édité.
- SINGH Rana & Sonali JAISWAL, 2018. « Kardameshvara (Kashi) temple, a Religious Heritage from India: Sacred Landscape, Architectural Designs and Perspectives ». *Sthāpatyam*, 4.
- STEENS Eulalie (trad.), 2002. *Lao Tseu : Le Véritable Tao Te King*. Monaco : Éditions du Rocher.
- STROOBANDT Roger, 1989. *Indus : Civilisations anciennes du Pakistan*. Bruxelles : Musées royaux d'Art et d'Histoire / CGER / Fondation pour la promotion des arts.
- SUBRAMANIAM Vridhachalem Pillay, 2019. *Deciphering the Indus Script: Problems and Perspectives*. Chennai: Unesco Fellow & Brithish Council Exchange Scholar.
- TALON Philippe, 1997. « Les textes littéraires et l'apport intellectuel », in *En Syrie : Aux origines de l'écriture*.

- TARDAN-MASQUELIER Ysé, 1999. *L'hindouisme : Des origines védiques aux courants contemporains*. Paris : Bayard Éditions.
- TESTART Alain, 2010. *La Déesse et le Grain : Trois essais sur les religions néolithiques*. Paris : Éditions Errance.
- THAPAR Romila, 2000. *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*. New Delhi: Oxford University Press.
- TRIVEDI Chandra Prakash & Aseem TRIVEDI, 2012. *Indus-Vedic Genetics: Indus Valley-Vedic Civilization*. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- VARENNE Jean, 2002. *Dictionnaire de l'hindouisme : Introduction à la signification des symboles et des mythes hindous*. Monaco : Éditions du Rocher.
- VARENNE Jean (trad.), 2017. *Upanishads du yoga*. Paris : Gallimard / Unesco (1971).
- VAVILOVA Irina B. & Tetyana G. ARTEMENKO, 2017. *De l'archéoastronomie en Ukraine au Paléolithique*. Bruxelles : Éditions Kadath, www.kadath.be.
- VERGOTE Antoine, 1966. *Psychologie religieuse*. Bruxelles : Charles Dessart, éditeur.
- WATERS Frank, 1978. *Le livre du hopi : histoire, mythe et rites des Indiens Hopis*. Paris : Payot.
- WHEATLEY Paul, 1971. *The pivot of the four quarters: a preliminary enquiry into the origins and character of the ancient Chinese city*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Chicago: Aldine.
- WILSON Thomas, 1894-6. *The Swastika: The Earliest Known Symbol, and Its Migrations; with Observations on the Migration of Certain Industries in Prehistoric Times*. Washington, D.C.: Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, June 30.
- WINTERS Clyde, 2012. « Dravidian is the language of the Indus writing ». *Current Science*, Vol. 103, n° 10.
- WINTERS Clyde, 2018. *An Unofficial History of Dravidian Writing*. Chicago: Uthman dan Fodio Institute.
- Witzel Michael, 2002. « Introduction ». *Electronic Journal of Vedic Studies*, Vol 8, Issue 1.



*Illustration de page de titre : Śiva dansant, ici incarnation du chaos ; X^e siècle EC, temple de Kardameshvara à Kandwa (Bénarès).
(© Jacques Gossart)*

KADATH ASBL
Avenue Edmond Parmentier 36, Bte 2
B-1150 Bruxelles, Belgique
Éditeur responsable : Patrick Ferryn
Design et mise en page : Jean Leroy