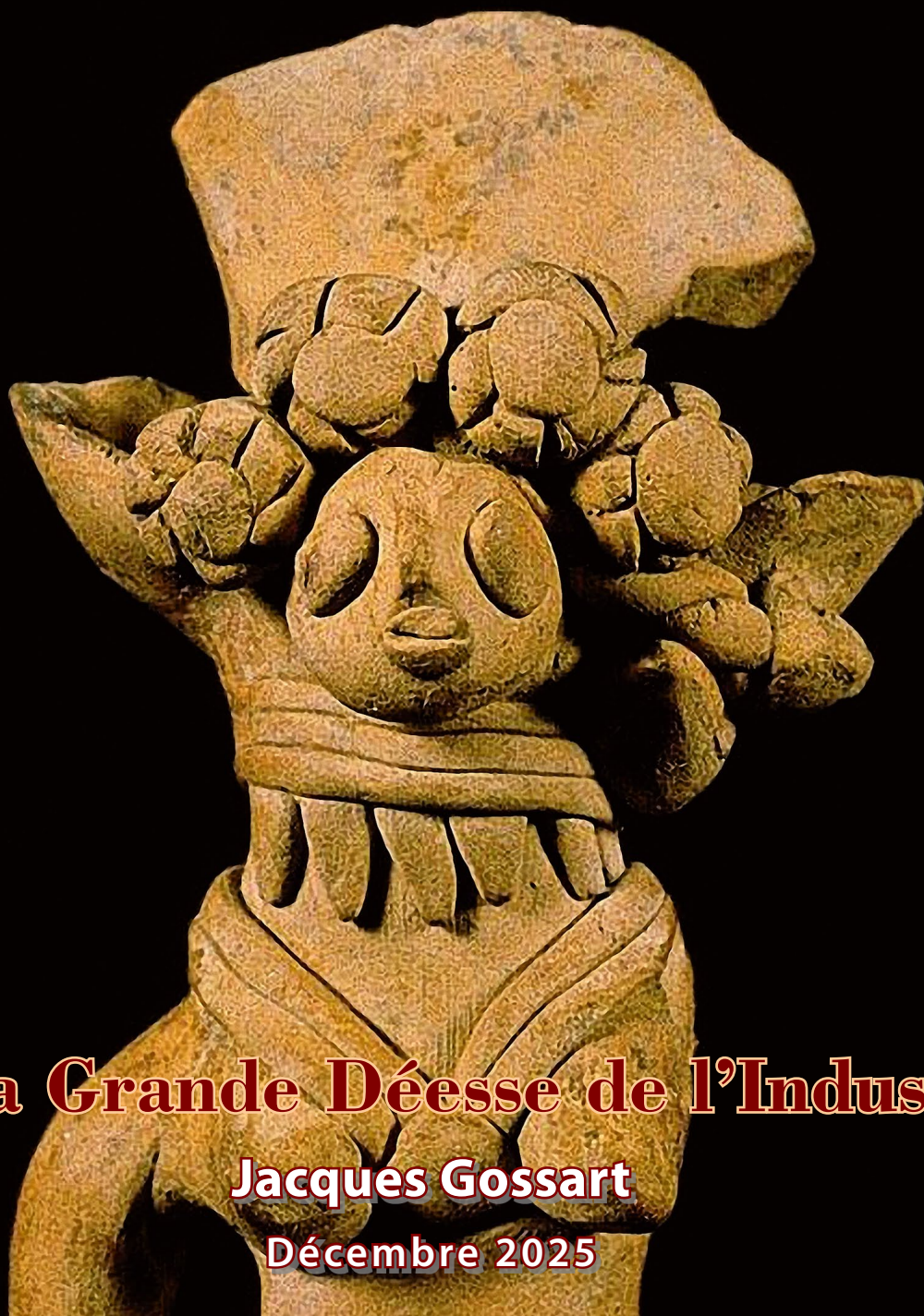


LES ARTICLES EN LIGNE

KADATH



La Grande Déesse de l'Indus

Jacques Gossart

Décembre 2025

La Grande Déesse de l'Indus

Essai de reconstitution de la religion harappéenne

Jacques Gossart

Préambule

Le présent article traite d'un point particulier de l'histoire de la civilisation de l'Indus, à savoir sa religion. J'avais tenté une première approche de cette question dans un de mes précédents essais consacrés à cette civilisation ; travaux publiés entre 2019 et 2022, et disponibles en ligne sur <https://www.kadath.be/online/store>. Pour ceux qui n'auraient pas eu l'occasion de prendre connaissance de ces textes comme pour ceux qui voudraient se rafraîchir la mémoire, voici, dans les grandes lignes, les principales caractéristiques de cette culture, aussi brillante que largement méconnue, et qui fut pourtant l'égale de ses cousines égyptienne et mésopotamienne.



Figure 1.

- La civilisation de l'Indus – connue également sous l'appellation de civilisation harappéenne, du nom de la cité éponyme d'Harappa – naît et se développe dans le bassin du fleuve Indus, dans le nord-ouest du sous-continent indien. Elle s'épanouit pleinement vers 2600 avant l'ère commune et amorce son déclin dans les tout premiers siècles du deuxième millénaire avant l'ère commune. À l'époque, elle se démarque franchement des autres cultures régionales, plus proches de l'Occident mégalithique.
- Une majorité raisonnable de spécialistes s'accorde sur le fait qu'aux temps qui nous intéressent, la région est occupée par des Dravidiens, peuples donc d'expression dravidienne dont la zone d'influence s'étendrait bien au-delà du sous-continent indien, et jusqu'en Afrique. Aujourd'hui, leurs descendants présumés, qui vivent principalement dans le sud du sous-continent indien, se distinguent par leurs langues, dont le kannada et le tamoul. Au début du deuxième millénaire – à l'époque où s'amorce le déclin des Harappéens – apparaissent dans la région des populations indo-européennes, dont l'origine prête encore à controverse, et que nous connaissons sous le nom d'Ārya, Aryens en français. Ce scénario, que l'on peut qualifier d'« académique », est toutefois contesté par un certain nombre de chercheurs, pour l'essentiel indiens. Selon ces derniers, les fiers Ārya ne sont pas ces envahisseurs étrangers présentés dans les théories classiques ; bien au contraire, ils sont les vrais glorieux ancêtres de la nation indienne, habitants depuis des temps immémoriaux de l'Inde du Nord, et que nous désignons sous le nom « Harappéens ». C'est ce que j'appelle « l'hypothèse aryo-harappéenne » dans mes essais précédents. En conclusion de ces derniers, et au vu des arguments des uns et des autres, j'avais choisi de privilégier le scénario académique – celui de la succession des Aryens aux Harappéens –, quoique certains arguments de l'hypothèse aryo-harappéenne méritent d'être retenus et examinés avec soin ; leur intégration dans un scénario qui réconcilie les deux hypothèses est une tâche qui reste à accomplir car, comme le disait le *mahātmā* Gāndhī :

« Chacun a raison de son propre point de vue,
mais il n'est pas impossible que tout le monde ait tort¹. »

- Une des spécificités majeures de la société harappéenne est certainement son caractère citadin bien affirmé. Les sites les plus connus sont Harappa, ville éponyme localisée dans le Nord, et Mohenjo-daro, la grande métropole du Sud. Celle-ci couvre une surface de 150 hectares environ, pour une population proche des 40 000 habitants. Elle comprend une sorte de citadelle située à l'ouest, et une ville basse résidentielle à l'est ; un dispositif que l'on retrouve dans d'autres cités de l'Indus. Élément caractéristique : outre diverses plates-formes, la citadelle abrite un bassin dénommé « Grand bain ». Quant aux habitations, bâties le long de rues disposées à angle droit et orientées vers les points cardinaux, elles sont compartimentées en pièces à usages divers, dont salles de bains et latrines. L'eau est largement disponible dans les puits publics, et amenée aux habitations par un réseau de distribution. Quant aux eaux usées, elles sont évacuées par un système d'égouts.

¹ Gāndhī, s.d.

- Outre les activités et usages courants à l'époque, élevage, pêche et agriculture, les Harappéens maîtrisent la métallurgie du bronze, l'orfèvrerie, la sculpture, la poterie, et surtout un commerce orienté vers l'international, avec un réseau de comptoirs, notamment le long des côtes de la mer Rouge. Dans ces régions, le pays des Harappéens est connu sous le nom de Meluhha.
- À tous ces témoignages d'une société hautement développée, il faut ajouter un élément particulièrement caractéristique : l'écriture ; une écriture qui reste à ce jour inconnue, en dépit des très nombreuses tentatives de déchiffrement.
- Enfin, et quoique nos connaissances en la matière restent fragmentaires, on peut avancer que les principaux éléments de la religion harappéenne sont à la base de ce qui deviendra la religion hindoue.

C'est à la découverte de cette religion de l'Indus qu'est consacré le présent essai, développement de mes précédentes recherches. *In fine*, il conduira le lecteur à reconsidérer ce que fut réellement la spiritualité au temps des Harappéens.



Figure 2. Jarre funéraire décorée de feuilles de l'arbre pipal ou figuier des pagodes. Mundigak, 2800 AEC. Son nom scientifique, Ficus religiosa, témoigne de la valeur religieuse de cet arbre tout au long de l'histoire du monde indien. (Musée du Louvre d'Abu Dhabi, photo Jacques Gossart)

PREMIÈRE PARTIE : CEUX D'AVANT ET CEUX D'APRÈS

« Quand danse Shiva, ses bracelets tintent, le damaru résonne dans sa main au mouvement rapide, ses yeux rouges reflètent mille humeurs diverses et sa natte tournoyante balaie les quatre orientes. »

(*Silappatikāram*, « *Le dit de l'anneau* », épopée de la littérature tamoule ancienne, ca. I^{er} -II^e siècles EC²)

Chamanisme et fécondité

En bonne logique, nous débiterons notre enquête sur la religion harappéenne par ce qui a précédé la civilisation de l'Indus. Car on peut supposer que les pratiques religieuses harappéennes ont récupéré certains éléments des cultures antérieures. Mais à vrai dire, on ne connaît pas grand-chose du contexte religieux dans lequel se sont développées les cultures préhistoriques du sous-continent. Les croyances et pratiques de la majorité d'entre elles étaient fort probablement basées sur l'animisme ; un animisme dont on retrouve des traces encore aujourd'hui, en particulier parmi les minorités aborigènes, que les indiens appellent les Ādivāsī (les « peuples premiers » – de *ādi*, « commencement », « début », etc.). Parmi ces minorités, retenons à titre d'exemple les Muṇḍā du Bengale, qui pratiquent encore un culte du soleil :

« [Ils] placent à la tête de leur panthéon Sing-Bong, le soleil. Un dieu doux qui ne s'immisce pas dans les affaires des 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 [...] ³. »

À l'autre bout du sous-continent, au Sri Lanka, on peut citer également le peuple Vedda (aussi appelé Wanniyala-Aetto). Le souvenir de leurs pérégrinations, en relation avec l'arrivée des premières populations indo-européennes, se retrouverait dans des passages du *Rāmāyaṇa*. Bien qu'altérées par d'inévitables contacts avec leurs voisins, ces petites communautés restent fort attachées à leur mode de vie

*Figure 3. La cérémonie de l'ārti du matin en l'honneur de la déesse Gaṅgā, à Varanasi (Bénarès).
(Photo Jacques Gossart)*

² Cité in Mahodaya, 2019, p. 16.

³ Eliade, 1975, p. 120.

et leur religion. En particulier, ces chasseurs-cueilleurs perpétuent une forme d'animisme centrée sur le culte des esprits de leurs ancêtres, ce qui en fait un sujet d'étude d'autant plus intéressant pour les anthropologues qu'ils semblent aujourd'hui bien décidés à défendre leurs traditions. Enfin, l'hindouisme lui-même conserve encore des traces de cet animisme premier, l'exemple le plus connu étant sans doute la vénération du Gange et le rituel du feu (*ārti*) qui y est associé.

Dans ce contexte animiste, les activités rituelles relevaient du chamanisme, généralement considéré aujourd'hui comme la forme religieuse la plus ancienne au monde, universelle de surcroît. En fait, il remonterait à la préhistoire, et coïnciderait pratiquement avec l'apparition de l'homme moderne. Et en ce qui concerne plus précisément la civilisation de l'Indus, c'est sans surprise que l'on retrouve de probables traces de pratiques chamaniques, ainsi que le souligne l'archéologue américaine Miriam Robbins Dexter, spécialiste en langues indo-européennes anciennes :

« Selon toute vraisemblance, un élément chamanique était présent dans la religion de la vallée de l'Indus. Elisabeth During Caspers traite de deux plaquettes en cuivre de Mohenjo-daro, chacune gravée d'une figuration humaine portant un arc et des flèches, ainsi qu'un masque à cornes de taureau et une queue [...]. L'auteur indique que, jusqu'à présent, huit figures similaires ont été trouvées [...] L'arc et les flèches, selon During Caspers, sont le matériel du chaman en tant que magicien chassant, homme ou femme. Le chaman utilise l'arc et la flèche comme objets de divination [...]. Les cornes et la queue assimilent le chaman à l'animal à cornes⁴. »

Dans la deuxième partie de cet article, consacrée à la religion harappéenne, nous verrons quelques autres aspects de ces pratiques chamaniques.

Dernier point à souligner avant de clôturer ce chapitre, on trouve chez les plus brillantes des cultures néolithiques régionales – à commencer par la plus célèbre, celle de Mehrgarh –, des représentations de taureaux et de femmes, et on parle alors d'une symbolique de fécondité et d'un possible culte de la déesse-mère. (Dans la suite de mon exposé, je m'abstiendrai d'utiliser l'expression « Déesse-Mère », lui préférant l'épithète « Grande Déesse », sauf évidemment dans les cas où le rôle maternel de la déesse est logiquement supposé, voire attesté.)

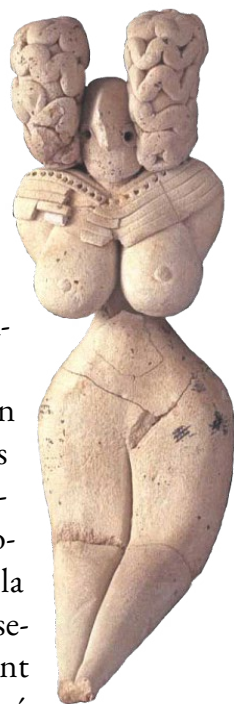


Figure 4. Statuette de femme assise, Mehrgarh, terre cuite, ca. 2600 AEC. (heritage.gov.pk)

⁴ Dexter, 2025, p. 5-6.

Le védisme : une colossale institution

Notre tentative de reconstitution de la religion indusienne nous conduit maintenant à nous intéresser aux croyances des successeurs supposés des Harappéens : c'est la religion dite « védique » des Ārya, socle de ce monumental ensemble qui regroupera le védisme, le brahmanisme et l'hindouisme. (Nous noterons en passant que védisme, brahmanisme et hindouisme ne constituent pas trois religions différentes, mais représentent les trois phases d'évolution d'une même foi. On ne trouve pas vraiment de solution de continuité dans cette évolution et, quoi qu'on en dise et en lise, il n'est pas si évident de délimiter avec précision les frontières de ces trois phases, tant du point de vue doctrinal que chronologique. *L'Homo sapiens* aimant catégoriser êtres et choses, on admet toutefois que le brahmanisme apparaît vers le VI^e siècle AEC. Il évoluera au fil du temps pour aboutir à l'hindouisme, tel que nous le connaissons aujourd'hui.)

Notre intérêt pour le védisme se justifie pour plusieurs raisons. Si nous considérons que les Ārya ont succédé aux Harappéens – hypothèse qui paraît être la mieux étayée, ainsi que je l'ai signalé en préambule –, nous pouvons supposer avec raison que le védisme a assimilé un certain nombre d'éléments de la religion harappéenne. Mais si maintenant nous envisageons la question dans le cadre de l'hypothèse aryo-harappéenne telle que pareillement définie en préambule, les choses deviennent très simples : la religion pratiquée au temps de la civilisation indusienne relève intégralement du védisme. Dans l'une ou 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. Et de toutes les façons, nous le verrons au fil des pages, les interactions, les influences, les liens entre les cultures harappéenne et védique sont tellement nombreux, les frontières sont tellement poreuses, que consacrer un chapitre au b.a.-ba du védisme n'est vraiment pas du luxe. Dans notre petit survol, nous aborderons les éléments principaux de la culture védique, y compris parfois dans ses manifestations plus tardives : la tripartition de la société, les textes sacrés, le rituel, le panthéon, ainsi que quelques éléments de cosmogonie.

• LA TRIPARTITION DE LA SOCIÉTÉ

Bien qu'elle présente des nuances selon les régions et les époques, cette tripartition – longuement étudiée par l'historien des religions français Georges Dumézil (1898 - 1986) – 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. Cette manière d'organiser la communauté marquera durablement les

esprits, et on la retrouvera bien vivante jusque dans la société française d'avant la révolution de 1789⁵. Au XX^e siècle, elle inspirera le philosophe Rudolf Steiner dans son modèle d'organisation sociétale. Mais ce type de structure n'est pas spécifique au seul monde indo-européen : on le retrouve par exemple au Japon et en Corée.

En simplifiant à l'extrême – entre autres, les puristes voudront bien me pardonner de ne pas m'attarder sur les « naissances » *jāti* –, ce système si particulier désigne les différentes catégories composant la société indienne ; catégories caractérisées par leur nature héréditaire et par la codification de rapports sociaux réciproques définis au sein d'un strict système hiérarchique. Alors que la dénomination « caste » est d'origine occidentale (*casta* en portugais signifie « race », « espèce », « lignée », ou encore « variété »), le terme indien désignant cette structure sociale est *varṇa*, « couleur ». La plus ancienne mention des castes se trouve dans le *Ṛgveda* (sur cet ouvrage, voir *infra*) à propos du sacrifice et du démembrement de l'Homme primordial dénommé Puruṣa :

« Le brahmane fut sa bouche. Le dirigeant fut fait de ses deux bras. Quant à ses cuisses, c'est ce que fut l'homme libre. De ses deux pieds naquit le serviteur. »

(*Ṛgveda*, X.90.12⁶)

Nous reviendrons plus en détail sur ce passage du *Ṛgveda*.

S'il commença à être davantage marqué durant la période brahmanique, le système de castes, basé sur la notion de tripartition sociale, ne présentait pas alors ce caractère rigide et inéluctable qu'il aura par la suite. Ainsi, en ce VI^e siècle qui fut vraisemblablement celui du Buddha dit « historique », c'étaient semble-t-il les guerriers qui avaient la première place dans la société, tant du point de vue politique qu'économique. Plus tard, le célèbre et pacifique roi Aśoka⁷ (Ashoka, ca. 304 - ca. 232 AEC) établit une aristocratie administrative indépendante des classes sociales. Quoiqu'il existe bien entendu dans l'Inde antique une organisation sociale bien structurée, celle-ci ne présente donc pas encore cette rigidité qu'elle manifestera par la suite. Sur ce sujet, il est d'ailleurs intéressant de découvrir l'avis d'un « observateur » extérieur, en l'occurrence Diodore de Sicile († ca. 30 AEC) :

« Parmi les lois singulières qui existent chez les Indiens, il y en a une bien étonnante, enseignée par les anciens philosophes du pays. Suivant cette loi, il n'y

⁵ Voir e.a. Menant *et al.*, 2008, p. 74.

⁶ Jamison & Brereton, 2014. [Ma traduction]

⁷ Pacifique certes, mais dans un deuxième temps : après une première partie de règne fort guerrière et, selon certaines sources, très sanglante, il se convertit au bouddhisme, renonçant aux conquêtes par les armes.

a point d'esclaves ; tous les hommes sont libres et doivent respecter l'égalité. Chez les Indiens les hommes qui apprennent à n'être ni les maîtres ni les esclaves de leurs semblables, offrent la garantie de la meilleure société, et qu'il est absurde de faire des lois égales pour tous et instituer en même temps l'inégalité des droits.

Toute la population de l'Inde se divise en sept classes. La première comprend les philosophes ; c'est la plus petite en nombre, mais la première par son rang. Exempts de toute charge publique, les philosophes ne sont les maîtres ni les esclaves de personne. Ils sont employés par les particuliers pour les sacrifices publics et pour les funérailles, parce qu'ils sont regardés comme les favoris des dieux et instruits dans les connaissances relatives aux enfers. Ils reçoivent en récompense de leurs services des dons et des honneurs considérables. Ils remplissent aussi des fonctions utiles à la société : dans une assemblée générale qui se tient au commencement de chaque année, ils prédisent les sécheresses, les pluies, les vents, les maladies et tout ce qui peut intéresser les citoyens qui les entendent.

[...]

La seconde classe est celle des laboureurs, qui paraît être de beaucoup la plus nombreuse ; dispensés de la guerre et des autres services publics, ils appliquent tous leurs soins à l'agriculture. Jamais un ennemi ne fait de mal à un laboureur qu'il rencontre dans les champs, et il s'abstient de toute injure en le considérant comme un bienfaiteur de la société. Aussi la campagne est-elle bien cultivée ; riche en fruits de toute espèce, elle offre à l'homme des aliments abondants. Les agriculteurs passent leur vie à la campagne avec leurs femmes et leurs enfants, et il ne leur arrive jamais de s'établir dans les villes.

[...]

La troisième classe se compose des pasteurs du grand et du menu bétail, en un mot de tous les bergers qui n'habitent ni les villes ni les villages, et qui passent leur vie sous des tentes ; comme ils se livrent aussi à la chasse, ils purgent les champs des oiseaux et des animaux malfaisants.

[...]

La quatrième classe comprend les artisans, dont les uns fabriquent des armes, et les autres les instruments nécessaires à l'agriculture et à d'autres usages de la vie. Ils sont non seulement exempts de tribut, mais ils reçoivent des magasins du roi une mesure de blé. La cinquième classe est celle des militaires ; elle est la seconde pour le nombre. Dans les temps de paix ils s'abandonnent à l'oisiveté et au jeu. Tous les soldats, ainsi que les chevaux et les éléphants de guerre, sont nourris aux frais du trésor royal. La sixième classe comprend les éphores ; ce sont des hommes chargés d'inspecter et de surveiller tout ce qui se passe dans l'Inde, et d'en faire un rapport aux rois, ou aux magistrats, si l'Etat n'est pas monarchique. La septième classe est celle des sénateurs qui délibèrent en conseil sur les affaires publiques ; c'est la classe la moins nombreuse, mais la plus distinguée par la noblesse de son origine et par sa sagesse.

[...]

Il est défendu à chacun de se marier en dehors de sa classe, de changer de profession ou d'exercer deux métiers à la fois, de telle sorte qu'un soldat ne peut labourer la terre ni un artisan enseigner la philosophie. »

(*Diodore de Sicile, Bibliothèque historique*, Livre II, XXXIX- XLI, extraits⁸)

Certes, le Sicéliste Diodore n'est pas vraiment un « observateur », en ce sens qu'il ne s'est pas rendu sur place pour observer les mœurs des Indiens, mais il disposait de nombreuses sources, et son travail de compilation fut semble-t-il mené avec une certaine rigueur ; en dépit du fait que son classement diffère de la répartition classique, sa précision exempte de tout élément incongru, magique ou surnaturel, mérite notre attention.

Les castes ne prirent vraiment de l'importance qu'avec la dynastie des brahmanes Śuṅga, fondée en 185 AEC ; un moyen pour ces prêtres-rois d'asseoir leur pouvoir. Le système se renforcera encore par la suite, comme élément de résistance aux influences étrangères, notamment musulmanes. (Cela dit, précisons que cette évolution n'est pas propre à l'ensemble du monde indo-européen. Ainsi, chez les « cousins » iraniens, on ne retrouve pas cette rigidification en castes de la société.)

Traditionnellement, on distingue, par ordre décroissant de pureté : 1. l'autorité spirituelle (le clergé – *brāhmaṇa* [brahmanes]), 2. le pouvoir temporel (les guerriers et gouvernants – *kṣatriya*, 3. la production des richesses (les agriculteurs, les commerçants et certains artisans – *vaiśya*). À ces trois *varṇa*, il faut encore ajouter les serviteurs (petits paysans et artisans – *śūdra*). Mais à l'opposé de ce que l'on rencontre souvent en Occident, les plus élevés dans cette hiérarchie ne sont pas les plus riches. C'est ainsi que les brahmanes ne mangent pas toujours à leur faim car, en raison de leur degré de pureté élevé, ils ne peuvent se livrer à aucune de ces activités qui permettent l'enrichissement. Quant aux « intouchables », désignés par différents noms, dont le terme *pariā*, ils sont bien entendu exclus du système et astreints aux activités qualifiées d'impures, telles la boucherie, le ramassage des ordures, les métiers de vidangeur ou encore de sage-femme, etc. Voici comment cette hiérarchie sociale est décrite dans le *Mānavadharmaśāstra* (connu en français sous le titre de « Lois de Manu », entre 200 AEC et 200 EC) :

« Pour la conservation de toute cette création, le Très-Resplendissant assigna des occupations distinctes aux (êtres) sortis de sa bouche, de ses bras, de ses cuisses et de ses pieds.

Aux Brāhmanes, il assigna l'enseignement et l'étude (du Vēda), (le droit) de sacrifier et de diriger le sacrifice d'autrui, de donner et de recevoir (les aumônes) ;

Aux Kshatriyas, il assigna la protection des peuples, le don (des aumônes), le sacri-

⁸ Terret, s.d.

fice, l'étude (du Véda) et le détachement des plaisirs des sens ;
 Aux Vaiśyas (il assigna) la garde des troupeaux, le don (des aumônes), le sacrifice,
 l'étude (du Véda), le commerce, le prêt d'argent et l'agriculture.
 Mais le seul devoir que le Seigneur ait imposé aux Śūdras, c'est de servir humblement ces (trois autres) castes. »
 (*Mānavadharmaśāstra*, I, 87-91⁹)

Ces règles sont également décrites dans les *Traité de droit (dharmaśāstra)*, documents juridiques « qui disent la loi », et qui datent tous du I^{er} millénaire AEC. (Parmi les plus anciens, on peut citer le *Kalpāsūtra*, sixième et dernier des *Vedāṅga* – voir *infra*.) Mais tout cela étant précisé, aux temps védiques, seules les trois premières castes étaient reprises dans le système des *varṇa*, les serviteurs n'ayant pas accès aux sacrements et cérémonies du sacrifice.

• LES TEXTES SACRÉS

La littérature védique est renommée pour sa richesse et sa complexité. Tout d'abord, gardons bien à l'esprit que ce corpus de textes religieux dénommé *Veda* (« savoir », « connaissance »), rédigé dans un sanskrit archaïque, le védique, rassemble des pratiques et savoirs hérités d'une longue tradition orale. Il aurait été composé à partir de ca. 1500-1200 AEC ; période officielle mais parfois contestée, certains chercheurs vieillissant allègrement, et pour les besoins de leur cause, la naissance des premiers écrits de plusieurs millénaires. La source en est la révélation *śruti* (e.a. « audition », « parole révélée »), part de la parole divine recueillie par les « grands Voyants » *ṛṣi* ; source par définition antérieure, et en quelque sorte opposée au corpus des textes traditionnels *smṛti* que l'on pourrait qualifier de savoir de seconde main. Dans la tradition brahmanique, ces *ṛṣi* sont sept. Mais pourquoi sept *ṛṣi* ? En fait, 7 est, de tous les nombres, un des plus importants puisqu'il est « universellement le symbole d'une totalité en mouvement ou d'un dynamisme total¹⁰ ». Ces notions de totalité, d'achèvement se retrouvent dans de nombreuses cultures, à commencer par nos 7 jours de la semaine. Chez les Bambaras comme chez les Dogons, 7 est le nombre de la complétude en tant qu'addition du 3 mâle et du 4 femelle.

Penchons-nous à présent sur le corpus des *Veda*. Il comprend :

- Le *R̥gveda* (*Rigveda*) ensemble de 1017 hymnes (*sūkta* ; 1028 si l'on prend en compte les apocryphes), regroupés en 10 sections appelées *maṇḍala*. Il résulte de la compilation d'une longue tradition orale, l'époque de cette compilation

⁹ Strehly, 2022.

¹⁰ Chevalier & Gheerbrant, 1982, p. 861.

se situant après 1500 AEC selon l'opinion la plus courante. Le *Ṛgveda* est composé de versets (*ṛk*), adressés aux divinités. À titre d'information, on peut encore ajouter (en toute première approximation) que la composition s'est faite en deux phases, elles-mêmes subdivisées en sous-phases. Ainsi, la communauté des spécialistes s'accorde généralement sur la distinction suivante : un premier groupe de cinq Livres anciens (*maṇḍala* 6, 3, 7, 4, 2, dans cet ordre chronologique de composition supposé), constituant l'ancien *Ṛgveda* ; un second groupe de cinq Livres nouveaux (*maṇḍala* 5, 1, 8, 9, 10, dans cet ordre chronologique), constituant le nouveau *Ṛgveda*¹¹.

- Le *Yajurveda*, recueil de formules sacrificielles (*yaju*), daté par certains du XII^e siècle AEC ; il est traditionnellement subdivisé en « blanc », versifié, et « noir », mélangé de prose.
- Le *Sāmaveda*, collection d'hymnes du *Ṛgveda* associés à des mélodies spécifiques (*sāman*).

À ces trois œuvres, qui constituent le « triple *Veda* », il faut encore associer l'*Atharvaveda* (*Veda* de la famille Atharvan) quatrième recueil plus tardif composé de formules magiques. Et pour être complet, retenons encore que : – l'ensemble des plus anciens textes des *Veda* consistant en *mantra* (formules sacrées à caractère magique), hymnes, prières, litanies et bénédictions sont désignés par le terme de *saṃhitā* ; (e.a. « union », « recueil de textes ») – en général, l'ensemble *Yajur-Sāma-Atharva* est globalement daté de la première moitié du premier millénaire AEC.

Figure 5. Une page de l'Atharvaveda, quatrième recueil des Veda, composé de formules magiques dont la récitation chantée avec justesse garantissait l'efficacité. Codex Cashmiriensis folio 187, Atharva-Veda Saṃhitā, part. II. Feuilles de palmier, ca. 500 AEC. (Domaine public)

À cet imposant ensemble s'ajoutent encore d'autres ouvrages, parmi lesquels :

- Les *Brāhmaṇa*, textes liturgiques et de rituel, composés peut-être entre les X^e et V^e siècles AEC. On y trouve des instructions sur les cérémonies et des

¹¹ Sur ce sujet qui constitue à lui seul un vaste domaine de recherche, voir e.a. ^{a)} Talageri, 2020 ; ^{b)} Witzel, 1995.

commentaires sur les mythes. Tout comme les *Veda*, ils appartiennent à la révélation. Ils se distinguent les uns des autres par leur rattachement aux différents *Veda*. Par exemple, le *Śatapathabrāhmaṇa*, un des plus importants de ces textes que nous aurons l'occasion de consulter ultérieurement, se rattache au *Yajurveda*.

- Les *Upaniṣad* védiques qui, comme leur nom l'indique, se rattachent à la littérature védique, dont ils constituent le volet spéculatif. Il s'agit d'un enseignement ésotérique, qui ne peut être reçu qu'auprès d'un enseignant qualifié. (*Upaniṣad* signifie « assis près [du maître] ». Selon l'orientaliste allemand Max Müller (1823-1900), la signification première en serait « destruction de la passion ou de l'ignorance, au moyen d'une révélation divine¹² ».)
- Les *Vedāṅga*, ou « appendices du *Veda* », au nombre de six : – *Śikṣā* (la phonétique), – *Chandas* (la métrique), – *Vyākaraṇa* (la grammaire), – *Nirukta* (l'étymologie), – *Jyotiṣa* (l'astronomie et l'astrologie), – *Kalpa* (le rituel), subdivisé en *Srautasūtra* qui s'appuie sur la révélation *śruti* et *Smārtasūtra*, basé sur le savoir de seconde main *smṛti*.

Cette littérature a été partiellement traduite dans nos langues modernes. En ce qui concerne le *Rgveda* qui nous intéresse plus particulièrement, il existe finalement assez peu de traductions en regard de l'intérêt considérable de cette œuvre ; encore sont-ce souvent des travaux incomplets. Le premier à s'être lancé dans l'aventure est Horace Hayman Wilson (1785-1860), médecin anglais à la Compagnie des Indes et honorable membre de la Royal Society. Entre autres travaux, il publia à partir de 1850 une traduction partielle du *Rg*¹³. Parmi les autres traductions incomplètes, notons celle de Max Müller¹⁴, ou encore divers fragments sélectionnés en fonction d'un thème particulier.

Les traductions complètes aujourd'hui couramment disponibles en français et en anglais sont les suivantes :

- *Rig-Véda, ou Livre des hymnes*, d'Alexandre Langlois,
- *The Rig Veda*, de Ralph T. H. Griffith,
- *The Rigveda, The Earliest Religious Poetry of India*, de Stephanie W. Jamison et Joel P. Brereton,
- *Rig Veda, Traduit du sanskrit védique*, d'Hervé Le Bévillon.

¹² Müller, 1860, cité in Stroppetti, 1986, p. 121.

¹³ Wilson, 1850-1888.

¹⁴ Müller, 1869a.

- Les références complètes de ces quatre ouvrages figurent en bibliographie. Il convient de garder à l'esprit que, comme dans tous les cas de traductions de textes anciens, ces versions du *R̥gveda* présentent des différences parfois assez notables.

• *LE RITUEL*

— *Les grands principes*

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 privés, et une aire sacrificielle où brûlent trois feux pour accueillir les cérémonies officielles. 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 *r̥ta* (« le rite, [...] ce qui agence les choses entre elles¹⁵ ») en tant qu'effort constant d'adéquation à un ordre du monde pré-donné, 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 dieux¹⁶. 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 » 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 *Yajurveda*, le recueil des formules sacrificielles qui confère le caractère sacré à l'objet du rituel, et le *Sāmaveda*, 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 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. » (Gn, 1.3¹⁷). Le *R̥gveda* en témoigne avec cette proclamation de la déesse Vāk :

¹⁵ Tardan-Masquelier, 1999, p. 43.

¹⁶ Voir e.a. Vergote, 1966, p. 46.

¹⁷ *La Bible de Jérusalem*, 2006.

« Je vais avec les Rudra, 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 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. »
 (*Rgveda*, X.125¹⁸)

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 (Shiva) ou encore de Lakṣmī, parèdre de Viṣṇu (Vishnou).

Cette « théologie de la Parole » 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

¹⁸ Renou, 2017, p. 123-124.

ou symbolisent. La plus connue de ces formules est sans conteste l'interjection *om*, laquelle, dans les pratiques védiques, ouvre et ferme toute récitation. Dans la tradition brahmanique, on peut la décomposer en sons 'a', 'u' et 'ṃ', qui symbolisent la trinité Brahṃā-Viṣṇu-Śiva¹⁹. En outre, dans certaines traditions comme les tantras du bouddhisme tibétain, « on explique les liens subtils qui existent entre la structure des canaux du corps humain et la capacité de produire des sons variés²⁰ ». La Parole y est considérée comme une des « trois portes » de l'individu, les deux autres étant le corps et l'esprit. En fait, on le constate : quel que soit l'environnement culturel et spirituel, la Parole relève du sacré, le poète en témoigne :

« — Qu'y a-t-il de plus splendide que l'or ?
demanda le Roi.

— La lumière, répondit le Serpent.

— Qu'y a-t-il de plus réconfortant que la
lumière ? reprit-il.

— La Parole, lui fut-il répondu. »

(Goethe, *Le Serpent vert*²¹)



Figure 6. L'antique mantra védique 'om' a aujourd'hui conquis le monde, affirmant sa présence sous diverses formes et dans des circonstances tout aussi diverses. (DR)

Qu'il soit produit par la voix humaine ou par divers instruments, le son, en tant qu'élément du rituel religieux, revêt une importance certaine dans de nombreuses traditions. Le souci de récitation juste se retrouve ainsi dans des environnements très éloignés de l'univers védique, par exemple dans la manière précise de psalmodier le *Coran* grâce aux règles du *tajwid* (« embellissement »). 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 son essor et se développe sous le nom d'« archéologie acoustique ». Ainsi que le souligne le chercheur 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

¹⁹ Huet, 2016, s.v. "om".

²⁰ Cornu, 2006, p. 664.

²¹ Tanner & Vittoz, s.d., p. 33-34.

musique et la magie dérivent du son [...] ²². »

Dans la mythologie hindoue, le son est évidemment bien présent, à commencer par le son primordial du tambour *ḍamaru* tenu par Śiva dansant (voir *infra*). 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. » (Ap, 8,6²³) 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 ». (Ap, 1,16²⁴)

Pour en revenir aux temps et lieux qui nous occupent, rappelons-nous qu'avant d'être couché par écrit, les *Veda* avaient été longtemps transmis oralement. Car comme nous l'avons vu, 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 ». Les *Veda* sont d'ailleurs qualifiés par certaines écoles d'« *apauruṣeya* », c'est-à-dire de nature non humaine, non créés par l'homme, mais comme nous l'avons vu, révélés aux sages *ṛṣi* 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 pratiquant²⁵.

— *Les pratiques*

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 rituels 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. En premier lieu, il s'agissait de respecter des dimensions précises. Pour ce faire, les bâtisseurs se référaient aux *Śulbasūtra*, re-

²² Heim, 2018, p. 2.

²³ *La Bible de Jérusalem*, 2006.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Pour un panorama plus complet sur cette question, voir Philibert, 2018.

groupés dans les *Śrautasūtra* évoqués précédemment, et dans lesquels sont décrites les constructions géométriques à des fins de rituel, et notamment les constructions des autels. Le titre *Śulbasūtra* est tout à fait explicite, *śulba* signifiant « corde », ici la corde du géomètre, l'instrument de base du bâtisseur.

La première tâche consistait évidemment à délimiter le terrain. On passait ensuite à la construction de l'autel, constitué d'empilement de briques aux dimensions standardisées ; une caractéristique qui n'est pas sans rappeler les techniques des bâtisseurs harappéens. Toutes ces opérations répondaient à des principes de géométrie aussi complexes que précis, par exemple des applications homothétiques²⁶. Dans l'autel en construction étaient enfermés différents éléments, dont une tortue, comme l'explique Jean Varenne dans ses commentaires des *Brāhmaṇa* :

« À un moment de la construction solennelle de l'Autel du Feu, une tortue vivante est scellée dans l'assise de briques en forme de faucon. Cette tortue n'est autre que la Sève de l'univers (entendez : l'*ātman-brahman*) incarnée dans cet animal dont on nous dit qu'il réunit en sa personne les trois mondes : Terre, Espace intermédiaire, Ciel [^{**27}]. De là, on en vient à célébrer le Miel liturgique, identique à la Sève, donc à la tortue [...] ²⁸. »

Le miel n'est d'ailleurs pas le seul ingrédient couramment utilisé lors des cérémonies :

Figure 7. Autel du feu en forme de faucon : schéma de construction et photo de l'ouvrage en fonction. (Tehxi, <https://x.com/yajnsbri>)

²⁶ Pour plus d'informations sur les connaissances mathématiques aux temps védiques, voir Keller, 2006.

²⁷ On notera qu'en Chine, la tortue est également symbole de l'univers, avec son dos rond qui représente le ciel circulaire, et son ventre plat qui figure la terre carrée.

²⁸ Varenne, 2011, p. 174.

« On l'enduit [*c.-à-d. la tortue] de lait aigri, de miel, de beurre clarifié²⁹ : le lait aigri, assurément, est une forme de cette Terre, le miel du Ciel, le beurre de l'espace. On donne donc à la tortue sa propre forme en l'enduisant de la sorte. Ou, si l'on préfère : le lait aigri est la Sève de la Terre, le miel la Sève du Ciel, le beurre la Sève de l'espace. On donne à la tortue sa propre sève en l'enduisant de la sorte. »

(*Śatapathabrāhmaṇa*, 7.5.1³⁰)

— *Trois cas particuliers :*

(1) *Le sacrifice du cheval*

Les fastueuses cérémonies solennelles 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, lequel se déroulait sur une très longue durée. En effet, le rituel proprement dit était précédé d'une période d'une année, durant laquelle le cheval à sacrifier était laissé en liberté avec cent de ses congénères, mâles et femelles. Il était surveillé par quatre cents jeunes gens, qui devaient s'assurer que l'animal n'approche pas des juments. Au terme de cette période, une grande cérémonie était organisée, qui s'étalait sur trois jours. La deuxième journée, la plus importante, débutait par divers rites préliminaires, comme l'attelage du cheval à un char conduit par le roi, et la mise à mort de nombreux animaux. On passait ensuite au sacrifice proprement dit : le cheval, désormais incarnation de Prajāpati³¹,



Figure 8. *Rāma, héros du Rāmāyaṇa, combattant ses fils pour la possession du cheval de l'aśvamedha. Ca. 1860. (Domaine public)*

²⁹ Le beurre clarifié est un beurre fondu puis décanté pour ôter la caséine et le lactosérum. L'opération en élimine également l'eau. Ce beurre, très présent dans la littérature védique, est toujours utilisé en Inde dans les cérémonies, mais aussi dans la cuisine, et pas seulement en Inde.

³⁰ Varenne, 2011, p. 33.

³¹ Aux temps védiques, Prajāpati était un titre qui s'appliquait à diverses divinités, telles Brahmā, Indra ou encore Soma. Plus tard, il désignera des entités célestes créatrices, nées de l'esprit de Brahmā.

était étouffé. Les reines entamaient alors une circumambulation autour du cadavre, et la reine principale s'allongeait à son côté, simulacre d'union sexuelle. La journée s'achevait par le dépeçage de la victime. Enfin, le troisième jour était consacré à divers autres rites, dont la réception des reines par les prêtres, lesquels recevaient leurs émoluments. Quant au territoire qu'avait parcouru le cheval durant sa longue errance, il pouvait, avec la bénédiction des dieux, être conquis par la négociation ou par la force. Faut-il le préciser : du seul point de vue financier, l'organisation d'un tel événement nécessitait des ressources considérables, dont vraisemblablement seul un roi pouvait disposer.

(2) *Le sacrifice humain*

C'est indéniable, l'immolation d'animaux était un élément important du rituel védique. Toutefois, lorsqu'on évoque le sacrifice aux temps antiques, on pense davantage à la victime humaine. Mais aux temps védiques, pratiquait-on aussi le sacrifice humain ? Tenter de répondre à cette question, c'est d'abord tenter de définir ce que l'on entend par « sacrifice » ; ce qui va nous amener à ouvrir une de nos chères parenthèses en effectuant un très rapide tour d'horizon de ce type de pratique aux temps anciens³².

À vrai dire, le XX^e siècle a vu s'élaborer quantité de théories sur la nature du sacrifice. Globalement, on peut distinguer deux grandes familles d'hypothèses. Dans la première, on considère qu'il s'agit avant tout d'un acte religieux, une tentative de communication à des fins diverses, entre l'ici-bas et l'au-delà. La deuxième famille réduit le sacrifice à sa composante sociologique : c'est « un moyen de détourner la violence inhérente à tout groupe, de lui trouver un exutoire qui en sera le bouc émissaire, et de protéger ainsi le clan de cette pulsion qui lui est consubstantielle³³ ». À chacun bien sûr de faire son choix dans ce grand marché des théories mais, tout en reconnaissant la dimension sociologique du sacrifice et, d'une manière générale, de tout rituel, je ne partagerai pas cette vision plutôt réductrice, qui laisse de côté la nature même d'*Homo religiosus*. En fait, le rituel peut combiner les deux aspects, religieux et sociologique, étant entendu que le religieux peut exister sans le sociologique, mais non l'inverse.

En fin de compte, pour faire simple et pour aller à l'essentiel, nous partirons de cette définition très générale selon laquelle « le sacrifice se définit comme une mise

³² Pour une étude détaillée, voir mon essai : *Sacrifices et sacrifice humain dans les civilisations anciennes*. [Gossart, 2022]

³³ Lenoir, 2008, p. 45.

à mort rituelle d'êtres vivants en contexte religieux³⁴ ». Pour simpliste qu'elle puisse peut-être paraître à certains, la définition ici adoptée a au moins l'avantage de laisser la porte ouverte aux motivations multiples, religieuses comme sociologiques. Enfin, et pour cadrer définitivement le propos, je préciserai encore que l'acte sacrificiel humain bien conçu nécessite quatre acteurs : le sacrificateur, le sacrifié, le destinataire du sacrifice (généralement dieu ou déesse, ou parfois groupe humain), et enfin, celui que l'on appelle de nos jours « le douzième homme » dans les compétitions de football, à savoir le public. (Et en tant qu'amateur de belles compétitions, j'arrêterai là cette périlleuse comparaison entre sacrifices sanglants et matchs de foot.)

Certains chercheurs font remonter les origines du sacrifice humain au paléolithique, et plus précisément à l'Épigravettien final, soit vers 10 000 AEC. Mais en fait, de ce que l'on sait aujourd'hui par les études de terrain, l'usage plus ou moins régulier du sacrifice humain apparaît assez tardivement, à une époque caractérisée à la fois par la présence des dieux, acteurs indispensables du rituel, et par le développement de l'agriculture. À cette dernière en effet étaient associées un certain nombre de cérémonies, parmi lesquelles des sacrifices humains. Le sens de ces sacrifices humains doit être recherché dans la très ancienne théorie de régénération périodique des forces sacrées, répétition rituelle de la Création. Ainsi que le précise le celtisant Jean Markale, « comme la mort qui est elle-même une phase de la métamorphose, le sacrifice rituel est le renouvellement à l'échelon individuel de la transformation divine sur le plan cosmique³⁵. » Il en découle que le sacrifié n'est pas nécessairement la pauvre victime d'une sorte de boucherie, bien au contraire : « L'homme est une victime de prêtre et de ce fait une victime exceptionnelle. [...] [c'est] un être à part, à qui il est offert une destinée posthume remarquable³⁶. » Au fil du temps cependant, les modalités du rituel vont évoluer : le sacrifice ne sera plus effectif, mais se réduira à un simulacre. On passe donc de l'acte à l'idée de l'acte ; idée matérialisée de diverses manières, par le geste seulement esquissé ou, comme dans le cas de l'épisode biblique d'Abraham et Isaac, par un animal de valeur, en l'occurrence un bélier.

Les grandes civilisations antiques et classiques connurent, à un moment ou à un autre de leur histoire, ce rituel si particulier du sacrifice humain. Relativement marginal chez certains peuples (une relativité bien entendu toute relative, si on la compare à nos concepts modernes), il constitua un élément important des pratiques religieuses d'autres cultures, à commencer par celles d'Amérique centrale, où les peuples

³⁴ Albert *et al.*, 2005, p. 23.

³⁵ Markale, 1973, p. 347.

³⁶ Le Roux & Guyonvarc'h, 1986, p. 131.

tolèque et aztèque font figure de champions. En Égypte, on a certes des preuves de sacrifices humains, mais on ne peut pas dire pour autant que ce type d'activité ait été monnaie courante, se limitant d'ailleurs au néolithique et à la période thinite. En Chine, la pratique avérée remonte à la dynastie Shang (1600 - 1046 AEC). Et en Chine toujours, retenons l'histoire de Pángǔ, pendant chinois du Puruṣa, célèbre mythe indien sur lequel nous nous pencherons dans un instant. Dans une version courante de l'histoire, Pángǔ grandit tant et tant qu'il finit par séparer le Ciel et la Terre ; une séparation encore reproduite de nos jours dans certaines pratiques taoïstes. À sa mort, son corps donna naissance aux éléments du monde : les mers et les terres, la lune et le soleil, le vent et le tonnerre. Quant aux êtres humains, ils naquirent, non du corps de Pángǔ, mais de ses puces. (Une variante intéressante, plus logique sinon plus glorieuse, fait descendre les humains des poux, les puces assumant le rôle d'ancêtres des animaux... dont, cela va de soi, les chiens et les chats.) Et pour en terminer avec ce très bref tour d'horizon, mentionnons une coutume très répandue, celle des « morts d'accompagnement », bien présente en Mésopotamie avec les célèbres tombes royales d'Ur (III^e millénaire AEC), abondamment pourvues en serviteurs ayant suivi plus ou moins volontairement rois et reines dans leur voyage *post-mortem*.

Le cadre général étant posé, venons-en à notre sujet : le sacrifice humain aux temps védiques. Nous l'avons vu, il n'y a aucun doute en ce qui concerne les sacrifices d'animaux. Par contre, les sacrifices humains restent pour l'essentiel au niveau du mythe : le mythe du Puruṣa, « l'Être », l'homme par excellence, déjà brièvement évoqué. Jean Varenne précise (et, outre la liaison avec le Chinois Pángǔ, le lecteur fera aisément le rapprochement avec le démembrement d'Osiris) :

« Dans les cosmogonies védiques, on trouve l'idée que l'univers est comparable à un homme gigantesque dont les membres peuvent se comparer à notre monde (macrocosme, microcosme). Procéder au démembrement de la victime dans une cérémonie rituelle peut donc se comparer à une re-crédation de ce monde-ci³⁷. »

Un passage du *Rgveda* traite de ce thème :

« Quand, avec l'Homme [^{**}c.-à-d. Puruṣa] comme présent, les dieux offrirent le sacrifice, le printemps fut son beurre clarifié, l'été son bois de chauffage, l'automne son offrande.

Sur l'herbe rituelle, ils consacrèrent ce sacrifice, l'Homme, né au commencement. Avec lui, sacrifièrent les dieux, (ainsi que) les Sādhya [^{**}une classe d'être divins antérieurs aux dieux] et ceux qui étaient des voyants.

³⁷ Varenne, 2002, p. 222.

De ce sacrifice, dès lors qu'il fut entièrement accompli, fut recueilli le mélange de beurre clarifié. Il [^{*}c.-à-d. le sacrifié] fut transformé en animaux : (tant) ceux de l'air (que) ceux qui appartiennent au désert et ceux qui appartiennent au village. De ce sacrifice, quand il fut entièrement accompli, naquirent les versets et les chants. De lui les mètres naquirent. La formule sacrificielle – de lui elle naquit. De lui naquirent les chevaux et tous les animaux avec deux mâchoires pourvues de dents. Les vaches naquirent de lui. De lui naquirent chèvres et moutons. Quand ils répartirent l'Homme, en combien de parties l'arrangèrent-ils ? Laquelle fut sa bouche ? Laquelle ses deux bras ? Qu'en fut-il de ses deux cuisses, de ses deux pieds ? Le brahmane fut sa bouche. Le dirigeant fut fait de ses deux bras. Quant à ses cuisses, c'est ce que fut l'homme libre. De ses deux pieds naquit le serviteur. La lune naquit de son esprit. De son œil naquit le soleil. De sa bouche Indra et Agni, de son souffle, Vāyu [^{*}« Vent », messenger des dieux, dieu du souffle et substance de la parole] naquit. De son nombril fut l'espace médian. De sa tête, le ciel se développa. De ses deux pieds, la terre, et les directions, de son oreille. Ainsi arrangèrent-ils les mondes. » (*R̥gveda*, X.90.6-14³⁸)

Peut-être le mythe du Puruṣa n'est-il qu'un lointain souvenir des sacrifices humains pratiqués dans les temps pré-védiques, mais rien ou presque ne nous permet de confirmer cette hypothèse. Ou presque, en effet, car il existe dans la littérature de rares allusions, plus ou moins explicites, à des sacrifices humains. Ainsi trouve-t-on, dans le *Kālikāpurāṇa*³⁹, un classement des victimes selon leur valeur, des plus appréciées par la déesse Kālī jusqu'aux moins prestigieuses ; soit par ordre décroissant, l'homme, le buffle, le lion, le tigre, le rhinocéros, etc., les poissons occupant le bas du classement.

(3) *La satī*

Avant de clôturer le sujet, il me faut encore mentionner une pratique très particulière : la *satī* ou sacrifice des veuves. Nous allons nous y attarder quelque peu car cette coutume, mal connue en Occident et généralement fort mal comprise, nous réservera quelques surprises quant à l'évolution des mœurs.

³⁸ Jamison & Brereton, 2014. [Ma traduction]

³⁹ Comme son nom l'indique, le *Kālikāpurāṇa* est un des *Purāṇa*, ensemble de textes regroupant des sujets très divers : mythes et légendes, généalogies divines, instructions pour l'accomplissement des rites, devoirs selon la caste, etc. Traditionnellement attribués au prolifique et légendaire sage Vyāsa, ils ont sans doute été rédigés entre les IV^e et XVI^e siècles EC. À côté des *Purāṇa* majeurs, au nombre de dix-huit et rédigés en sanskrit, on trouve une grande quantité de *Purāṇa* mineurs, rédigés également en sanskrit mais aussi dans des langues locales. Le *Kālikāpurāṇa* fait partie des *Purāṇa* mineurs. Dédié au culte de la déesse Kālī, on y trouve une liste de 108 *mudrā* (gestes) rituels.

Dans la bonne société indienne, le rituel de la *satī* voulait que les veuves se sacrifient sur le bûcher de leur défunt mari. Théoriquement, il s'agissait d'un acte volontaire, dans la mesure où l'on n'usait pas de violence physique envers la victime. Mais si certaines de ces veuves allaient au sacrifice en toute liberté – et nous en verrons la raison dans un moment –, d'autres par contre y étaient plus ou moins contraintes par la forte pression morale d'une société très traditionnelle⁴⁰.

Le rituel de la *satī* remonte au moins au V^e siècle EC⁴¹. Toutefois, on en trouve comme une évocation dans la littérature védique antérieure à l'ère commune, et plus précisément dans *l'Āśvalāyanagr̥hyasūtra*⁴². On y trouve, parmi d'autres précieux renseignements sur la vie religieuse avant l'ère commune, les principaux rites accompagnant une incinération.

« Sur le bûcher on place de l'herbe sacrificielle et la peau d'une antilope noire, la fourrure vers l'extérieur, puis on y installe le corps du défunt [...]. Le cadavre est disposé sur le bûcher couché sur le dos de façon à avoir la tête au sud, le visage tourné vers l'Offertoire.

À droite du bûcher on attache la vache ou la chèvre et l'on invite la femme du défunt à se coucher près de lui sur le bûcher.

Immédiatement, le frère du défunt, ou, à défaut, un de ses élèves, ou encore un domestique âgé, invite l'épouse à se relever en récitant la strophe que voici :

“Lève-toi, femme ! viens au monde des vivants ! Viens ça ! ne reste point étendue près de lui ! Te voici comme une épouse à qui son mari saisit la main, voulant la prendre auprès de lui !” »

(*Āśvalāyanagr̥hyasūtra*, 4.1⁴³)

On retrouve ici la notion de simulacre : de l'acte, on passe à l'idée de l'acte. Du point de vue de l'humanisme (cette attitude philosophique qui tient l'humain pour la valeur suprême selon les dictionnaires), la conception védique de la *satī* marque donc un progrès mais, contrairement à ce que l'on aurait pu attendre des époques postérieures, cette attitude humaniste s'est dégradée (c'est le moins que l'on puisse dire) dès les premiers siècles de l'ère commune, avec la stricte application cette fois du sacrifice jusqu'à son tragique dénouement. Comme quoi la civilisation peut aussi progresser à reculons.

⁴⁰ À une certaine époque et dans un autre contexte, les femmes de la communauté des Rājputs s'immo-laient également par le feu lors de suicides collectifs. Mais c'était pour éviter d'être déshonorées par les musulmans.

⁴¹ Frédéric & Dewnarain, 2018, vol. 2, p. 436.

⁴² Ce « Traité de Rituel Domestique » (*Gr̥hyasūtra*) se rattache à l'école fondée, selon la tradition, par le poète Āśvalāyana, et consacrée à l'étude du *R̥gveda*.

⁴³ Varenne, 1967, p. 314.

La *satī* a pour référence mythologique une sombre histoire narrée dans le *Mahābhārata*, et dont l'héroïne se nomme... Satī (« Fidélité »). Fille de Dakṣa, dieu des rites, de la magie et des techniques du sacrifice, Satī a pour époux le très puissant dieu Śiva. Puissant certes, mais pas très fréquentable, avec sa dégaine négligée, ses cheveux sales, son collier de crânes et son fichu caractère. L'entente avec Dakṣa est d'autant moins cordiale que Śiva et Satī se sont mis en ménage sans le consentement de la famille de la demoiselle. Et l'orage va éclater à l'occasion d'une fête organisée par Dakṣa. Tous les dieux y sont conviés, ce qui doit représenter pas mal de monde. Enfin... tous les dieux sauf un : Śiva ne figure pas sur la liste des invités ! Aussi, lorsque Śiva et Satī se présentent au cerbère de service, ils sont proprement éconduits. La réaction des époux est pour le moins violente : décidée à laver l'affront fait à son dieu de mari, Satī se retire en méditation, s'enflamme spontanément « en retenant ses souffles » et meurt sur le coup. Nous connaissions déjà plusieurs sortes de sacrifices ; en voici un nouveau : l'auto-sacrifice de protestation, par ailleurs encore occasionnellement en usage aujourd'hui. Et Śiva dans tout cela ? À vrai dire, il est – mais littéralement – fou de rage : il massacre à tout-va, à commencer par Dakṣa (qui pourra plus tard revenir à la vie, mais avec une tête de bélier), s'empare du cadavre de Satī et le fait virevolter avec une telle force que le corps se disloque, les membres se dispersant aux quatre coins du pays et y donnant naissance à des lieux sacrés.

Serait-ce donc là, selon la légende, l'origine de la coutume de la *satī* ? C'est ce qui est généralement avancé... sauf qu'il manque un élément, et non des moindres, à cette belle histoire : le mari défunt. Car Śiva ne meurt pas, et fait même preuve d'une belle santé. Mais bon, nous sommes en Inde, et tout y est possible, surtout lorsque les dieux s'en mêlent. Il existe bien sûr de savantes explications à cette appa-

Figure 9. Illustration du rituel de la satī sur une miniature persane, première moitié du XVII^e siècle. (Domaine public, photo Muhammad Qasim)

rente anomalie, mais les développer ici nous écarterait vraiment trop de notre sujet.

Quittons donc discrètement le domaine des belles légendes pour en revenir à la *sati*, terme désignant à la fois le rituel et celle qui le pratique. Selon la cosmologie dualiste du monde telle qu'elle est conçue par l'école de philosophie Sāṅkhya, elle s'inscrit dans la vision de l'union de deux principes : d'une part, la *prakṛti* féminine, le principe matériel qui engendre le mouvement et le monde phénoménal, et le *puruṣa* masculin (nous avons vu que Puruṣa était l'Homme par excellence), le principe spirituel, le pôle immobile de l'ordre, de la structure.

« L'énergie féminine [*śakti*], incontrôlée, est cependant extrêmement dangereuse, et elle conduit au chaos, si elle n'est pas maîtrisée. [...] Le mariage, tout comme les rapports sexuels, deviennent la métaphore de l'union cosmique : le mâle commande et contrôle l'énergie féminine, sans laquelle il n'est qu'esprit. [...] [E]n se brûlant, [la femme] dégage l'énergie qu'elle [...] est capable d'orienter, pour ainsi apporter les pires sinistres sur ses ennemis ou sur des malfaiteurs, ainsi que des bonheurs et de la gloire sur ceux qu'elle choisit de bénir. Bien que la pensée hindoue considère que la plupart des femmes sont dominées par leur père ou par leur mari, la sati contrôle sa propre force⁴⁴. »

La coutume de la *sati* fut progressivement abolie sur l'ensemble du territoire par les Anglais entre 1809 et 1829, mais des poches de résistance subsistèrent jusqu'au début du XX^e siècle.

• LE PANTHÉON

Le panthéon védique se caractérise par le grand nombre des dieux. Ils ont chacun leurs fonctions, mais aucun ne détient la totalité du pouvoir, aucun ne peut se targuer d'être l'essence ultime. Ils peuvent d'ailleurs s'échanger dans une certaine mesure leurs compétences selon le lieu et les circonstances. Dans la pratique, c'est une autre histoire : les dieux sont comme les humains, souvent enclins à vouloir prendre le pas sur leurs semblables et à concentrer un maximum de pouvoirs sur leurs immodestes personnes.

On parle bien sûr de polythéisme⁴⁵ mais, en réalité, derrière cette foule de divinités qui représentent les divers aspects du monde manifesté, peut se cacher une Présence, une Unité divine qui est suggérée dans les textes sous le nom du collectif *Viśvedeva*,

⁴⁴ Tambs-Lyche, 2013, § 3-5.

⁴⁵ Polythéisme probablement adapté dans la pratique populaire. En effet, face à cette multitude divine fort impressionnante, et même déstabilisante pour le pauvre mortel, le quidam de base se choisissait sans doute, comme aujourd'hui les hindouistes, une divinité particulière ; ce qui ne l'empêchait nullement de respecter toutes les autres.

« Tous les dieux⁴⁶ ». Cette dénomination doit toutefois être interprétée sans excès d'enthousiasme car, comme souvent dans les *Veda*, elle peut recouvrir plusieurs significations selon le contexte, désignant aussi des groupes plus ou moins importants de dieux, ou encore, tout simplement, l'ensemble de la communauté divine. Cela posé, il faut aussi constater une évolution dans la pensée religieuse védique, l'aspect spéculatif des hymnes étant davantage marqué dans les œuvres les plus récentes. C'est ainsi que le dixième livre du *Rgveda* s'interroge sur un « mystère premier », les dieux devenant secondaires⁴⁷. Et comme le souligne l'indianiste Louis Renou,

« [e]n fait, la mythologie, tout comme le rituel, ne pouvaient manquer de conduire tôt ou tard à la réflexion abstraite. [...] Les aèdes avaient l'impression (ils le laissent entendre plus d'une fois) que la diversité phénoménale, y compris la diversité mythologique, est l'effet d'un jeu, d'une *māyā* (*illusion*) ; que la vérité, l'essence des choses (le *satyasya satyam*), se situe au-delà ; qu'enfin les noms divins sont les supports imagés d'une même vision totale⁴⁸. »

En toute première approximation, on peut répartir les divinités védiques en deux catégories : d'un côté les grands dieux, dont certains peuvent être clairement définis selon leur fonction dans l'organisation tripartite (souveraineté magique et juridique / force guerrière / fécondité et prospérité économique), et, de l'autre côté, les divinités mineures. Il faut 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 – onze dans le ciel, onze sur la terre et onze dans les eaux –, un passage du *Rgveda* 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. (Et on est sans nouvelles du courageux anonyme qui a effectué le comptage.) On traduit généralement *deva* par « dieu » et *asura* par « démon », mais notons que, pour ce qui est du terme *deva*, cette traduction en « dieu » est tout à fait approximative, et pourrait conduire à de fausses interprétations. En effet, il ne s'agit pas de dieux – et encore moins de Dieu – tels qu'on les conçoit dans les religions occidentales, mais d'« êtres de lumière » – *deva* signifie « brillant » – manifestations de la puissance divine.

⁴⁶ Huet, 2016, s.v. « *viśve* ».

⁴⁷ Tardan-Masquelier, 1999, p. 42.

⁴⁸ Renou, 2017, p. 8-9.

Comme dans toutes les belles histoires, il y a donc les bons, les *deva*, et les méchants, les *asura*. Mais concernant ces derniers, il ne s'agit pas là de la signification première. Initialement, les *asura* constituent une catégorie de divinités douées 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 animé⁴⁹. » Et d'ailleurs, ce qui est bon pour les uns n'est pas forcément bon pour les autres. C'est ainsi que chez les cousins iraniens, la situation est inversée : le dieu suprême, Ahura Mazdā est, comme son nom l'indique, un *ahura* ; c'est, en première approximation, l'équivalent iranien de l'*asura* indien (Ahura Mazdā est généralement identifié au Varuṇa védique – voir *infra*). Ahura Mazdā est le « Seigneur Sagesse », et il est évidemment du côté des gentils. À l'opposé, les *daeua* (ou *daēuua*), les correspondants des *deva*, sont les ennemis du bien. À leur tête, on trouve Angra Mainyu, qualifié dans l'*Avesta* de « plein de mort, le déva des dévas » (*Avesta*, Vidēvdād, 19.43⁵⁰). Cet être malfaisant est plus connu sous son nom pehlevi d'Ahriman ; un nom qui inspirera auteurs et artistes occidentaux, dont Lord Byron, Rudolf Steiner ou encore Jean-Philippe Rameau.

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*, peuvent figurer Indra, Agni et Varuṇa ; *asura* prenant alors le sens de « puissant souverain », « seigneur redoutable », etc. On pourrait donc être surpris de retrouver Indra à la tête des *deva* et « né pour repousser les Asouras » (*Rgveda*, 1.6.3.5⁵¹). Mais en fait, « il faut se garder de penser *a priori* que la foi, les idées et les interprétations des dieux aient été uniformes et indifférenciées à l'époque védique. [...] tous les fidèles de la religion védique ne soulignent pas toujours les mêmes aspects des Puissances et personnes divines⁵². » Comme le résume si justement la philosophe Catherine Clément, la seule attitude plausible face à ces subtiles variations et fluctuations, si courantes dans le monde indien, tient en deux mots : « Ça dépend⁵³. »

Après ces quelques considérations et mises en garde, il est temps de faire connaissance avec quelques divinités du panthéon védique, étant bien entendu que la liste que l'on va lire est loin d'être exhaustive. En outre, et afin de ne pas charger inutilement la lecture, je n'ai repris dans cette liste que les divinités les plus importantes

⁴⁹ Langlois, 1984, p. 55, note 2.

⁵⁰ Lecoq, 2016.

⁵¹ Langlois, 1984.

⁵² Gonda, 1962, p. 70.

⁵³ Clément, 2005, p. 12.

dans le contexte de cet article. Pour ceux qui voudraient en savoir un peu plus, une deuxième liste est reprise dans la partie “Annexes” en fin d'article.

Chaque divinité fera l'objet d'une brève présentation reprenant ses traits les plus marquants, les portraits ici présentés n'ayant d'autre utilité que de disposer de points de repère dans l'exubérante complexité du panthéon védique ; points de repère qui nous sont fort utiles lorsque nous partons à la découverte de la religion harappéenne, et cela quelle que soit l'hypothèse adoptée, l'« académique » (Ārya successeurs des Harappéens) ou l'« aryo-harappéenne » (Ārya = Harappéens). Cela dit, il faudrait consacrer de très nombreuses pages à chacune de ces personnalités hautes en couleur, dont – on l'aura compris – les caractères, les fonctions et les attributs évoluent avec le temps, les circonstances et l'humeur du moment. Tout comme les humains, les divinités ont des hauts et des bas, ils connaissent des succès et des déclin, des colères et des joies, ils changent de métier et d'alliances... Bref, ils vivent leur vie.

Une dernière précision avant d'entamer ce tour d'horizon : 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.

— *Dyaus et Pṛthivī*

C'est le couple primordial, Dyāvapṛthivī. Dyaus est le Ciel, père d'Agni, d'Indra et d'Uṣas, la déesse de l'aube. Son épouse est Pṛthivī, la Terre. Ils sont plutôt discrets, quoique présents dans les textes :

« Ces Ciel et Terre apportent le bonheur à tous, flots de vérité du monde intermédiaire, chérissant les sages. Entre ces deux qui sont nés sages, le dieu Soleil va, lumineux, avec le soutien de la déesse [^{**}Aditi].

Couple d'une grande vastitude, puissant, qui n'échoue jamais, le Père et la Mère protègent les vivants. Le Ciel et la Terre, très audacieux, exhibent leur beauté, quand leur Père apparaît, les décorant de belles formes. »

(*R̥gveda*, 1.160,1-2⁵⁴)

On pourrait croire qu'en tant que dieu créateur, Dyaus Pitṛ (« Ciel Père ») serait davantage sur le devant de la scène. S'il n'en est rien, c'est parce qu'il est un *deus otiosus*, un dieu oisif (un retraité en quelque sorte), qui n'agit plus sur sa création. Et comme le proverbe « qui va à la chasse perd sa place » semble avoir été déjà d'application aux temps védiques, il a été supplanté par Varuṇa.

⁵⁴ Le Bévillon, 2024.

— *Varuṇa et Mitra*

Dieux associés et peut-être frères, Varuṇa et Mitra sont généralement présentés comme des *asura*, quoique le *Ṛgveda* les qualifie à la fois de *deva* et d'*asura* :

« Les grands Mitra et Varuṇa, rois souverains, dieux et seigneurs [/devas et asuras], en possession de la vérité, clament bruyamment leur haute vérité. »
(*Ṛgveda*, VIII.25.4⁵⁵)

Varuṇa est une des principales divinités du panthéon védique, dieu des eaux et des océans. Roi universel, omniscient, il est le juge suprême, garant de la loi divine. À ce titre, il garde un œil sur les hommes, et entretient une équipe de mouchards à qui rien n'échappe :

« Les espions de Varuna [...] surveillent tout alentour l'un et l'autre mondes. »
(*Ṛgveda*, 7.87.3⁵⁶)

Et bien entendu, il châtie les coupables, les capturant au lasso et les paralysant dans des liens magiques. Il est donc aussi magicien ; une magie qu'il utilise entre autres pour neutraliser les armées ennemies. Face à ce dieu redoutable, les hommes prennent leurs précautions :

« Si (nous avons triché) comme les joueurs trichent dans un jeu de dés, que ce soit ouvertement ou de manière inconsciente, délie toutes ces choses [^{**}c.à-d. les fautes], (ainsi elles seront) comme des choses libres, ô dieu. Alors, nous te serons chers, Varuṇa. »
(*Ṛgveda*, V.85.8⁵⁷)

Un fidèle joue les victimes innocentes et interroge le dieu :

« Quel a donc été mon crime, Varuna, pour que tu veuilles me perdre, moi qui suis ton ami ?... si j'ai fauté, ça n'a pas été de mon vouloir, ce fut l'eau-de-vie, ou peut-être la colère, ou les dés, ou l'étourderie... »
(*Ṛgveda*, 7.86.3⁵⁸)

Varuṇa est connu dans l'iconographie plus tardive chevauchant son *vāhana* (monture ou véhicule d'un dieu), dans son cas un *makara*, une créature marine légendaire.

Alors que Varuṇa préside à la nuit, son collègue Mitra (« contrat » → « ami ») régent le jour ; c'est d'ailleurs une forme du soleil. Mitra possède l'autorité spirituelle

⁵⁵ Jamison & Brereton, 2014. [Ma traduction]

⁵⁶ Varenne, 2002, p. 312.

⁵⁷ Jamison & Brereton, 2014. [Ma traduction]

⁵⁸ Varenne, 2002, p. 312.

et, à ce titre, protège le rite et ceux qui le pratiquent. Il veille à l'ordre et détient la souveraineté juridique. C'est le dieu des alliances et de l'harmonie. Contrairement à Varuṇa, Mitra est plutôt discret, voire effacé ; le *Ṛgveda* ne lui consacre d'ailleurs qu'un seul hymne en propre. Ce dieu plutôt sympathique mérite bien qu'on le célèbre un peu :

« Mitra met les hommes en marche, en le disant, Mitra soutient la Terre et le Ciel, Mitra veille sur les peuples. Faites une offrande de beurre clarifié à Mitra. Mais, ce mortel qui te fait des offrandes, qu'il soit capable de respecter ta règle, Ô Mitra. Qu'il soit au premier plan, Ô Adityas. Celui qui est protégé par toi n'est jamais vaincu et blessé. L'angoisse ne l'atteint ni de près ni de loin. Sans maladie, ils s'enivrent, possédant une solide connaissance, s'étendant sur la terre, sous la règle des Adityas, puissions-nous être dans la bonne grâce de Mitra. Ce Mitra est né, vénérable et très favorable, comme un roi de grande puissance, très pratiquant. Puissions-nous être dans la faveur auspiciuse de celui qui mérite d'être vénéré au bon esprit. »
(*Ṛgveda*, 3.59.1-4⁵⁹)

Varuṇa et Mitra se rattachent à la première des trois fonctions : celle de la souveraineté magico-religieuse et du droit.

— *Indra*

Indra relève de la deuxième fonction, celle des guerriers. *Primus inter pares* aux temps védiques (mais marginalisé plus tard, dans l'hindouisme), c'est le chef des *deva* et, entre autres exploits, il a détruit les « cités de pierre » des *asura*. Il réside sur le mont Meru⁶⁰ et se déplace dans un char volant *vimāna*. Ses armes sont la masse *vajra*, qui se transformera en éclair dans les traditions plus tardives, notamment dans le bouddhisme tantrique, et l'arc magique, l'arc-en-ciel. Parmi ses ennemis, le plus maléfique est Vṛtra (« l'obstructeur »), démon qui, sous la forme d'un gigantesque cobra, bloquait l'écoulement des eaux. Par sa victoire sur Vṛtra, Indra permet la délivrance des eaux primordiales, symbole de l'univers potentiel. Petite anecdote en passant : la défaite de Vṛtra ne doit rien au hasard, mais elle est la conséquence d'une légère erreur de son père. C'est que le paternel de notre démon avait fait un sacrifice pour avoir un fils « vainqueur d'Indra », mais il s'était trompé d'accent et avait en réalité demandé qu'il fût « vaincu par Indra ». De l'utilité d'avoir une bonne orthographe...

⁵⁹ Le Bévillon, 2024.

⁶⁰ Considérée comme l'axe du monde, cette montagne mythique haute de 84 000 *yojana* (soit jusqu'à 1 344 000 kilomètres selon certains calculs !) est aujourd'hui identifiée au mont Kailash, dont la hauteur est quand même plus raisonnable, avec seulement 6714 mètres.

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. Indra est également réputé grand consommateur de *soma* (il est dit « ivre de soma » – sur le *soma*, voir dans la partie “Annexes”).

— *Agni*

Engendré par les eaux originelles, personnage considérable dans le panthéon védique, le *deva* Agni est le dieu du feu, qui se manifeste de trois manières (le nombre 3 lui est associé) : soleil dans le ciel, éclair dans l'air et bien sûr feu sur terre. 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 célébrant, il invite les dieux à assister au sacrifice et « mange » l'offrande matérielle, la transformant en essence subtile, parfum qu'il porte aux dieux. Il est la « bouche des dieux ». 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. Agni est sans conteste la vedette du *Rgveda*, lequel lui consacre le plus grand nombre d'hymnes, dont le tout premier :

« Je chante Agni, celui qui est mis en avant, dieu et du sacrifice prêtre, le sacrificateur qui donne les plus grandes richesses. »
(*Rgveda*, 1.1.1⁶¹)

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.

— *Rudra*

« Grondeur », « hurleur », « seigneur des larmes », cette divinité de la tempête, de la forêt et des animaux n'a rien de sympathique. L'aspect de cet *asura* est conforme à sa réputation : ventre noir, dos rouge et cou bleu. Sous sa forme multiple, il s'identifie à des personnifications des souffles vitaux (on dénombre généralement onze ou trente-trois de ces Rudra). 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, et annonce le futur grand dieu Śiva ; *śiva* n'étant à l'origine qu'un qualificatif de Rudra signifiant

⁶¹ Le Bévillon, 2024.

« bienveillant ». (Mais patience : nous n'en avons pas fini avec Śiva.) Rudra n'est pas spécialement vénéré dans le *R̥gveda*, lequel ne lui consacre que quatre hymnes, mais son rôle de médecin y est bien mis en valeur :

« Père des Maruts, que ta faveur ne nous éloigne pas du soleil si somptueux. Que le héros soit aimable avec nous rapidement. Puisseons-nous générer, Ô Rudra, une bonne descendance.

Ô Rudra, avec les remèdes les plus sûrs que tu puisses donner, puis-je atteindre cent hivers, et chasser loin de nous la haine, l'angoisse, et, partout, les maladies.

Ô Rudra, le plus beau des vivants, dans ta gloire, tu es le plus puissant des puissants, Porteur de foudre. Fais-nous traverser les angoisses, vers le bien-être, repousse les attaques de tous les agresseurs.

Ne te fâche pas avec les hommages, Ô Rudra, avec les mauvais hymnes, Ô Puissant, ou avec nos invocations conjointes. Élève les héros avec tes remèdes, les meilleurs des soins. J'entends dire que tu es le meilleur des guérisseurs.

J'appelle Rudra par les invocations, par les offrandes, par les hymnes, que j'ai reçus. Que personne ne nous empêche de vénérer par de bonnes offrandes le dieu rougeâtre, lunaire, à la plaisante nature.

Le Puissant, en présence des Maruts, m'a réjoui, à la suite d'une demande d'aide énergétique très forte. Comme celui qui trouve de l'ombre sous un soleil ardent, je peux, non blessé, gagner les faveurs de Rudra.

Où est cette main gracieuse, Ô Rudra, celle qui soigne et qui apaise, qui enlève par la main du divin ? Maintenant, Ô Puissant, peux-tu nous être favorable ? »

(*R̥gveda*, 2.33.1-7⁶²)

— *Sarasvatī*

Déesse des arts et de la sagesse dans l'hindouisme, elle est aux temps védiques une divinité des rivières. Le cours d'eau qui porte son nom a disparu mais on en a retrouvé les traces géologiques. Sarasvatī est abondamment évoquée dans le *R̥gveda*, mais aussi dans les *Upaniṣad*.

— *Viṣṇu et Kṛṣṇa*

Viṣṇu (Vishnou) est un proche d'Indra. Il aide ce dernier dans sa lutte contre Vṛtra et lui prépare sa potion magique, le *soma*. Simple adjoint aux temps védiques, 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 (Krishna), qui deviendra dans la religion hindoue la plus populaire des incarnations ou avatars (*avatāra*, « descente ») de Viṣṇu, est aux temps védiques « le Noir » (« noir », « sombre », « bleu foncé »), un *asura* (ou parfois un sage) représen-

⁶² *Ibid.*

tant les peuples dravidiens (sur les avatars de Viṣṇu, voir la partie “Annexes” en fin d'article).

— *Kālī*

Connue dans l'hindouisme comme le pouvoir destructeur du temps, Kālī (« la Noire ») est, dans les *Veda*, la septième langue de feu d'Agni. Je n'en dirai pas plus pour l'instant, car nous ferons bientôt plus ample connaissance avec cette déesse.

• *LA COSMOGONIE*

Dernier point à aborder très brièvement avant de clôturer cet important chapitre : la cosmogonie. Nous en avons déjà esquissé quelques éléments, avec le mythe du démembrement du Puruṣa, et la notion de *Viśvedeva*, « tous les dieux », laissant apparaître l'idée d'une Unité, d'une Réalité ultime. Bien évidemment, ici comme ailleurs, la pensée védique a évolué au fil du temps, tendant vers davantage de spéculation. Ainsi, on peut relever, dans les hymnes les plus récents du *Ṛgveda*, des éléments de cette fascinante cosmogonie. Mais c'est un passage du *Chāndogya-upaniṣad* – un des plus anciens des *Upaniṣad* – qui va nous permettre de clarifier notre réflexion sur certains aspects de cette réalité ultime à l'origine de toutes choses :

« — Au tout début, cher fils, il n'y avait que l'Être (Sat), et uniquement lui, non-duel. Sur ce point, certains disent : “Au tout début, il n'y avait que le néant, et uniquement lui, non-duel. De ce néant est sorti l'être.”

Le père continua : — Cher fils, par quelle logique, en vérité, l'être peut-il sortir du néant ? Mais assurément, au commencement, tout ceci était l'Être, et uniquement lui, non-duel.

Cet Être eut une vision : “Je vais devenir multitude, je vais engendrer une progéniture.” [...] »

(*Chāndogya-upaniṣad*, VI.ii.1-3⁶³)

« Au tout début », à l'origine, ou plutôt au-delà de toute origine car en dehors du temps, existait donc un Néant, un potentiel non différencié duquel sortiront toutes les formes du monde perceptible. Dans ce contexte toutefois, et compte tenu de l'idée que nous nous en faisons aujourd'hui, « néant » n'est sans doute pas la traduction la plus idoine du sanskrit *śūnyatā*, et il faut lui préférer le terme de vacuité. Mais quel que soit le terme retenu, cela reste un pis-aller. Car comment qualifier d'un mot ce qui échappe à toute qualification ? C'est le *brahman* sous son premier aspect, lorsqu'il n'est pas encore manifesté. Mais ce *brahman* étant situé au-delà de toute connaissance, il ne peut être approché qu'en termes de négation (*neti neti*, « ni ceci,

⁶³ Buttex, 2012.

ni cela ») ; un procédé classique, que l'on retrouve par exemple chez les taoïstes :

« Le regardant, on ne le voit pas,
on le nomme l'invisible.
L'écoutant, on ne l'entend pas,
on le nomme l'inaudible.
Le touchant, on ne le sent pas,
on le nomme l'impalpable.
Ces trois états dont l'essence
est indéchiffrable
se confondent finalement en un. »
(*Dàodéjīng*, XIV⁶⁴)

Heureusement, loin de se cantonner dans les hautes sphères de la métaphysique, *śūnyatā* se révèle dans la vie de tous les jours. Ainsi trouve-t-on, toujours dans le *Chāndogya-upaniṣad*, ce dialogue entre maître et élève :

« — “Apporte un fruit du banian.”
“Le voici, Seigneur.”
“Coupe-le.”
“Il est coupé, Seigneur.”
“Qu'y vois-tu ?”
“Ces graines comme atomiques, Seigneur.”
“Eh bien, coupe l'une d'elles.”
“Elle est coupée, Seigneur.”
“Qu'y vois-tu ?”
“Rien, Seigneur.”

— Alors, il lui dit : “En vérité, cette fine essence, très cher, que tu ne peux voir, c'est de cette même fine essence, très cher, que ce grand banian se dresse. Aie confiance, très cher.” »

(*Chāndogya-upaniṣad*, 6.12.1-2⁶⁵)

Parenthèse. Soucieux de me préserver de tout soupçon d'hérésie *New Age*, je m'abstiendrai de jouer plus avant au jeu des comparaisons. Par exemple, je ne dirai rien des plus récentes théories de notre physique moderne, avançant que notre univers ne serait qu'une fluctuation du vide. Ainsi que l'explique le physicien Étienne Klein dans un chapitre intitulé “Le vide quantique serait-il le berceau de l'univers ?”,

« [...] le vide n'est pas le vide. Il contient de l'énergie, il est même gorgé de ce qu'on pourrait appeler de la matière “en état de veilleuse”. Demeureraient en effet, au sein

⁶⁴ Liou & Grynepas, 1980.

⁶⁵ Degrâces, 2014, p. 177-178.

[d'une] enceinte où nous aurions fait le vide avec la meilleure des pompes à vide imaginable, des particules dites "virtuelles", c'est-à-dire bel et bien présentes mais qui n'existent pas réellement [...]. Elles se trouvent, si l'on peut dire, en situation d'hibernation ontologique⁶⁶. »

Cela dit, et comme l'affirme l'adage, comparaison n'est pas raison. J'ajouterai que spéculation n'est pas raison non plus, et que toute tentative d'explication de ces étranges correspondances ne peut s'appuyer que sur un système prédéfini soit, et selon les chapelles : Tradition primordiale omnisciente, connaissance intuitive, héritage extraterrestre, etc. La solution la plus raisonnable est donc, sans doute, de fermer la parenthèse et de revenir à nos moutons.

Une autre notion va se développer avec les *Upaniṣad* : l'*ātman*, qui prendra une réelle importance, dans l'hindouisme d'abord – notamment dans le Vedānta – mais aussi, d'une certaine manière, dans le bouddhisme puisque ce dernier en nie l'existence. Ce terme renvoie à la nature fondamentale de l'individu, et se traduit généralement par « souffle », « principe de vie », « âme », ou encore « moi » (avec ou sans majuscule). Mais certaines de ces traductions ont, qu'on le veuille ou non, un petit arrière-goût de conceptions étrangères, notamment tirées des religions du Livre. En tout cas, elles ne rendent pas compte du contexte spirituel dans lequel ce terme était utilisé (ce que tout un chacun était censé savoir à l'époque védique, sans qu'il soit besoin de l'expliquer). Il paraît dès lors préférable de choisir un terme plus neutre et, dans cette optique, certains indianistes tels Richard Gombrich proposent de privilégier « essence immuable », expression qui présente l'avantage de s'étendre, au-delà du domaine du vivant, à tous les « êtres », c'est-à-dire à l'ensemble du monde phénoménal⁶⁷. Si l'on s'en tient au seul plan du vivant, et en particulier bien sûr de l'humain, on ne peut aborder la question de l'*ātman* sans évoquer le sujet de son devenir au-delà de la mort. Cette question, aussi vieille sans doute que l'humanité pensante, fut, et est encore, au cœur de toutes les spiritualités, lesquelles y répondent de manières diverses. L'une de ces réponses, par ailleurs largement répandue dans toutes les traditions, fait intervenir le mécanisme de la renaissance ou réincarnation.

La notion d'*ātman* ayant été développée au temps des *Upaniṣad*, on peut supposer que celle de la renaissance ne faisait pas partie des croyances durant les premiers temps védiques. C'était, et c'est toujours, l'opinion de la grande majorité des indianistes. Il semble toutefois que les choses ne soient pas tout à fait aussi simples, car on peut suspecter des allusions à une ou des possibles renaissances dans le plus ancien

⁶⁶ Klein, 2016, p. 91-92.

⁶⁷ Gombrich, 2017, p. 30.

texte védique, le *R̥gveda*. Mais encore une fois, l'interprétation dépend beaucoup du traducteur. Ainsi peut-on lire, dans la version d'Alexandre Langlois, que

« L'homme agit, et, sans le savoir, n'agit que par ce (maître [^{*}c.-à-d. le gardien du monde]) ; sans le voir, il ne voit que par lui. Enveloppé dans le sein de sa mère et sujet à plusieurs naissances, il est au pouvoir du mal. »
(*R̥gveda*, 2.3.7.32⁶⁸)

On retrouve la même interprétation de ce passage chez Max Müller : « Ses multiples naissances l'ont fait tomber dans le malheur⁶⁹. » Toutefois, la traduction plus moderne et plus littérale de Jamison & Brereton, ainsi que celle de Le Bévillon, vont dans un tout autre sens. Ainsi :

« Celui qui l'a créé ne le connaît pas. Il est loin de celui qui l'a vu.
Il est entouré dans le sein de sa mère. Ayant beaucoup de progéniture, il est entré dans la destruction. »
(*R̥gveda*, I.164.32⁷⁰)

Et encore :

« Celui qui lui a confectionné ce vêtement ne le comprend pas, il est hors de vue de celui qui l'a vu. Lui, dans le sein de sa mère, source de beaucoup de vies, a sombré dans la destruction. »
(*R̥gveda*, 1.164.32⁷¹)

D'autres passages – rares, il faut le souligner – peuvent être avancés. Ainsi peut-on lire chez le sanskritiste Venkataraman Raghavan :

« Que ton œil rejoigne le Soleil ; ta vie le Vent ; grâce aux actes méritoires que tu as accomplis, rejoins le ciel, puis (pour renaître) va de nouveau sur la terre. »
(*R̥gveda*, X.16.3⁷²)

Mais encore une fois, la notion de renaissance est absente dans la traduction plus littérale de Jamison & Brereton :

« Laisse ton œil aller vers le soleil, ton souffle de vie au vent. Va au ciel et à la terre comme il convient.
Ou bien va dans les eaux, si c'est là que cela a été déterminé pour toi. Prends place

⁶⁸ Langlois, 1984.

⁶⁹ Cité in Head & Cranston, 1991, p. 77.

⁷⁰ Jamison & Brereton, 2014. [Ma traduction]

⁷¹ Le Bévillon, 2024.

⁷² Raghavan, 1963, cité in Head & Cranston, 1991, p. 77. Dans ce passage apparaît également l'idée que la nature des actes (*karma*) accomplis durant l'existence a une influence sur le devenir de l'individu après sa mort. Ici, il s'agit d'actes méritoires, mais le cas contraire existerait aussi.

parmi les plantes avec tes membres. »

(*R̥gveda*, X.16.3⁷³)

En conclusion, selon les tenants de la « vieille école », celle des Langlois (1788-1854) et Raghavan (1908-1979), la notion de renaissance était déjà connue aux plus anciens temps védiques. Par contre, cette notion semble bien être absente dans les traductions de la « nouvelle école », celle des littéralistes. Cela dit, et pour reprendre les très sages propos de Max Müller,

« Nous n'avons pas le droit de supposer que nous disposons ne serait-ce même que de la centième partie de la poésie religieuse populaire qui a existé durant la période védique⁷⁴. »

Même si les choses ont évolué depuis l'époque de Müller, il n'en reste pas moins qu'une quantité appréciable de documents nous reste inaccessible. Nous reste... et nous restera inaccessible pendant longtemps encore si l'on en croit les déclarations de Dayānanda Sarasvatī (1824-1883), philosophe et sanskritiste réputé, auteur d'un commentaire sur les *Veda* :

« [...] les documents passés d'Inde en Europe à travers les kalapani (eaux noires de l'océan) ne constituent que des fragments de copies rejetés de certains passages de nos livres sacrés. Il a existé une "révélation primordiale" et elle existe encore ; elle ne sera jamais perdue pour le monde et elle réapparaîtra ; mais les Mlechchhas (les hors castes occidentaux) devront encore attendre⁷⁵. »

⁷³ Jamison & Brereton, 2014. [Ma traduction]

⁷⁴ Müller, 1919, p. 41. [Ma traduction]

⁷⁵ Cité in Head & Cranston, p. 78.

DEUXIÈME PARTIE : ESQUISSES D'UNE RELIGION OUBLIÉE

« C'est le même fleuve pour le nom : mais les flots d'hier sont bien loin. »

(Sénèque, *Lettres à Lucilius*, LVIII⁷⁶)

Les éléments de l'enquête

Dans les pages qui précèdent, nous avons pris connaissance des principaux traits de la religion védique et, du même coup, de la religion harappéenne dans l'hypothèse où ces deux cultures n'en font qu'une ; ce que nous connaissons sous l'appellation « hypothèse aryo-harappéenne ». Mais comme j'ai tenu à le préciser en préambule, cette dernière théorie résiste mal à un examen approfondi bien que, je le concède, certains de ses éléments méritent d'être retenus à la marge. C'est donc dans le cadre de la théorie « académique », à savoir celle qui envisage la succession des Aryens aux Harappéens, que nous allons maintenant poursuivre nos recherches. Nous tenterons ainsi de reconstituer les bases des croyances harappéennes et, dans un deuxième temps, d'identifier la ou les divinités adorées dans la vallée de l'Indus. En premier lieu, énumérons ce que l'archéologie peut nous apprendre en ce domaine.

• L'EXISTENCE DE TEMPLES

Comme d'autres villes de quelque importance, la grande métropole de Mohenjo-daro se présente comme 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 constructions 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 d'édifices à vocation religieuse ? Alors que certains auteurs tendent à rejeter 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 »⁷⁷. 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" »⁷⁸. » Un bel exemple d'un tel développement est la ville sumérienne de Lagaš, qui servit de base à l'élaboration de la théorie dite de la « cité-temple ». Voilà qui fait

⁷⁶ Baillard, 1861.

⁷⁷ Wheatley, 1971.

⁷⁸ Eliade, 2016, t. I, p. 138.

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'économique⁷⁹ ». D'ailleurs, même si les preuves archéologiques ne sont pas déterminantes, divers indices vont dans le sens d'une occupation religieuse de la citadelle, entre autres des sceaux interprétés comme ayant appartenu à des prêtres de divinités importantes⁸⁰.

• L'IMPORTANCE DE L'EAU

Restons dans la citadelle de Mohenjo-daro. 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 supposer la finalité religieuse, on peut estimer que ce « bain » avait bien une vocation rituelle ; d'autant que l'usage de l'eau lustrale est largement répandu 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 [...]»⁸¹. » Pour ce qui est du sous-continent indien,



Figure 10. Le « Grand bain » de Mohenjo-daro, situé au centre de la citadelle de la ville haute. De dimensions imposantes, soit 12 m sur 7 pour une profondeur de 2m40, il était alimenté par un puits tout proche. (Photo Saqib Qayyum)



Figure 11. Un des bassins (tank) rituels jumeaux d'Anuradhapura, destinés aux ablutions royales. Le plus grand mesure 40 m sur 16, alors que les dimensions du plus petit sont de 28 m sur 16. IV^e-X^e siècles EC, Sri Lanka. (Photo Jacques Gossart)

⁷⁹ Cauvin, 2010, p. 277.

⁸⁰ Parpola, 2012, p. 3, 14.

⁸¹ Eliade, 1975, p. 170.

on pense d'abord aux nombreuses pratiques liées au Gange, telle l'immersion matinale dans le fleuve sacré, ou même 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* (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'Ištar 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"⁸². » Ce n'est évidemment qu'une hypothèse, mais 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 harappéenne⁸³. »

• 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 sont interprétés comme des vestiges d'« autels du feu ». Et si l'on pense tout naturellement à l'importance du feu dans la religion védique, avec la place prépondérante qu'occupe, dans le panthéon, Agni, le dieu du feu des Ārya, il faut surtout rappeler l'actuelle cérémonie de l'*ārti* (voir *supra* et figure 3), mêlant les cultes de l'eau et du feu, et qui pourrait parfaitement remonter aux temps harappéens. Certains chercheurs font également le lien avec les dieux Śiva et Murugan son fils (Murugan, « garçon » en tamoul, est le nom sous lequel est connu, en Inde du Sud, Skanda, dieu de la guerre). Je reviendrai sur cette association entre le duo Śiva-Murugan et le feu.

• L'ORGANISATION SOCIALE

Quoique nous n'en ayons aucune preuve formelle, divers indices nous permettent d'avancer que la société harappéenne était organisée selon un modèle au moins par-

⁸² Hypothèse de l'historien et mathématicien indien Damodar Dharmananda Kosambi, citée et commentée in Angot, 2017, p. 79.

⁸³ Tardan-Masquelier, 1999, p. 25.

tiellement théocratique, et qu'elle était, dans une certaine mesure, non violente. Je laisse pour l'instant en suspens la question de savoir si elle était de type matriarcal ou patriarcal.

• LES PRATIQUES FUNÉRAIRES

Différents lieux d'inhumation ont été explorés, dont les plus représentatifs sont ceux d'Harappa, avec deux cimetières, l'un post-harappéen, l'autre proprement harappéen. 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 une urne funéraire du cimetière H d'Harappa (figure 12), l'archéologue indien Madho Sarup Vats confirme cette croyance, suggérant

« que les minuscules formes humaines à l'intérieur du paon [*il s'agit des 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 traversée⁸⁵. »



Figure 12. Représentation allégorique de la vie post-mortem.
(Allchin, 1968, fig. 75)

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

⁸⁵ Cité in Allchin, 1968, p. 314. [Ma traduction]

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 d'exceptions, dont un bel exemple est la sépulture double.

L'hypothèse jaïn

Il est temps à présent de tenter de répondre à la question de savoir à quoi la religion harappéenne pouvait bien ressembler. Bien qu'il n'y ait évidemment pas de réponse claire et définitive à cette question, on peut identifier un certain nombre de pistes, conduisant à l'élaboration d'hypothèses raisonnablement crédibles. La première tentative de reconstruction à faire l'objet de notre examen est fort peu connue et tout aussi peu reconnue, mais elle mérite que l'on s'y attarde : elle s'appuie sur le possible lien entre les pratiques harappéennes et le jaïnisme. Cette hypothèse est défendue par quelques chercheurs, dont l'indianiste Richard Lannoy, qui constate :

« Un [...] motif répandu [aux temps harappéens] est celui d'un homme nu représenté de manière récurrente dans une posture rigidement dressée, les jambes légèrement écartées, les bras le long du corps ; motif qui réapparaît plus tardivement sous la forme du Tīrthankara [^{**86}] jaïna répété rangée après rangée. Le style hiératique privilégié par cette communauté religieuse [...], son conformisme rigide et sa vision utilitaire rappellent beaucoup la civilisation harappéenne, au point qu'il semble plus que probable que ces caractéristiques préhistoriques aient été transmises pendant de nombreux siècles⁸⁷. »

Tout comme les bouddhistes et les hindous, les jaïns ont pour objectif l'illumination et la réalisation du *nirvāṇa*. Mais contrairement aux hindous, ils n'accordent aucune place aux divinités⁸⁸. Les dieux existent bien en tant que catégorie d'être vivants au même titre que les humains, mais leur statut n'en fait pas des êtres supérieurs à qui l'on voue un culte quelconque. La base de la communauté a toujours été localisée en Inde, où elle a su préserver son identité par rapport à l'hindouisme (ce qui ne fut pas le cas du bouddhisme). Aujourd'hui, on estime à dix millions le nombre de

⁸⁶ *tīrthankara* : « passeur de gué », titre par lequel on désigne les vingt-quatre maîtres jaïns traditionnels.

⁸⁷ Lannoy, 1974, p. 10, cité in Tobias, 2022, p. 52.

⁸⁸ La situation est plus nuancée à propos du bouddhisme. En très résumé car la question est trop complexe pour être abordée ici, retenons simplement qu'en Occident, on ne connaît souvent du bouddhisme qu'une version naguère largement remaniée par des intellectuels matérialistes et anticléricaux du XIX^e siècle. Ceux-ci n'ayant généralement jamais mis les pieds en Asie, ignoraient l'existence de rituels basés sur une foi et une dévotion profondément ancrées.

pratiquants dans le monde, en majorité laïcs⁸⁹. Globalement, cette société, essentiellement structurée en fonction de la religion, comprend deux grandes classes ; rien à voir donc avec le système de castes hindou. L'écrivain et cinéaste Michael Tobias les décrit de la manière suivante :

« Dans le jaïnisme, il existe deux types de fidèles : les laïcs, qui prononcent les vœux mineurs (*anu-vrata*) et se doivent de mener une vie de constante modération, et les ascètes, qui prononcent les vœux majeurs (*maha-vrata*) et mènent une vie entièrement centrée autour de la maîtrise de soi. Une telle maîtrise suppose l'absolue limitation des désirs (*iccha-parimana*) et possessions matérielles (*parigraha-parimana*). [...] La transformation de la pensée et du comportement constitue le jaïnisme authentique. Cet homme [^{*}un gardien de temple rencontré par l'auteur] avait effectué la transition manifeste entre vœux mineurs et vœux majeurs. En conséquence, sa journée ordinaire se subdivisait en quatre parties : le matin, il étudiait, puis méditait avant d'aller mendier [^{*}sa nourriture], et, enfin, avant la tombée de la nuit, il étudiait de nouveau⁹⁰. »

Les laïcs sont bien intégrés dans la vie sociale, et l'on compte parmi eux nombre de marchands et d'industriels prospères. Citons encore Tobias :

« Leur argent provient majoritairement d'activités non-violentes saines pour l'environnement : la banque, l'immobilier, le commerce diamantaire^[**91], le prêt sur gage, la technologie informatique, le droit et les appels d'offre, la comptabilité, la médecine, les carrières administratives, l'édition, l'enseignement, l'écologie scientifique, l'esthétique, l'astronomie, la physique et l'ingénierie⁹². »

Évidemment, si certaines professions de cette liste sont par nature non-violentes, d'autres par contre ne peuvent se concevoir que dans le cadre d'une éthique irréprochable.

Quant aux moines, ils sont tenus à l'errance. La plupart portent le vêtement blanc traditionnel, alors que les plus engagés vont entièrement nus, d'où leur nom très poétique de *digambara*, « vêtu de ciel ». Sans cesse, ils vont de village en village, mendiant leur nourriture. Ils ne s'arrêtent que pendant la mousson, comme d'ailleurs nombre d'ascètes indiens. Il est à souligner que les nonnes sont bien représentées

⁸⁹ Wikipedia (français), s.v. "Jaïnisme".

⁹⁰ Tobias, 2022, p. 63.

⁹¹ Citons à ce sujet le temple jaïn d'Anvers en Belgique, le plus grand hors de l'Inde. Il est financé par l'importante communauté jaïn de la ville, active dans le florissant et mondialement reconnu commerce du diamant.

⁹² Tobias, 2022, p. 67.

dans la communauté. Leur statut est en tous points semblable à celui des moines, à la seule différence qu'elles ne peuvent se vêtir de ciel.

Tout cela étant dit, ce qui caractérise plus particulièrement cette religion est certainement la pratique aussi fondamentale que pointilleuse de la non-violence (*ahimsā*) envers tous les êtres, au point de veiller à ne pas nuire au plus petit insecte. Le végétarisme est bien entendu obligatoire, avec la contrainte supplémentaire de ne pas consommer les racines des plantes (ce qui les tuerait). L'*ahimsā* est le premier des cinq vœux majeurs⁹³.

Évidemment, en théorie, rien ne nous interdit de supposer que l'origine de cette non-violence clairement revendiquée puisse remonter à la civilisation harappéenne. Cette dernière semble bien avoir intégré une certaine forme de non-violence dans son modèle de société ; une société que l'on suppose avoir été au moins partiellement théocratique. Le philosophe indien A. Chakravarti (1880-1960) avait même suggéré l'existence d'un véritable « culte de l'*ahimsā* » au centre de la foi harappéenne⁹⁴ ; un idéal que l'on retrouve dans le *Tirukkural*, un vénérable texte sacré en tamoul ancien ; une langue possiblement apparentée au dravidien-harappéen.

« Il est nécessaire de souligner l'idéal fondamental dans le fond original, à savoir l'idéal d'Ahimsa. Cet idéal est exposé dans toutes ses implications, éthiques, sociales et économiques. L'exposition dans tous ces points de vue est fondamentalement différente du traitement trouvé dans l'école védique. Le but de cette traduction [*de Chakravarti] est de souligner ce point de vue et de mettre en évidence le caractère unique et la valeur de l'ancienne culture et la civilisation de la terre tamoule⁹⁵. »

En outre, d'autres éléments de comparaison entre Harappéens et jaïns peuvent être utilement relevés. C'est d'abord le fait que la plupart des communautés jaïns sont aujourd'hui localisées dans le nord de l'Inde, Rajasthan, Gujarat, Uttar Pradesh ; des régions proches de l'aire d'influence harappéenne. Ensuite, on retrouve dans l'organisation de la société jaïn deux caractéristiques sociétales harappéennes : le commerce et la culture urbaine. Comme se plaît à le souligner le spécialiste des religions indiennes Michel Delahoutre,

« [L]a vertu d'ahimsā est en effet incompatible avec le métier d'agriculteur, et la stricte limitation de la propriété en vigueur chez les jaïns a surtout été interprétée

⁹³ Un des plus célèbres adeptes de l'*ahimsā* est sans conteste Gandhi. Quoiqu'il n'ait pas à proprement parler été jaïn, le *Mahātma* (« Grande Âme ») a démontré très concrètement l'efficacité de la non-violence.

⁹⁴ Tukol, 1980, p. 16.

⁹⁵ Manavalan, 2010, p. III. [Ma traduction]

pour les propriétés foncières. Les jaïns ont donc un statut social qui les apparente à celui des vaishya ou commerçants du système hindou des castes⁹⁶. »

Et pour en terminer avec cet aspect de la question, signalons l'hypothèse de la chercheuse indienne Sneh Rani Jain. Cette spécialiste du jaïnisme et pratiquante de cette religion interprète la signification des sceaux harappéens comme des messages jaïns, destinés à guider les êtres humains vers le chemin saint d'un mode de vie détaché, tel que préconisé par la doctrine⁹⁷.

La religion harappéenne devrait-elle dès lors être qualifiée de « proto-jaïn » ? Les données que nous venons de passer en revue pourraient nous inciter à l'envisager. Cela dit, il faut bien avouer que l'argumentation en faveur d'une filiation directe Harappa-jaïnisme peut laisser perplexe. D'abord, même s'il semble que la société harappéenne ait été plutôt pacifique, et même si l'hypothèse de Chakravarti doit être prise en considération, on ne peut avancer avec certitude que l'*ahimsā* ait été un socle de la religion harappéenne, comme c'est le cas dans le jaïnisme. Par parenthèse, et même si l'argument reste plutôt anecdotique, il est intéressant de constater que les Harappéens n'étaient pas – ou pas tous – végétariens. C'est ce que révèle une récente étude portant sur l'analyse des résidus alimentaires contenus dans vingt-huit récipients en céramique de trois établissements chalcolithiques/harappéens (ca. 3300 - 2000 AEC) dans le Gujarat, dont le site harappéen de Shikarpur⁹⁸. Les résultats obtenus montrent la présence de graisses animales dans les récipients, dont des graisses de porcs et d'oiseaux⁹⁹.

Ensuite, et quoique les jaïns revendiquent une très grande ancienneté de leur religion puisque la lignée est traditionnellement qualifiée de « sans commencement »,

Figure 13. Mahāvīra (ca. 599 - ca. 527 AEC), dernier en date des vingt-quatre Tirthāṅkara. Jaspe (?), 1470 EC, Gujarat, Inde. (Musée Royal d'Art & d'Histoire, Bruxelles, photo Jacques Gossart)

⁹⁶ Delahoutre, 1984, p. 826.

⁹⁷ Jain, 2006.

⁹⁸ Ce site, à quelque 4,5 kilomètres au sud de la ville actuelle, s'étend sur 3,4 hectares. Il a été fouillé à partir de 1987. Entre autres artefacts intéressants, on a mis au jour deux sceaux en terre cuite avec inscriptions, et sur l'un d'eux figure une licorne à trois têtes.

⁹⁹ García-Granero *et al.*, 2022.

gardons à l'esprit que la plupart des auteurs jouent la sécurité en attribuant la fondation du jaïnisme au Tīrthaṅkara Mahāvīra, personnage historique, supposé contemporain du Buddha tout aussi historique, soit vers le VI^e siècle AEC. (Il existe bien sûr des différences selon les chapelles, mais elles ne portent que sur quelques dizaines d'années.) D'autres chercheurs, plus audacieux, s'aventurent à remonter jusqu'à Pārśvanātha, vingt-troisième Tīrthaṅkara qui vécut quelque 250 ans avant Mahāvīra, et à qui « l'on attribue une certaine historicité¹⁰⁰ ». Mais au final, et à moins d'adopter la version traditionnelle d'un jaïnisme « sans commencement », nous restons très en-deçà de la période harappéenne.

Que peut-on retenir en conclusion à propos de l'hypothèse jaïn ? Tout d'abord, en l'absence de toute trace intermédiaire bien identifiée, avancer que le mode de vie harappéen – à commencer par la pratique si spécifique de l'*abhiṃsā* – ait pu franchir un tel gouffre temporel peut laisser sceptique, mais ne peut être ignoré. Car, et nous en avons vu des exemples, certaines traditions, surtout orales, peuvent traverser les siècles, et même les millénaires, sans altération majeure. Ainsi, et comme le souligne Mircea Eliade, « [c]ertains types d'ascètes errants remontaient aux temps védiques et postvédiques¹⁰¹. »

Ensuite, certaines pratiques fondamentales telles que l'*abhiṃsā* sont en accord avec les constatations faites en début de chapitre, en l'occurrence la supposée organisation sociale harappéenne. Par contre, un autre élément du culte indusien ne trouve pas d'écho particulier dans le jaïnisme : il n'est fait aucune référence particulière à des pratiques en rapport avec le feu ; lesquelles pratiques renvoient plutôt au védisme.

Pour ce qui est de l'existence de temples, tel celui de la citadelle de Mohenjo-daro (et même si la notion de temple semble à première vue en contradiction avec le statut de moine errant), de tels édifices existent dans le jaïnisme, nous en avons vu un exemple avec le gardien du temple rencontré par Michael Tobias. Celui-ci donne d'ailleurs des détails sur l'agencement d'un bâtiment tout ce qu'il y a de plus réel et solide :

« [...] je trouvai par hasard un temple qui se signalait par des édicules de marbre blanc luisant d'une propreté immaculée. [...] J'aurais pu manger à même le sol du temple, tant ses dalles de marbre blanc étaient impeccablement propres et lustrées. [...] Et il faut reconnaître que la propreté du temple [...] contrastait intégralement avec la saleté malodorante de si nombreux temples non jaïna que j'ai pu découvrir à travers l'Asie¹⁰². »

¹⁰⁰ Eliade, 2016, t. II, p. 87.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰² Tobias, 2022, p. 59-61.

Certes, dans ce cas précis, l'on n'y retrouve pas le plan d'eau harappéen. Mais la propreté des lieux, qui tranche avec le négligé de certains temples hindous, est en accord avec cette vertu de purification, de régénération et de renaissance par l'eau lustrale dont nous avons précédemment constaté un usage universellement répandu. Cela dit, il existe bel et bien des temples associés à l'eau, comme celui de Jal Mandir (ou « temple de l'eau ») de Pawapuri (Bihar, Inde). Célèbre et important lieu de pèlerinage, il marque, selon la tradition, l'emplacement de la crémation de Mahāvīra ; c'est dire son importance. Quant aux personnages harappéens en position de méditation présents sur des sceaux, dont nous allons parler dans un instant, ils peuvent passer pour proto-jâins, non seulement en raison de la position adoptée, mais aussi à cause de la présence d'animaux, représentatifs de la nature et des êtres vivants en général.

Compte tenu de tous ces éléments, et en dépit des réserves qu'il nous faut bien faire, on peut considérer l'hypothèse jâin comme acceptable ; mais il s'agirait plutôt d'une alternative à d'autres pratiques, à l'instar du jâinisme moderne, religion destinée à une élite minoritaire mais influente au sein de la majorité hindoue.

Śiva, le grand *yogin*

Dans la littérature consacrée à la religion harappéenne, on cite souvent des personnages, présents essentiellement sur les sceaux en stéatite, représentés en position assise, jambes croisées, et fréquemment entourés d'animaux, tant sauvages que domes-



tiques. Celui de la figure 14 est assis sur un siège bas. La tête est dotée de trois visages, tout au moins à première vue car elle est plus probablement tétracéphale¹⁰³, à l'instar du *linga* aux quatre visages décrit plus loin. Le personnage 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 ».

Figure 14. *Le maître des animaux.* (DR)

Cette présence d'animaux évoque les pratiques chamaniques, par lesquelles l'opérateur entre en contact avec les éléments de la nature. On peut citer à ce propos la tablette de la figure 15, représentant (scène à droite) un être humain à genoux devant un arbre et tenant un objet en forme de V, peut-être un récipient. Manifestement, il s'agit d'une offrande à un arbre sacré.

¹⁰³ Gonda, 1962, p. 17, note 1.

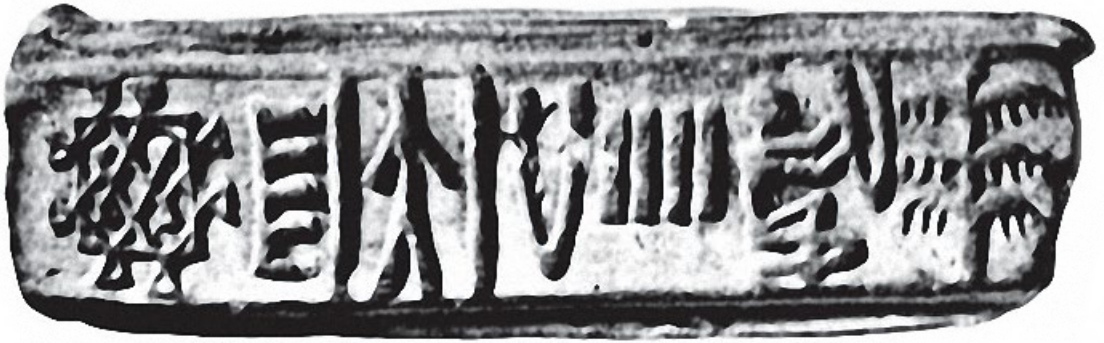


Figure 15. À droite, scène d'offrande à un arbre. (Parpola, 2010, p. 15)

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. Au fil de ses expériences, le chaman pourra bientôt déclarer, comme dans ce texte de la tradition irlandaise :

« 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 irlandaise¹⁰⁴)

Maître des éléments, le chaman commande et la nature s'exécute, ce passage du *Kalevala* finlandais en témoigne :

« Alors, le joyeux Lemmikäinen [^{*105}] [...] éleva la voix, et il dit : “Suspend, ô cascade, 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 Väinämöinen [^{*106}] reprit avec vigueur le gouvernail, et il poussa le navire à travers les écueils [...] [et] lui fit surmonter heureusement tous les obstacles. »

(*Kalevala*, XIV, Le Kantele¹⁰⁷)

À Harappa, cette maîtrise des éléments de la nature se retrouve sur un petit sceau carré de 3,5 cm de côté (figure 16). On y voit un chaman – certains identifient un

¹⁰⁴ Guillot, 1986, p. 67.

¹⁰⁵ Plus généralement : Lemminkäinen, un célèbre héros guerrier de la mythologie finnoise, expert en chants magiques.

¹⁰⁶ Väinämöinen, le « Sage éternel », poète et harpiste aux grands pouvoirs magiques.

¹⁰⁷ Guyot, 1926, p. 186.

personnage féminin, nous y reviendrons – maîtrisant deux tigres en les tenant par le cou. La comparaison avec un sceau-cylindre mésopotamien daté de 2600-2400 AEC et représentant la même scène, peut être avancé comme preuve parmi d'autres, des relations existant entre les deux civilisations. Toutefois, cette notion de maîtrise de la nature, à commencer par celle du monde animal, est plus largement répandue : on trouve ainsi la même figuration en Égypte.



Figure 16. *Chaman(e ?) maîtrisant deux tigres. (Chhatrapati Shivaji Maharaj Vastu Sangrahalaya de Mumbai, domaine public)*

S'il est similaire dans sa posture et sa parure au personnage de la figure 14, celui représenté en figure 17 se distingue par le décor environnant, constitué de poissons et d'étoiles. Or, parmi les quelques signes d'écriture harappéenne identifiés,



on trouve le poisson *mīn*. Par contre, l'étoile ne figure pas au nombre des graphèmes recensés. Mais il faut savoir que *mīn* possède deux significations dans la plupart des langues dravidiennes : « poisson » et « étoile ». Comment dès lors faut-il lire le signe *mīn* 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 divin¹⁰⁸.

Figure 17. (E.J.H. Mackay, 1938, p. 334)

En conséquence, nous pouvons raisonnablement supposer que ce personnage représenté sur les sceaux harappéens est une divinité, qu'il contrôle les éléments de la nature, qu'il adopte une posture spécifique et qu'il porte généralement une coiffe cornue. Cette manière de se tenir, jambes croisées, talons contre talons et buste redressé, fait évidemment penser à la classique posture de méditation des *yogin*, dont le « patron » n'est autre que le dieu Śiva, maître des souffles (*prāṇa*) à l'œuvre dans le *haṭha-yoga* (sur le *yoga*, voir la partie "Annexes" en fin d'article). En outre, la présence fréquente d'animaux suggère qu'il s'agit d'une forme particulière de Śiva, dite

¹⁰⁸ Parpola, 2010, p. 17-18.

paśupati, « maître des troupeaux » et « maître des âmes ». Mais qui est Śiva, et que diable vient-il faire chez les Harappéens ?

Dans l'hindouisme, Śiva est associé à Brahmā et à Viṣṇu pour former une *trimūrti*¹⁰⁹ (« triple forme divine » – de *mūrti*, « forme », « manifestation », représentation matérielle de la présence d'une divinité). Personnage complexe qui, au fil du temps, a engendré d'innombrables mythes, légendes et spéculations philosophiques, 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, coiffée en chignon. Armé du trident des trinités, vêtu d'une peau de tigre symbole de la nature maîtrisée, il porte autour du cou un cobra, représentation de l'énergie spirituelle *kunḍalinī*. (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 yogique *jñānanetra*, l'« œil de sagesse »¹¹⁰. Peut-être 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 toute divinité qui se respecte, il a une monture spécifique, en l'occurrence le taureau blanc Nandin (ou Nandi), ce qui n'est pas anodin pour notre propos, ainsi que nous le verrons. 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 effectue sa danse cosmique. Dans ce dernier cas de figure, un des plus

Figure 18. Śiva Naṭarāja. (Coll. de l'auteur)

¹⁰⁹ À noter qu'il existe d'autres associations de trois divinités dans le monde hindou. Mais il ne faut évidemment pas les confondre avec la « Trinité » chrétienne.

¹¹⁰ Huet, 2016.

connus, il est alors Śiva Naṭarāja (*naṭarāja* : « roi [*rāja*] de la danse »). Entouré d'un cercle de flammes (*prabhāmaṇḍala*), symbole de la succession des cycles cosmiques, il prend appui sur le pied droit, écrasant le nain Mūlayaka, symbole de l'ignorance et des passions humaines. Deux mains tiennent respectivement le tambour (*ḍamaru*) qui est le son primordial rythmant sa danse de création/destruction du monde, et la flamme de la connaissance ; la troisième fait le geste de protection et d'absence de crainte (*abhaya-mudrā*), et la quatrième montre la jambe gauche levée, symbole de libération¹¹¹.

Rappelons-nous qu'en tant que nom de dieu, Śiva est inconnu dans les *Veda* : « śiva » n'est alors qu'un adjectif qualifiant plusieurs divinités, et en particulier le dieu Rudra, 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* iranien 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) »¹¹² :

« J'affronte Indra, j'affronte Saurva, j'affronte le déva Nāṇhaiṭhya
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 Nāṇhaiṭhya [...]. »

(*Avesta*, Vidēvdād 10.9 & 19.43¹¹³)

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 [...] »¹¹⁴.

Śiva serait-il donc un pur produit de la culture des Ārya ? Tout bien pesé, il semble que ce ne soit pas le cas, de nombreux indices permettent de l'avancer. Le premier est la possible identification des méditants présents sur les sceaux harappéens à Śiva, ainsi que nous venons de le constater. Le deuxième est l'existence des dieux Śiva et Murugan aux temps harappéens, existence déjà brièvement évoquée plus haut dans le chapitre traitant de l'existence d'autels du feu. Selon certains indianistes en effet, « la religion du Sangam était originellement l'ancien shivaïsme, qui est resté pré-

¹¹¹ Ces lectures symboliques peuvent varier légèrement suivant les auteurs, spécialement en ce qui concerne l'interprétation des flammes.

¹¹² Varenne, 2002, p. 256.

¹¹³ Lecoq, 2016.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 970, n. 9.

dominant, particulièrement les cultes de Shiva et de Murugan (ou Skanda), fils de Shiva¹¹⁵. » Or, il se fait que la littérature du Sangam correspond à un ensemble des plus anciens textes en tamoul, langue dont nous avons constaté le lien avec le monde harappéen. De surcroît, l'histoire du duo Śiva-Murugan est étroitement liée au feu, élément que nous savons présent dans les pratiques harappéennes depuis la mise au jour d'autels du 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 »).

Autre indice et non des moindres, 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. Notons aussi que le *liṅga* est parfois décoré à son sommet d'une ou quatre têtes de Śiva. Un des rituels les plus courants consiste à oindre le *liṅga* de lait, de beurre clarifié ou de miel ; souvenir sans doute du rituel védique consistant à verser du lait sur le feu du foyer. Inconnu des textes védiques, le *liṅga* serait apparu au début de notre ère, mais il se rattache à une tradition bien plus ancienne, celle des mégalithes dont il s'inspire¹¹⁶.

*Figure 19. Exemple de liṅga dans un petit temple de Pashupatinath, Népal.
(Photo Jacques Gossart)*

On a en effet identifié des versions primitives du *liṅga* remontant aux temps harappéens. L'archéologue Daya Ram Sahni, auteur de fouilles à Harappa en 1924-1925, constatait ainsi que

« [L]es habitants d'Harappa semblent aussi avoir eu l'habitude d'offrir à leurs temples des cônes en terre cuite avec ou sans figures d'animaux.... Je suis enclin à penser qu'un grand cône de pierre sombre [...] ressemblant au Siva-linga des temps modernes qui est apparu dans la tranchée A(i), a dû être utilisé pour le culte¹¹⁷. »

¹¹⁵ Daniélou, 1983, p. 59.

¹¹⁶ Cette filiation mégalithe-*liṅga* apparaît clairement dans la valeur attribuée de nos jours au *liṅga* selon son origine, artificielle ou naturelle (pierre brute, galet ou rocher) ; dans ce dernier cas, il est dit *svayambhu*, « auto-engendré » à l'instar de Brahmā, et est considéré comme davantage sacré.

¹¹⁷ Sahni, 1927, p. 74. [Ma traduction]

Plus tard durant la campagne, il notera encore :

« Un peu plus bas [...] sous la surface, a été trouvé un objet d'intérêt considérable, bien que son but exact ne soit pas encore apparent. C'est un obélisque en pierre [^{**}figure 20] ressemblant au Siva-linga¹¹⁸. »



Figure 20. Liṅga mis au jour lors des fouilles du « grenier » du mont F à Harappa. Grès, H : ca. 28 cm. (Sahni, 1927, pl. XXIV)

On ignore l'origine du *liṅga* en tant que représentation du phallus. En outre, et à contre-courant de la croyance populaire, l'interprétation sexuelle du *liṅga* ne fait pas l'unanimité ; tout au moins peut-on avancer qu'à l'origine, il n'avait pas cette connotation. Ainsi, certains chercheurs estiment-ils qu'il fait entre autres référence à un hymne de l'*Atharvaveda*, dans lequel est célébré un pilier sacrificiel infini, symbole de l'absolu. D'autre part, voici ce que dit le *Liṅgapurāṇa* au sujet des différentes parties qui le composent :

« A la racine est Brahmâ, au centre Viṣṇu, 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 Grande-déesse. Le phallus lui-même est le vrai Dieu. »

(*Liṅgapurāṇa*, 1, 73¹¹⁹)

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 77-78. [Ma traduction]

¹¹⁹ Cité in Daniélou, 1960, p. 355.

Mais voici une autre lecture, bien connue celle-là : il s'agit du *linga* de feu, plus proche peut-être de la signification originelle du *linga*. L'histoire, présente sous différentes formes dans les littératures védique et puranique (*Atharvaveda* et *Līṅgapurāṇa*), 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 (*mahādeva* « grand dieu », épithète de Śiva) 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 *linga* de glace. La légende raconte que le premier pèlerin à l'avoir visitée fut Bhṛgu, grand sage (*ṛṣi*) auteur du *Bhṛgusaṃhitā*, le premier traité d'astrologie. Toujours selon la légende, cet ouvrage aurait été écrit vers 3000 AEC¹²⁰, ce qui ferait remonter le culte de Śiva aux tout premiers temps harappéens. Même s'il ne s'agit que d'une légende – mais les légendes sont souvent autre chose que de simples récits purement imaginaires –, voilà de quoi conforter les chercheurs qui avancent l'existence, à l'époque harappéenne, d'une forme de shivaïsme, déclinaison d'une Tradition primordiale – forcément très ancienne –, axée sur les cultes de la déesse, du phallus et du taureau. En Inde, cette Tradition serait restée « la religion populaire malgré le Védisme imposé par les envahisseurs aryens¹²¹ ». Elle se serait finalement amalgamée au védisme pour, *in fine*, donner naissance à l'hindouisme.

Résumons-nous. Ce que l'on nomme l'hypothèse proto-shivaïte avance qu'une des principales divinités – sinon la principale – vénérée aux temps harappéens est la forme première de Śiva-Paśupati, maître des âmes et des troupeaux. On trouve ce « proto-Śiva » sur des sceaux, représenté en *yogin* assis en position de méditation et

¹²⁰ Melton & Baumann, 2010, p. 85-86.

¹²¹ Gabin, 1995, p. 106.

entouré d'animaux et de signes le désignant comme figure divine. Quoique très en vogue dans les milieux concernés, cette hypothèse n'est toutefois pas acceptée par l'ensemble des indianistes. Ainsi, la posture de prétendu *yogin* méditant 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. Cependant, les personnages dont il est ici question ne sont pas des quidams ordinaires : leur parure est tout à fait particulière et, comme je viens de le rappeler, 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 [*le père de la théorie proto-shivaïte] 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 (*ūrdhva-medhra*), mais ce qui paraît le phallus pourrait n'être, en réalité, que le bout de la ceinture. Une paire de cornes couronnent la tête.”¹²² »

Dans la même veine, John Marshall identifie la célèbre statue du « prêtre-roi » (figure 21) découverte à Mohenjo-daro 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

Figure 21. Cette célèbre statuette, dite « du prêtre-roi », a été mise au jour à Mohenjo-daro en 1927. Stéatite, H : 17,5 cm, détail. (Musée national de Karachi, fac-sim., coll. Ivan Verbeyden, photo Jacques Gossart)

¹²² Eliade, 2015, p. 366.

robe, motif qui est réservé en Sumer aux objets de nature religieuse [...] ¹²³. »

Cette interprétation appelle deux commentaires. D'abord, différentes caractéristiques de cette statuette suggèrent effectivement une influence occidentale : le motif sumérien en forme de trèfle, la barbe et la chevelure à la façon mésopotamienne, le bandeau frontal que l'on retrouve à Mundigak. Mais 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 son temps que des tels yeux mi-clos se retrouvaient sur « de très anciennes figures en argile provenant de Kish et d'Our [^{**}deux cités mésopotamiennes] ¹²⁴ ».

Grande Déesse et grands débats

Nous venons d'évoquer la « Tradition primordiale », axée sur les cultes de la déesse, du phallus et du taureau, sur laquelle se serait appuyé le proto-shivaïsme harappéen. Lorsqu'on aborde ce thème de la Tradition primordiale, on en vient à un moment ou à un autre, et généralement assez rapidement, à faire appel aux travaux de René Guénon ¹²⁵, qui en fait la mère de toutes les traditions authentiques, « point de départ [...] du présent *Manvantara* ¹²⁶ ». Les composantes de cette Tradition – déesse, phallus et buffle-taureau – nous renvoient aux sociétés néolithiques, ainsi qu'aux théories de l'archéologue américaine Marija Gimbutas (1921 - 1994) ¹²⁷. La composante phallique aux temps harappéens est certes fréquemment avancée, mais nous avons vu la fragilité de cette hypothèse. Le taureau par contre est bien présent, lui qui figure parmi les représentations d'animaux, mais faut-il pour autant en conclure à l'existence d'un culte de cet animal ? Certains chercheurs le pensent, s'appuyant entre autres sur la persistance d'un culte du taureau, vénéré par exemple en tant que Basavanna ou Basava dans la province de l'Andhra Pradesh ¹²⁸. Mais les éléments les plus intéressants en faveur de ce culte du taureau sont sans doute, d'une part, la présence de ces cornes qui coiffent les personnages assis en méditation sur les sceaux harappéens

¹²³ Cité in Eliade, 2015, p. 367.

¹²⁴ Mackay, 1936, p. 68.

¹²⁵ Un réflexe qui ne se limite pas à la sphère francophone : Guénon a été traduit dans plus de vingt langues.

¹²⁶ Guénon, 1970, p. 46. Le *manvantara* est une ère cosmique regroupant 71 *mahāyuga*, le *mahāyuga* étant lui-même composé de 4 âges : *kṛtayuga* (durée : 1 728 000 années), *tretāyuga* (1 296 000 années), *dvāparayuga* (864 000 années) et *kaliyuga* (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*.

¹²⁷ Sur ces sujets, voir Gimbutas, 1989/2005.

¹²⁸ Sekhar, 2012, p. 42.

et, d'autre part, le fait que la monture de Śiva – possible descendant du proto-Śiva harappéen – soit un taureau : le taureau Nandin. À l'instar d'un proto-Śiva harappéen, et en quelque sorte en complément de celui-ci, ne pourrait-on dès lors supposer l'existence d'un proto-Nandin ? Finalement, l'existence d'un culte du taureau dans le monde harappéen n'aurait rien de si extraordinaire : l'animal figure en bonne place parmi les animaux les plus vénérés, depuis l'aurignacien paléolithique jusqu'à l'antiquité classique, en passant par la Çatal Höyük anatolienne, l'Ur sumérienne et la Men-néfer (Memphis) égyptienne.

Voilà pour la partie bovine de la question ; laquelle partie, tout en restant une hypothèse, ne devrait pas susciter trop d'objections. Venons-en donc à présent au sujet qui fâche et qui divise : l'existence d'une Grande Déesse ayant régné sur les premières grandes civilisations. Ainsi qu'on peut le constater en parcourant l'immense littérature qui est consacrée à cette Grande Déesse, on s'aperçoit bien vite que les positions sont plutôt radicales : on est pour, ou on est contre. Nous l'avons vu, on trouve certes des représentations féminines dans la vallée de l'Indus dès l'âge du bronze, notamment à Mehrgarh, mais rien ne nous permet d'y voir obligatoirement des déesses. (Cette même remarque est d'ailleurs parfois avancée à propos du dieu-taureau.) En fait, la réalité historique de cette divinité est plus ou moins vivement contestée par un nombre non négligeable de spécialistes, dont l'anthropologue Alain Testart (1945-2013), qui fut l'un des chefs de file du mouvement. Par exemple, selon lui, on ne peut 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 piquant 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, 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 siècle¹²⁹ ». Brillante démonstration certes, mais si on la développe jusque dans ses derniers retranchements, ne pourrait-on, à rebours, imaginer que les Néolithiques, cinéphiles avant l'heure, fréquentaient assidûment les salles obscures ? Cette conclusion absurde illustre bien le danger de comparer des situations en apparence similaires mais en fait complètement différentes, car s'inscrivant dans des contextes culturels très éloignés les uns des autres.

¹²⁹ Testart, 2010, p. 13.

Cela étant, il faut bien admettre que les dieux védiques sont plus nombreux que les déesses et, sauf exceptions (assez mal définies d'ailleurs), ces dernières ne jouent souvent qu'un rôle secondaire. Mais cela ne rend pas nécessairement compte de la réalité de la religion populaire. Les hymnes, qui sont notre unique source de connaissance directe de la religion védique, ne reflètent pas l'ensemble de cette religion. Comme le fait très justement remarquer Mircea Eliade,

« [...] les textes védiques représentent le système religieux d'une élite sacerdotale qui servait une aristocratie militaire ; le reste de la société [...] partageait probablement des idées et des croyances analogues à celles qu'on retrouve, deux mille ans plus tard, dans l'hindouisme¹³⁰. »

Quoique le « partage probable avec des croyances hindouistes » d'Eliade ne soit pas pleinement avéré, il paraît légitime de supposer que la place accordée aux déesses dans l'hindouisme était déjà présente dans la religion populaire védique, car cela va dans le sens de la popularisation croissante des croyances, du védisme élitiste à l'hindouisme pour tous. Ce mécanisme est ainsi défini par la sanskritiste et indianiste Alyette Degrâces :

« Dans son mouvement pour s'inscrire depuis le Pendjab jusqu'à l'Inde entière, l'aryanisation semble faire ressurgir d'anciens liens. On peut se demander si la force avec laquelle la nouvelle structure aryenne s'est fixée n'a pas fait apparaître en retour un cadre antérieur, mystique plus que conquérant¹³¹. »

Nous retiendrons donc pour la suite les deux idées fondamentales exprimées dans ce court passage :

- la résurgence à l'époque védique de croyances préaryennes, autrement dit harappéennes,
- le caractère mystique de ces croyances, davantage conformes à une religion s'appuyant, au moins dans une proportion significative, sur des divinités féminines.

Mais soyons plus précis : de quelles divinités féminines parlons-nous ? La première d'entre elles, une des plus importantes en tout cas, est la parèdre de Śiva. C'est Śakti (Shakti), l'énergie de Śiva qui devient ici un nom propre, et symbolise la puissance de création comme de destruction. Elle est Mahādevī (« Grande Déesse ») et prend, selon les circonstances, différents noms, dont les plus connus sont Pārvatī la montagnarde, Kālī la noire, Durgā l'inaccessible. Sous son nom de Kālī, elle est entre

¹³⁰ Eliade, 2016, t. 1, p. 208.

¹³¹ Degrâces, 1997, p. 893.

autres le pouvoir destructeur du temps et, en tant que Durgā, elle est pourvue de bras multiples tenant des armes, dont le trident shivaïte dont elle use pour terrasser un démon-buffle.

Mais avant d'aller plus loin, il paraît utile de s'interroger sur la place de la femme dans la société harappéenne ; sujet que nous n'avons pas encore eu vraiment l'occasion d'aborder, mais qui prend ici tout son sens. Car on voit mal s'instaurer un culte de la déesse dans une société qui serait farouchement misogyne. Or, il apparaît que, par rapport aux cultures indiennes ultérieures, modelées selon la culture védique, les femmes harappéennes ont peut-être joué un rôle non négligeable – voire plus – dans leur société. On retient ainsi que les figures féminines en terre cuite sont plus nombreuses que celles des hommes dans la plupart des sites. En outre, une analyse récente de l'ADN des sépultures féminines à Harappa indique que les femmes avaient des affinités génétiques – elles étaient donc apparentées – mais que les hommes n'en avaient pas, ce qui témoigne d'une culture matrilocale¹³². Par ailleurs, et même s'il reste anecdotique, on retiendra le témoignage de Xuánzàng (Hiouen-thsang dans la bibliographie, ca. 600-664 EC), moine bouddhiste chinois célèbre pour s'être rendu en Inde afin d'y collecter des textes religieux ; un voyage qu'il consigna dans le *Dà Táng Xīyù Jì* (« Rapport du voyage en Occident à l'époque des Grands Tang »)¹³³. C'est dans cet ouvrage qu'il mentionna l'existence du Strīrājya qui, comme son nom l'indique, est un pays dirigé par des Amazones (*strī* : e.a. « femme » et *rājya* : « royaume »). Selon les chercheurs, ce royaume serait situé dans une vallée himalayenne du nord-ouest de l'Inde, peut-être celle du Sutlej, un affluent de l'Indus. On évoque également l'actuel Bhoutan, sans autre précision. Et pour en terminer avec cette question, mentionnons encore le *Mahābhārata*, dans lequel est mentionnée une région dénommée Taṅgaṇas, où « dominant les femmes ». (*Mahābhārata*, *Vaṇaparva*, ch. 51, v. 25¹³⁴)

Ces quelques éléments relatifs au rôle social de la femme harappéenne nous autorisent à poser un regard un peu différent sur notre *yogin* présumé proto-Śiva. C'est ainsi que Miriam Robbins Dexter, dont j'ai déjà évoqué les travaux dans le chapitre consacré au chamanisme harappéen peut conclure, au terme d'une analyse de l'iconographie disponible, que

« [c]ertaines figures sont barbues et peuvent être ou ne pas être masculines ; ainsi, sur un sceau en stéatite gravé, la figure du « proto-Shiva » est représentée avec des

¹³² a) Dexter, 2025, p. 4-5 ; b) Kenoyer, 1998, p. 133 ; c) McIntosh, 2008, p. 255.

¹³³ Hiouen-thsang, 1857-1858.

¹³⁴ Lāl, 2005.

bracelets, de multiples colliers et une barbe étalée [...]. Les autres sont imberbes et possèdent des muscles pectoraux ou des seins bien développés [...].

Bien que de nombreux chercheurs pensent que les figures yoguiques sont masculines, une « déesse féroce » d'âge historique portant une barbe de tigre [...] apporte la preuve que des figures féminines indiennes, au moins de l'âge historique, peuvent être barbues. [...] l'avvers d'une tablette moulée plan-convexe d'Harappā représente une figure féminine et deux tigres ; ses mains touchent les tigres dans la région du cou [^{*}sur ce thème, voir la figure 16]. [...] Bien que Kenoyer [...] pense que la figure féminine se bat contre les tigres, la scène rappelle les figures de « Maîtresse des animaux » que l'on retrouve dans de nombreuses iconographies anciennes : Grèce (par exemple, la Maîtresse des animaux minoenne de Knossos [...])¹³⁵. »

Dernier élément à souligner à propos de Śiva, le dieu est parfois représenté sous une forme hybride, à la fois masculine (moitié droite) et féminine (moitié gauche). Il est alors Ardhanārīśvara, « la *śhakti* (l'aspect féminin) figurant une partie indivisible de sa nature¹³⁶ » ; une image qui, selon l'interprétation courante, transcende les distinctions de genre au temps des origines. Certains textes mentionnent que ce personnage serait la forme la plus ancienne du dieu. Et pour ajouter encore un indice – certes petit mais assurément non négligeable – en faveur d'un proto-Śiva féminin, retenons ce mythe du sud de l'Inde, terre de traditions dravidiennes comme nous le savons, selon lequel « la Déesse se serait fondue en Shiva pour obliger un dévot, l'ascète Bhringi, à l'inclure dans sa circumambulation rituelle alors que celui-ci l'ignorait¹³⁷ ».

Une Grande Déesse très présente

Il se pourrait donc que ce personnage, figurant le plus souvent sur des sceaux en stéatite en position de *yogin*, ne soit pas le proto-Śiva traditionnellement masculin évoqué, mais une divinité féminine, « une » proto-Śiva. Toutefois, n'existe-t-il pas d'autres pistes à explorer que les seules représentations de *yogin* sur des sceaux ? Des figurations plus explicites, c'est-à-dire incontestablement féminines ? Partons du principe que de telles figurations aient pu exister aux temps harappéens. Et dans ce cas, il est raisonnable de supposer qu'elles ont été récupérées par les successeurs (ou les frères, ou les cousins, selon les chapelles) des Harappéens, à savoir les Ārya. Car, ainsi que nous avons eu maintes occasions de le constater, les influences entre les deux civilisations furent aussi nombreuses que constantes. Mircea Eliade estime d'ailleurs

¹³⁵ Dexter, 2025, p. 8-9.

¹³⁶ Frédéric & Dewnarain, 2018, vol. 2, p. 487.

¹³⁷ Wikipedia (français), s.v. "Ardhanarishvara".

« [qu']il est même possible que l'ancienne société historique indienne doive davantage à Harappa qu'aux envahisseurs qui parlaient le sanskrit¹³⁸. »

Alors, allons à l'essentiel et revenons-en au panthéon védique. Pour autant que nous puissions le savoir, les candidates les plus sérieuses devraient y être recherchées dans l'environnement de Śiva, divinité dont l'ancêtre – quel que soit son sexe – était vénéré par les Harappéens. Or, rappelons-nous ce que nous avons esquissé plus haut : Śiva a pour parèdre la Grande Déesse (*mahādevī*) Śakti, divinité complexe, symbole de puissance de création comme de destruction. Selon les circonstances, elle se décline en différentes déesses qui sont loin d'être de simples figurantes. Au contraire, elles sont sur le devant de la scène et assument des fonctions de première importance, ainsi par exemple et en toute première approche : puissance de procréation et destruction pour Pārvatī, de destruction pour Kālī, guerrière pour Durgā ; mais nous trouvons aussi Umā, symbole de beauté, de connaissance et de paix, Gaurī l'étincelante, Kumārī la « jeune princesse », Chaṇḍikā, mère protectrice mais aussi destructrice, ou encore Chāmuṇḍā et son collier de crânes humains, souvent identifiée à Kālī. Et parmi toutes ces déclinaisons de la Grande Déesse Śakti – dont, il est bon de le souligner, plusieurs ont une origine pré-védique –, nous en distinguerons plus particulièrement deux, pour des raisons qui apparaîtront dans la suite de l'exposé ; elles ont pour nom Gaurī et Kālī.

• GAURĪ

On raconte qu'en raison de la qualité de son ascèse, la déesse Gaurī obtint que son teint prenne la couleur du soleil ; d'où son nom (*gaurī*, « jaune », « blonde », « brillante », etc.). Une des cérémonies consacrées à cette déesse est l'« observance de Gaurī » (*gaurīvrata*), qui se déroule au Gujarat :

« les jeunes filles jeûnent pendant 5 jours avec une diète de lait, de fruit et de céréales, pour obtenir un bon époux ; on y offre de l'orge germée à la Déesse pour implorer la fertilité¹³⁹. »

Il s'agit donc bien d'une déesse de la fertilité, dont le nom désigne également une fillette non nubile ayant atteint l'âge de huit ans (soit une *gaurakī*), l'âge supposé de Pārvatī lors de son mariage avec Śiva.

Les personnages de type Gaurī sont par ailleurs couramment figurés comme « nus tenant leurs jambes dans des positions qui donnent une représentation audacieuse

¹³⁸ Eliade, 2015, p. 368.

¹³⁹ Huet, 2016, s.v. *gaurīvrata*.

de leurs parties génitales¹⁴⁰ » (figure 22). Or, ce type bien particulier de représentation se retrouve dans la vallée de l'Indus, entre autres sous la forme

« [d'u]ne grande sculpture en bois (28 pouces de hauteur) représentant une femme nue, issue de la culture harappéenne, datée d'environ 2400 av. J.-C., [qui] s'accroupit et expose ses organes génitaux¹⁴¹. »

Avec cette représentation de la figure 23, nous sommes manifestement en présence d'une « proto-Gaurī » harappéenne, témoignage sans doute d'un culte de la fertilité.



Figure 22 à gauche. La déesse Lajjā Gaurī. VI^e siècle de notre ère. Origine : Madhya Pradesh, Inde. (Wikimedia commons, Ms Sarah Welch)

Figure 23 à droite. Une figure de type Lajjā-Gaurī, sceau-cylindrique de la vallée de l'Indus. Marbre noir, 2,4 cm x 1,2 cm, période Harappa mature de 2700 à 2300 AEC. Provenance : collection privée de Max Le Martin, acheté aux enchères d'Edgar L. Owen. (Miriam Dexter, 2025, avec l'aimable autorisation de Max Le Martin)

¹⁴⁰ Dexter, 2025, p. 11.

¹⁴¹ *Ibid.*

• KĀLĪ

Les ouvrages de culture générale définissent communément Kālī comme une divinité hindoue, déesse de la mort, du temps et de la destruction, et une des épouses de Śiva. Mais attention : gardons-nous d'associer, comme on le fait hélas trop souvent, la déesse Kālī avec le « *kali* » du *kaliyuga*, cette période cosmique de 432 000 années qui correspond à notre âge sombre actuel (voir *supra*, note 126) ; car Kali est un démon, incarnation du mal.

Le dictionnaire *Petit Robert* précise que Kālī est surtout vénérée au Bengale, et qu'on lui offre des sacrifices sanglants. Quant aux romans et films d'aventure, il leur arrive d'associer la déesse aux Thugs, secte de tueurs-étrangleurs professionnels, naguère combattue par les Anglais, mais dont la nature, voire l'existence, sont aujourd'hui remises en question. (On chuchote dans les couloirs des milieux autorisés que les Anglais auraient légèrement gonflé le phénomène pour d'obscurs motifs inavouables.) Mais cela n'enlève rien à la nature romanesque du sujet, et l'on pourra ainsi lire avec plaisir le roman de Ph. Meadows Taylor, *Confessions d'un Thug* (Paris, Éditions Phébus, 1995) ou accompagner Indiana Jones dans sa visite du *Temple maudit...* à condition de ne pas être trop exigeant en matière de vérité historique (entre autres dans la scène de l'arrachage du cœur par le grand méchant prêtre).

Kālī, dont le nom signifie « la Noire », est souvent représentée comme une combattante effrayante à la peau noire ou bleue, nue – vêtue d'espace disent les textes –, la langue pendante et arborant un collier de têtes coupées ainsi qu'une jupe de bras tout aussi coupés. Mais il s'agit là de la forme la plus effrayante de la déesse, d'autres figurations offrent un caractère plus apaisé, la déesse devenant protectrice de ses dévots. Comme de nombreuses divinités hindoues, Kālī possède un nombre variable de bras : quatre, huit, dix, douze ou même dix-huit. Chaque bras tient généralement un objet : épée, dague, trident, coupe, tambour, disque-cakra, bouton de lotus, fouet, nœud coulant, cloche, bouclier. Dans une figuration courante, on la voit danser en piétinant un homme couché, que l'on identifie – bien à tort nous le verrons – à Śiva.

Historiquement parlant, Kālī est d'origine tribale, et son caractère anaryen – et donc antérieur à la période védique – est souligné par le grand indianiste Louis Renou¹⁴². D'abord démons, elle aurait ensuite été déifiée comme flamme du feu sacrificiel – nous avons vu qu'elle était l'une des sept langues de feu d'Agni. D'un point de vue traditionnel, il existe plusieurs versions expliquant sa naissance. L'une des histoires les plus célèbres raconte que la déesse Durgā en vint à se battre avec le démon buffle Mahīṣāsura. Mais dans la chaleur du combat, la guerrière devint si enragée

¹⁴² Cité in Casal, 1969, p. 208.

que sa colère jaillit de son front sous la forme de Kālī. Une fois née, la déesse noire se déchaîna au point d'attaquer tous les malfaiteurs qui avaient le malheur de la rencontrer ; et plus personne ne parvenait à la calmer. On fit alors appel à Śiva, qui arrêta le déchaînement destructeur de Kālī en s'allongeant devant elle et se laissant piétiner. Lorsque la déesse réalisa qu'elle foulait aux pieds, elle se calma enfin et tira la langue, marque d'extase pour les uns, signe de honte pour les autres, les avis divergent là-dessus, nous allons y revenir. Cela dit, et comme bien souvent en Inde, il existe d'autres histoires faisant intervenir Kālī la combattante. Ainsi, et pour ne citer qu'un exemple, une autre histoire la décrit comme assistant Durgā dans son combat contre le démon Raktabīja. Durant l'affrontement, elle prit soin de recueillir le sang de son adversaire sur sa langue car chaque goutte tombée sur le sol aurait donné naissance à un nouveau démon.

Figure 24. La déesse Kālī piétinant Śiva. (Festival de Calcuta, Inde, www.pexels.com, libre de droits)

Cela dit, les images terrifiantes de la déesse, qui ont fait sa réputation auprès du grand public, n'en sont qu'un volet de l'expression exotérique. Car la réalité de Kālī est évidemment tout autre. Ainsi, dans les sectes tantriques¹⁴³ en particulier, elle est la première des dix « Grandes sagesse » (*Mahāvidyā*), lesquelles sont les dix aspects du cycle du temps, un résumé de tous les stades de l'existence, de tout ce qui peut être connu. Elles représentent les énergies de l'univers. Dans ce contexte, Kālī est la puissance du temps qui désintègre tout. Mais ainsi que nous l'apprend l'indianiste Alain Daniélou (1907-1994),

« [d]ans la hiérarchie de la manifestation, Kālī apparaît comme l'aspect le plus abstrait, le plus haut, du divin. Dans un monde où la joie est liée à l'attachement, elle représente un stade au-delà des attachements et nous apparaît donc comme terrible. [...] Mais au-delà des formes, au-delà de la mort, au-delà de l'existence, existe un stade suprême qui est la joie totale. Kālī n'est terrible que relativement du point de vue de l'existence et des plaisirs du monde¹⁴⁴. »

¹⁴³ Au sein de l'hindouisme, le tantrisme met l'accent sur la réalisation personnelle, et met au premier plan le culte des divinités féminines.

¹⁴⁴ Daniélou, 1960, p. 417.

Comme nous l'a appris le dictionnaire, la déesse a compté et compte toujours de nombreux dévots, principalement au Bengale, mais aussi ailleurs, et pas seulement en Inde. Et parmi ces dévots, on peut citer le maître spirituel Rāmakṛṣṇa (Rāmakrishna, 1836-1886), mystique et hénouthéiste (il fera plus que s'intéresser à l'islam et au christianisme), prêtre au service de la déesse et qualifié de « fou de Dieu ». Autre figure marquante, le poète du XVIII^e siècle Ramprasad Sen, fin connaisseur de tout ce qui touche à la déesse, est l'auteur de trois cents chants mystiques dédiés à Kālī. Il y porte un autre regard sur la célèbre scène de Kālī piétinant Śiva :

« Ce n'est pas Shiva aux pieds de la mère.
Seuls les menteurs disent cela.
Les anciens ont écrit clairement que tout en tuant les démons,
elle sauve les dieux de leur mauvaise condition.
Ma [*c.-à-d. Mère] marche sur un démon tombé au sol.
Au contact de ses pieds le démon se change en homme ;
soudain, il devient Shiva sur le champ de bataille¹⁴⁵. »

Cette interprétation donne évidemment un tout autre sens à la scène ; et je dirai même qu'elle lui donne bien davantage de sens que la naïve interprétation courante. L'action de piétiner le mal sous quelque forme que ce soit se retrouve d'ailleurs dans une autre représentation célèbre, celle de Śiva Natarāja (voir *supra* "Śiva, le grand *yogin*") écrasant sous son pied un nain symbole de l'ignorance et des passions humaines. De même, il est utile de poser un regard critique sur le fait de tirer la langue comme le fait Kālī. Dans la vision la plus populaire – trop souvent relayée par nombre d'ouvrages « sérieux » –, la déesse tire la langue parce qu'elle a honte d'avoir marché sur son époux. Or, si le fait de tirer la langue peut à la rigueur être signe d'embarras dans certaines contrées, cette interprétation est tout à fait anecdotique, et le tirage de langue a bien d'autres significations. Ainsi, et pour ne prendre qu'un exemple, cette langue largement tirée correspond à un *āsana* de certaines pratiques yogiques (*kunḍalinī śakti* du tantrisme). En outre, rappelons une nouvelle fois que Kālī fut, dans le contexte védique, une des sept langues de feu d'Agni, expression locale d'une vision très répandue dans le monde, selon laquelle

« [l]a langue est considérée comme une flamme. Elle en possède la forme et la mobilité. Elle détruit ou elle purifie. En tant qu'instrument de la parole, elle crée ou anéantit, son pouvoir est sans limite¹⁴⁶. »

¹⁴⁵ Cité in Azema, 2025.

¹⁴⁶ Chevalier & Gheerbrant, 1982, p. 561.

Témoignage parmi d'autres, la Bible le proclame :

« Mort et vie sont au pouvoir de la langue,
ceux qui la chérissent mangeront de son fruit. »
(Pr, 18.21¹⁴⁷)

Vraiment, s'il est une chose à retenir de cette brève présentation de la déesse, c'est que la véritable Kālī n'a pas grand-chose à voir avec la naïve image présentée dans le folklore, et qu'elle figure en bonne place parmi les divinités les plus importantes du panthéon, en particulier dans le tantrisme.

Danseuse, nymphe ou déesse ?

La question est maintenant de déterminer s'il existe, dans la tradition de l'Indus, une déesse qui puisse être l'ancêtre de Kālī ; la proto-Kālī harappéenne. Et pour ce faire, nous allons nous pencher sur une représentation féminine harappéenne aussi célèbre qu'atypique. Il s'agit d'une statuette en bronze, mise au jour en 1926 dans une petite maison de la ville basse de Mohenjo-daro par l'archéologue anglais Ernest Mackay (1880-1943), et représentant une jeune femme aux traits australoïdes, généralement qualifiée de « danseuse ». Elle est nue, a les cheveux longs coiffés en gros chignon, porte de nombreux bracelets et un collier. Dans la main gauche, elle tient un objet mal identifié : peut-être un tambour, un bol, une lampe à mèche, un bourgeon de lotus, ou autre chose encore (figure 25).

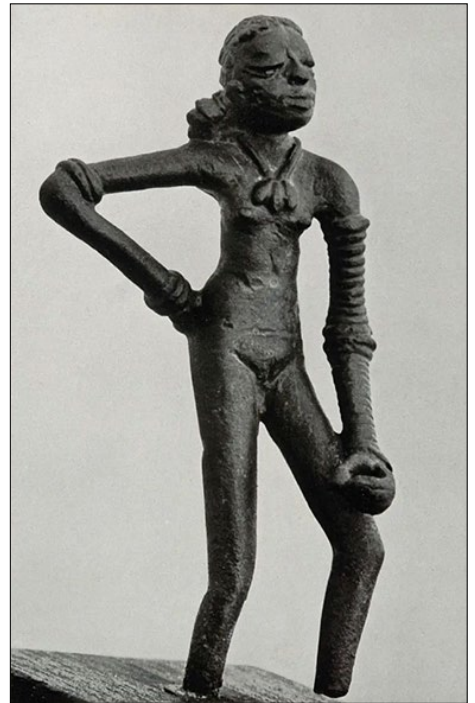


Figure 25. La « danseuse » de Mohenjo-daro. Bronze à la cire perdue,
H : 10,5 cm. (National Museum New Delhi, domaine public)

Cette « danseuse » n'est pas unique : outre une statuette dans une posture plus statique exhumée également à Mohenjo-daro (figure 26), on en retrouve la silhouette gravée sur un fragment de poterie mis au jour à Bhirrana (figure 27), site harappéen localisé sur la rive gauche de la Ghaggar-Hakra, cette rivière couramment identifiée à la Sarasvatī védique. Précisons-le dès à présent : quoique différents, les trois portraits

¹⁴⁷ La Bible de Jérusalem, 2006.

ont un « air de famille » qui laisse peu de place au doute (et pour une fois, tout le monde est d'accord).



Figure 26. Une autre représentation de la jeune fille de Mohenjo-daro de la figure 25, mais dans une pose plus statique. Bronze, H : 13,2 cm. (Karachi Museum, Pakistan)

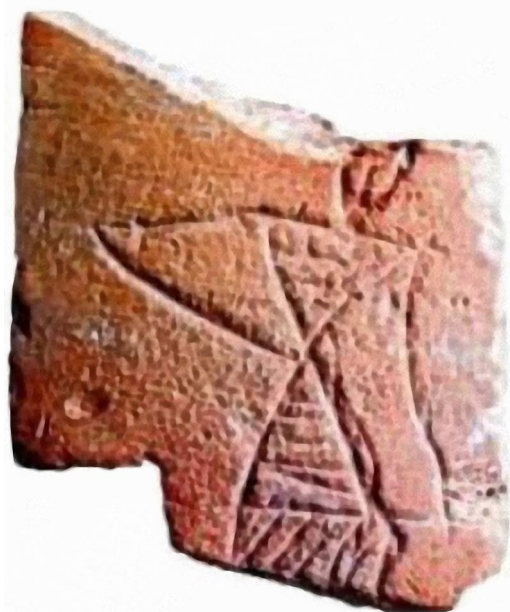


Figure 27. La « danseuse » trouvée à Bhirrana, gravée sur un tesson de poterie rouge. (Srinivasan Kalyanaraman)

Au sujet de la jeune fille de la figure 25, il est intéressant de lire l'avis de Mortimer Wheeler sur ce qu'il considèrerait comme sa statuette préférée :

« Voici son petit visage de style baluchi avec des lèvres qui boudent et un regard insolent. Elle a environ quinze ans, je pense, pas plus, mais elle est là avec ses bracelets jusqu'en haut des bras et rien d'autre. Voilà une fille parfaite, parfaitement sûre d'elle-même et du monde. Il n'y a rien comme elle, je crois, dans tout l'art ancien¹⁴⁸. »

Il est clair que cette demoiselle n'est pas une banale jeune fille, et le témoignage de Wheeler est éloquent. Mais de qui s'agit-il ? La grande majorité de ceux qui ont étudié ces représentations s'accordent sur le fait que nous nous trouvons en présence de séduisantes *apsara*, des nymphes d'une grande beauté. Présentes dans l'hindouisme, mais aussi dans le bouddhisme, elles sont nées du barattage de la mer de

¹⁴⁸ Cité in Mahadevan, 2011, p. 19. [Ma traduction]

lait¹⁴⁹. Cela dit, au fil du temps, elles se sont en quelque sorte expatriées, conquérant une vaste partie de l'Asie : on les retrouve ainsi dans toute la péninsule indochinoise et jusqu'en Indonésie. Dans les légendes, on les voit très souvent s'amuser à troubler sages et ascètes en les faisant « répandre leur semence ». Comme leur nom l'indique (de *apsu*, « dans les eaux »), elles sont associées à l'eau, et déjà dans le *Rgveda* :

« Le roi, engendrant la parole, jaillissant, vient apporter les eaux aux vaches. Le favorable, purifié par le corps des dieux, saisit les impuretés, s'approche, étant préparé.

Ô Soma, tu as été trait par les hommes, alentour. Vu par les hommes, tu conduis la vague de la sagesse dans les coupes. Car ces nombreux flots sont pour toi, pour faire venir mille chevaux bais, ensemble, dans la coupe.

Les Apsaras, allant à l'océan, assises, sagement au milieu, ont coulé vers Soma.

Elles le stimulent. Elles demandent au purifié, favorable, l'union à la grande maison [*le *brahman*, l'Absolu], indemnes. »

(*Rgveda*, 9.78.1-3¹⁵⁰)

Ici assimilées aux rivières « allant à l'océan », elles « appartiennent à la mer » dans une autre version :

« Les Apsaras appartenant à la mer, assises à l'intérieur, ont ruisselé vers Soma de pensée inspirée. »

(*Rgveda*, IX.78.3¹⁵¹)

Il semble donc bien que, dès les temps védiques, les *apsara* soient liées aux eaux, qu'il s'agisse des rivières ou des océans. Mais pour ne rien glisser sous le tapis, je dois préciser toutefois que le terme sanskrit *samudra* (« océan ») peut avoir plusieurs significations. C'est la raison pour laquelle Alexandre Langlois préféra, en son temps, ne pas le traduire.

Figure 28. Une des « demoiselle de Sigiriya », apsara peinte sur paroi rocheuse. Forteresse de Sigiriya, Sri Lanka. (Photo Bernard Gagnon)

¹⁴⁹ Épisode mythologique fameux qui raconte (je résume !) comment les divinités unirent leurs forces pour extraire l'*amṛta*, le nectar d'immortalité, en faisant tourner vivement une montagne dans la mer de lait cosmique.

¹⁵⁰ Le Bévillon, 2024.

¹⁵¹ Jamison & Brereton, 2014. [Ma traduction]

« Les Apsaras qui siègent dans le Samoudra assistent le sage Soma, et précipitent ses flots. Elles lancent ce (dieu) qui doit conquérir le ciel ; elles honorent ce maître pur et invincible. »

(*Rgveda*, 7.3.3.3¹⁵²)

Langlois précisait d'ailleurs en note que « [l]es Apsaras sont les ondes personnifiées ; et ce sont ici les ondes qui reposent dans le vase des libations, appelé Samoudra. Le commentaire croit qu'il est ici question de l'Air et de ses nymphes¹⁵³. » Mais bref, l'un dans l'autre, nonobstant les hésitations d'Alexandre Langlois et sur la base des travaux les plus récents, on peut considérer avec une certaine sérénité que les *apsara* possèdent, dès l'époque du *Rgveda*, la nature de nymphes des eaux. En outre, certains chercheurs avancent qu'elles ne sont pas d'origine aryenne, mais bien harappéenne, leur présence dans le *Rgveda* étant le résultat d'un emprunt. C'est à cette conclusion qu'arrive Iravatham Mahadevan, spécialiste internationalement reconnu en matière d'écriture harappéenne. Dans une étude centrée sur le signe FISH (voir figure 29), Mahadevan constate en effet que

« les signes fish sont des idéogrammes représentant les nymphes d'eau dont les activités étaient centrées autour du Grand Bain. La nymphe d'eau de l'Indus correspond étroitement à l'hiérodoule mésopotamien [...] et aux *apsara* et *gandharva* [^{*}époux des *apsara*] mentionnés dans le RV et plus tard dans la littérature sanskrite.

[...]

Les deux célèbres figurines de danseuses de bronze trouvées à Mohenjodaro peuvent être identifiées comme des représentations réalistes de nymphes d'eau¹⁵⁴.

[...]

Figure 29. Tableau des signes harappéens. Les signes FISH et apparentés se trouvent en lignes 4 et 5, soulignés en vert. (DR)

¹⁵² Langlois, 1984.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 489, col. dte, note 1.

¹⁵⁴ Mahadevan, 2011, p. 23. [Ma traduction]

Et il conclut :

« Les légendes des apsara célestes et de leur badinage avec les êtres humains, que l'on rencontre déjà dans le RV et de plus en plus dans la littérature ultérieure, peuvent être interprétées comme la survivance et la réémergence progressive des cultes pré-aryens et non-aryens de la Déesse Mère et de ses divinités associées¹⁵⁵. »

L'existence de nymphes des eaux harappéennes, connues plus tard sous le nom d'*apsara*, étant, sinon définitivement prouvée, du moins plausible, reste une question fondamentale à laquelle nous devons à présent tenter de trouver réponse, à savoir : la « danseuse » de Mohenjo-daro est-elle une *apsara* ? Et est-elle en train de danser ? À vrai dire, et nonobstant le fait qu'il semble y avoir généralement consensus à ce propos, rien en fin de compte, ne permet de valider cette interprétation. Plutôt qu'une *apsara* dansante, l'archéologue américain Jonathan Mark Kenoyer en arrive d'ailleurs à la conclusion que

« parce que ces figurines en bronze ne sont pas des copies de figurines en terre cuite, elles peuvent avoir été faites pour une communauté ethnique spécifique ou peut-être utilisées dans des rituels spéciaux qui nécessitaient des statues votives en bronze¹⁵⁶. »

Pour Kenoyer, les deux statuettes en bronze exhumées à Mohenjo-daro représentent probablement une femme portant une offrande¹⁵⁷. Mais le fait d'avoir, pour l'instant, exhumé trois exemplaires de ce qui semble bien être une même jeune femme, laisse supposer l'existence d'autres artefacts encore à mettre au jour, et donc d'un thème récurrent, témoignant de l'importance du personnage ; importance encore soulignée par ce type de figuration féminine, tout à fait particulier ainsi que Mortimer Wheeler l'avait en son temps souligné, constatant qu'il n'y avait « rien comme elle [...] dans tout l'art ancien » (voir *supra*). Et qu'est-il de plus important dans ces sociétés antiques qu'une divinité ? Dès lors, plutôt qu'une nymphe des eaux ou une simple personne dévote, j'avance que cette jeune femme est une déesse, dansante dans une de ses représentations, et qu'il doit s'agir de Kālī ; ou pour rester dans la terminologie en usage, une proto-Kālī. En effet, dans sa représentation dynamique de la figure 25, on peut retenir les éléments suivants :

- Comme Kālī, elle est noire (l'argument n'est toutefois pas pleinement pertinent, le bronze pouvant virer au noir avec le temps).
- Elle est nue.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ Kenoyer, 1998, p. 135. [Ma traduction]

¹⁵⁷ Kenoyer, 2003, p. 391.

- Elle tient dans sa main gauche un objet indéfini.
- Elle lève la jambe gauche, ce qui ne se réduit pas obligatoirement au seul pas de danse. En fait, l'interprétation qui vient le plus naturellement à l'esprit est qu'elle lève la jambe pour poser le pied – aujourd'hui disparu – sur quelque chose... ou quelqu'un.
- L'air parfaitement sûre d'elle-même constaté par Mortimer Wheeler peut, certes, être interprété comme une manifestation d'arrogance mais aussi, tout simplement, comme un signe de satisfaction d'avoir fait ce qu'il fallait ou, dit autrement, du devoir accompli.

Sur la base de ces éléments, on peut donc voir la statuette dansante de Mohenjodaro comme une première version de la déesse Kālī ; une proto-Kālī harappéenne dont nous ignorons évidemment pour l'instant le nom que lui donnaient ses adorateurs. De même, il ne nous est pas possible de déterminer si elle est la seule et unique Grande Déesse ou s'il s'agit d'une émanation parmi d'autres d'une « proto-Śakti », comme c'est le cas dans le shivaïsme.

Dans l'essai d'interprétation que je propose, la déesse, nue, parée de bijoux et l'air triomphant, lève la jambe pour poser le pied sur un être malfaisant comme le fait Śiva, et comme le fait Kālī dans la version de Ramprasad Sen. Quant à l'objet qu'elle tient en main, on peut imaginer qu'il s'agit d'un tambour, instrument qui, dans le contexte métaphysique indien, est associé à l'émission du son primordial et au rythme de l'univers, l'exemple le plus connu étant le tambour *ḍamaru* (ou *ḍamarin*) de Śiva-Naṭarāja (figure 18) ; c'est le Śiva dansant au rythme du *ḍamaru* et posant le pied sur le nain Mūlayaka, symbole des passions humaines et de l'attachement au monde phénoménal.



Figure 30. Dans cette représentation de Viṣṇu, le dieu pose la main gauche sur la hanche, effectuant kaṭihasta. (Temple Vittala de Hampi, Karnataka, photo Yashi Wong)

Dernier élément à retenir et commun aux trois représentations (figures 25, 26 et 27) : la main à la hanche. Il s'agit d'une posture adoptée dans la danse classique, dénommée *kaṭihasta* ; *hasta* est le terme spécifique des gestes codifiés (*mudrā*)

dans la danse et le théâtre, et *kaṭi* est la hanche. (On trouve aussi – entre autres – *kaṭyavalambita*, *kaṭiga*, ou encore *kaṭyālabana*). Le geste de la main à la hanche est l'un des vingt-quatre gestes traditionnels avec une seule main.

Mais s'il s'agit bien d'une des figures de la danse classique, cela n'implique évidemment pas que ce ne soit là qu'une simple posture sans signification digne de quelque commentaire, ce que semblent suggérer certains érudits contemporains, qui s'abstiennent de pousser l'analyse plus loin que la simple mention du geste. Il existe certes des danses pures, appelées *nṛttahasta*, qui sont sans signification particulière, sinon l'évocation par le danseur-acteur de sentiments et émotions, mais *kaṭihasta* ne figure pas dans la liste des trente *nṛttahasta* répertoriés¹⁵⁸. Selon Margaret Stuley, ce geste serait simplement une expression d'aise et de relaxation¹⁵⁹, mais selon plusieurs témoignages, dont celui recueilli auprès de danseurs classiques de Varanasi (figure 31), *kaṭihasta* serait à l'origine un signe de protection, assurant qu'en cas d'inondation, le niveau de l'eau ne monterait pas plus haut que la hanche. À défaut d'être indubitablement prouvée, l'explication mérite d'être retenue si l'on garde à l'esprit



Figure 31. *Kaṭihasta* exécuté lors d'une danse classique. Varanasi, déc. 2018.
(Photo Jacques Gossart)

¹⁵⁸ Liste descriptive in Mahodaya, 2019, p. 58-71.

¹⁵⁹ Stutley, 1985.

que les Harappéens eurent régulièrement à subir les caprices des cours d'eau de leur pays (l'Indus et la Sarasvatī – aujourd'hui disparue –, pour ne citer que ceux-là), et l'utilité d'une telle protection paraît évidente.

Ajoutons pour terminer un dernier élément, un dernier petit indice qui nous ramène une fois de plus à la civilisation harappéenne. En effet, en kannada – l'une des quatre langues dravidiennes principales¹⁶⁰ – on trouve le terme *kati*, dont une des significations est

« la partie du corps humain sous les côtes et au-dessus des hanches, usu. de circonférence plus petite que celles-ci ; la partie centrale plus étroite de la silhouette humaine normale ; la taille¹⁶¹ ».

Autres dieux, autres cultes

À l'examen des diverses hypothèses exposées ci-avant, et quelle que soit l'option choisie, on pourrait croire que le quotidien religieux des Harappéens était relativement simple et homogène. Il n'en est rien évidemment : tout comme aujourd'hui en Inde, et comme partout et de tous temps, chaque village, chaque individu même, se choisissait des divinités plus familières, plus accessibles, plus aptes aussi à intervenir face aux petits tracassés de l'existence. (Même au sein du monothéisme chrétien, il paraît souvent plus efficace, quand on a égaré ses clés, d'appeler saint Antoine à la rescousse plutôt que Dieu le Père.) On peut se faire une bonne idée de ce qu'étaient ces pratiques locales en constatant que la religion populaire indienne est particulièrement conservatrice. Et pour autant que l'on puisse en juger, la vie dans les villages indiens n'avait, jusqu'à très récemment, pas beaucoup changé depuis des siècles et sans doute même depuis les temps harappéens. Dans le cadre de la vaste synthèse entreprise ci-dessus, il n'est pas vraiment utile d'entrer dans le détail de tous ces cultes locaux ; il nous suffit de savoir qu'ils existaient. Pour illustrer mon propos, je me limiterai donc à deux exemples.

Le premier se réfère à des observations consignées à la fin du XIX^e siècle, à une époque où les influences modernes n'avaient pas encore touché les campagnes indiennes. Elles rapportent que chaque village avait sa propre mère gardienne, appelée Mātā ou Ambā, protectrice des influences néfastes et démoniaques, affable déclinaison de la Grande Déesse. Quoiqu'on y trouvât généralement aussi une divinité masculine, la mère était l'objet privilégié de l'adoration¹⁶².

¹⁶⁰ Rappelons que, selon l'hypothèse la mieux étayée, les Harappéens parlaient une langue dravidienne, dont descendent, entre autres, le kannada et le tamoul actuels.

¹⁶¹ Wisdom Library, s.d. [Ma traduction]

¹⁶² Monier-Williams, 1891, p. 222.

J'ai choisi mon deuxième exemple en raison de sa persistance au fil des millénaires puisqu'on le retrouve aujourd'hui dans une cinquantaine de villages du sud du Gujarat¹⁶³. Il s'agit du culte du crocodile, attesté par l'image de cet animal sur des tablettes et des sceaux harappéens. En particulier, un tesson mis au jour à Amri montre deux crocodiles dépourvus de pattes arrière. Cette représentation trouve son explication dans le culte du crocodile rendu dans les tribus du Gujarat :

« [À la place des pattes arrière], une barre en saillie sous un angle de 90° de la partie arrière du corps [du crocodile] le relie à la bordure de l'image. [...] [Dans les tribus du Gujarat], [q]uatre ou huit représentations de crocodiles, normalement un couple, sont faites de bois et installées sur des poteaux en bois. La cérémonie d'installation célèbre leur mariage, et les images sont adorées en les enduisant de pâte de vermillon rouge et avec des offrandes de poulet ou de chèvres et de lait ou d'alcool, consommés par la suite par les participants. [...] Ce culte du crocodile est à la fois communautaire et individuel¹⁶⁴. »

Très classiquement, les prières associées concernent les différents aspects de la vie quotidienne : abondance de lait et de veaux, bonnes récoltes, aide contre la maladie et la sorcellerie, etc.

À la rencontre du ciel

Après cet aperçu de ce que pouvaient être les cultes locaux harappéens, passons à présent à un sujet d'ordre plus général : les connaissances et croyances en matière d'uranologie, terme que le dictionnaire *Robert* définit comme « Traité du ciel, d'astronomie »¹⁶⁵. Mais si j'ai choisi ce terme (qualifié dans les dictionnaires de « vieilli ») plutôt que le classique « astronomie », c'est parce que « uranologie » suppose une dimension supplémentaire, comme l'explique le chercheur Jean-Claude Mahieu,

« [...] nous nous exprimons actuellement dans le sens d'une dissociation antithétique entre esprit et matière, mais [...] il n'en était rien à l'époque où nous voulons nous replacer [^{**}à savoir la Chine antique], car l'interpénétration entre macrocosme et microcosme était entière, et l'univers était Un. Cette science de l'unité, c'est-à-dire de l'harmonisation des résonances universelles, peut recevoir a posteriori le nom d'uranologie¹⁶⁶. »

À la base (et la démarche n'a rien d'exceptionnel), il y a la nécessité de fixer dans le temps les opérations agricoles saisonnières, ainsi que l'obligation de prévoir les

¹⁶³ Fischer & Shah, 1971.

¹⁶⁴ Parpola, 2012, p. 7. [Ma traduction]

¹⁶⁵ *Le Robert*, 1974.

¹⁶⁶ Mahieu, 1984, p. 4.

phénomènes naturels tels les inondations, fréquentes dans la vallée de l'Indus. L'attention du clergé s'est donc naturellement tournée vers les phénomènes célestes, à commencer par la course du soleil.

L'astronomie indienne a longtemps été considérée comme subordonnée aux connaissances de sa voisine mésopotamienne. Aujourd'hui par contre, on admet que les Indiens ont développé leur propre astronomie, au départ de leurs propres observations¹⁶⁷. Fort bien, mais à partir de quand ? Si l'on s'en tient aux témoignages écrits, les plus anciennes allusions uranologiques clairement exposées se trouvent dans la littérature védique, et plus précisément dans le *Rgveda* :

« Certes Varuna a préparé un large chemin pour le voyage du Soleil ; il a préparé une étape contre l'incompréhension, en vérité, il chasse l'affliction de la conscience.

Ô Roi, tes remèdes sont nombreux, cent, mille, que tes bonnes intentions soient profondes ; repousse loin de nous la souffrance, que cesse l'esprit du mal, libère-nous.

Où vont le jour les étoiles disposées au-dessus de nous que nous voyons la nuit ? Les règles de Varuna sont sans entraves, comme la lune qui brille la nuit. »

(*Rgveda*, 1.24.8-10¹⁶⁸)

De même, on trouve dans le *Rgveda* le concept d'une année de 360 jours :

« Formée de douze rayons [*les 12 mois], non cachée, la roue originelle [*= l'année] fait le tour du Ciel, suivant l'ordre. Ici se tenaient, par paires, sept cent vingt cordes [*= 720 jours et nuits]. »

(*Rgveda*, 1.164.11¹⁶⁹)

Toutefois, l'analyse des sépultures de la culture néolithique chinoise de Yangshao suggère que les débuts de l'astronomie chinoise remontent à la fin du quatrième millénaire AEC¹⁷⁰. Et comme le souligne l'indianiste Asko Parpola, les nombreuses et significatives similarités entre les astronomies chinoises et indiennes permettent de conclure dans les deux cas à un développement local et parallèle plutôt qu'à un apport externe. Les fondateurs de l'uranologie indienne seraient donc bien les Harappéens. Comme le précise Parpola,

« [L]es Harappéens de la phase mature disposaient probablement d'observatoires astronomiques tout comme leurs contemporains chinois. Ils construisaient des piédestaux en roche, bien stables, probablement pour l'utilisation du gnomon [...].

¹⁶⁷ Nazé, 2009, p. 91.

¹⁶⁸ Le Bévillon, 2024.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ Pour en savoir plus sur la culture chinoise de Yangshao, voir e.a. Gossart, 2014, p. 114-117.

Vers 2400 av. J.-C., les astronomes de l'Indus convertirent le calendrier solaire, alors en usage, en calendrier lunaire, et déterminèrent de la sorte la position stellaire du soleil à partir de la conjonction de la pleine lune avec l'astérisme en opposition. Les oppositions stellaires furent établies à l'aide des étoiles circumpolaires, ce qui supposa une importance idéologique : Ursa Major (la Grande Ourse) devint les Sept Sages tandis que l'étoile polaire fixe (alpha Draconis) symbolisa le souverain. Les astronomes harappéens ajustèrent également leur calendrier à la précession en faisant des Pléiades la constellation de l'année nouvelle. Les noms dravidiens des étoiles, astérismes et planètes préservés dans les textes en vieux tamoul peuvent se lire dans l'alphabet logo-syllabique indusien où le terme dravidien très courant pour désigner une étoile, *mīn*, est exprimé par l'image de son homonyme *mīn*, qui signifie « poisson »¹⁷¹. »

C'est donc plus que probablement dans la vallée de l'Indus que l'uranologie indienne est née et s'est développée, devenant une partie importante de la religion harappéenne.

Quelques mots, quelques souhaits

Rêvons un peu : l'écriture de l'Indus a enfin trouvé son Champollion, l'on peut donc maintenant lire couramment l'harappéen. Et, heureuse circonstance, on vient de découvrir, dans les ruines d'une maison cossue de Mohenjo-daro, un document qui met fin à toute controverse relative à la religion des Harappéens. On y apprend en effet que l'occupante de la maison, grande prêtresse du temple de la Colline, s'est « *levée avant l'aube pour présider aux cérémonies en l'honneur de la Grande Déesse Kālīkā, l'Unique, la Puissante, la Compatissante, la Maîtresse du Temps, vénérée dans toutes les cités et les villages du pays de Meluhha* ».

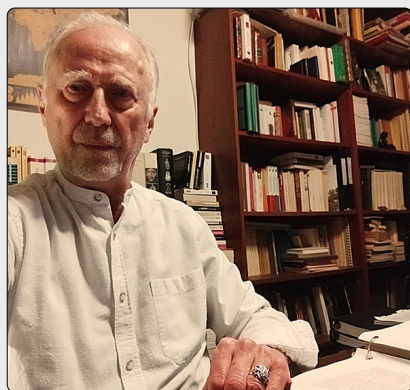
Hélas, trois fois hélas, il y a fort à parier que ce scénario de rêve ne soit pas pour demain. Pour l'heure, nous en sommes donc réduits à récolter les éléments épars dans diverses traditions. Mais s'ils ne sont certes pas des preuves, ces éléments sont en tel nombre qu'ils finissent par constituer un intéressant réseau d'indices ; réseau qui nous autorise à présenter l'existence d'un culte harappéen centré sur une Grande Déesse comme une hypothèse tout à fait acceptable. D'ailleurs, nous voilà bien dans l'air du temps : cette notion de Grande Déesse déborde largement le cadre de notre enquête, ainsi qu'en attestent les travaux de nombreux auteurs et autrices, dont Marija Gimbutas et Miriam Robbins Dexter (citées dans cet article), ou encore, dans la sphère francophone, Françoise Gange, Myriam Philibert et Jean Markale¹⁷². L'hypothèse exposée dans cet article, à savoir l'existence d'une « proto-Kālī de Mohenjo-

¹⁷¹ Parpola, 2022, p. 2.

¹⁷² Voir e.a. Gange, 2002 ; Markale, 1997 ; Philibert, 2006.

daro », en est encore à énoncer les premiers mots de sa prime enfance et ne demande qu'à grandir et s'affirmer. Cela ne pourra se faire qu'à l'occasion de nouvelles découvertes *in situ*.

Sur l'auteur de cet article



Chercheur en études asiatiques, écrivain et conférencier, Jacques Gossart est cofondateur et secrétaire général de l'association Kadath et de la revue du même nom. Il a publié de nombreux livres et articles sur l'origine des civilisations, dont • *La longue marche du svastika*, • *Les Atlantes, hier et aujourd'hui*, • *Aux origines de la Chine*, • *La civilisation de l'Indus et le mythe aryen*, ainsi que des essais sur le *tàijí quán*, discipline qu'il pratique et enseigne.

ANNEXES

Les avatars de Viṣṇu

Le grand dieu Viṣṇu est surtout connu dans le culte populaire sous la forme de ses incarnations (*avatāra*, « descente »), dans lesquelles il se manifeste chaque fois que la loi cosmique (*dharma*) est menacée. Selon le décompte le plus connu, ces incarnations sont au nombre de dix soit, dans l'ordre d'apparition : 1. Matsya (le poisson), 2. Kūrma (la tortue), 3. Varāha (le sanglier), 4. Narasiṃha (l'homme-lion), 5. Vāmana (le nain), 6. Paraśurāma (Rāma à la hache), 7. Rāma (le héros du *Rāmāyaṇa*), 8. Kṛṣṇa (le Noir), 9. Buddha (le Buddha historique), 10. Kalki (le cheval blanc). Mais bien sûr, cette liste d'*avatāra* peut varier et on peut ainsi en dénombrer quatre, six ou vingt-deux, le *Bhāgavatapūraṇa* estimant quant à lui que ces incarnations sont innombrables... Et parmi ces avatars innombrables, on retrouve le nom d'un certain Jésus, récupéré sans plus de façons par les brahmanes, comme ils le firent pour le Buddha.

Le *yoga*

Le terme « *yoga* » fait référence à l'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 *rājayoga*, « *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 extraordinaires¹⁷³ et, but ultime, peut obtenir la délivrance par fusion avec le *brahman*.

¹⁷³ Ces pouvoirs sont seulement des conséquences de son ascèse, et ne sont en aucun cas un objectif en soi.

En Occident, ce que l'on appelle « *yoga* » n'est en réalité qu'un des aspects de cette discipline : c'est le *haṭhayoga* (« *yoga* de l'effort »)¹⁷⁴. Voici ce qui en est dit dans le commentaire du très respecté *Haṭhayoga-Pradīpikā* (« petite lampe du *Haṭhayoga* ») :

« Hâtâ est considéré comme un nom composé formé de deux syllabes. *Ha* signifie la lune et *tha* signifie le soleil [^{*}dualité qui fait évidemment penser aux *yīn* et *yáng* chinois]. Ceux-ci correspondent au souffle qui coule à travers la narine droite et la narine gauche. Le contrôle de la respiration dans le but de restreindre les changements du principe pensant est dénommé Hâthâ Yoga.

Il ne serait pas sage de considérer le Hâthâ Yoga comme étant simplement une gymnastique dangereuse, car une pratique modérée de ces exercices a été trouvée efficace pour produire la bonne santé et la longévité. [...] Elle confère même le pouvoir de retarder la mort indéfiniment. Toutefois, cette faculté est rarement exercée par le véritable Yogui qui connaît les conséquences de contrarier les lois naturelles¹⁷⁵. »

Mais quoique de grande valeur, le *yoga* à lui seul ne peut mener à *mokṣa*, la libération :

« 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 ? »
(*Yogatattva-upaniṣad*, 14¹⁷⁶)

Quelques autres divinités du panthéon védique

— *Aditī et Āditya*

La grande déesse *Aditī* (« Innocence », « Libre », « Indivise »...) est l'espace originel, l'espace sans limites, l'énergie universelle. Elle incarne l'obéissance aux principes du comportement social. Dans un deuxième temps, son rôle de déesse-mère devient l'élément principal de son identité, en tant que mère des autres dieux, appelés pour cette raison les *Āditya* (« fils d'*Aditī* »). Au fil du temps, ces derniers vont varier en nombre, passant de six à sept, puis à douze. Les principaux *Āditya* sont *Varuṇa*, *Mitra* et *Āryaman*.

¹⁷⁴ Et ne parlons pas des *yoga* de fantaisie, dont le petit dernier (du moins à ma connaissance), dénommé « puppy yoga », consiste à alterner *āsana* et câlins à de mignons chiots (voir les vidéos sur YouTube).

¹⁷⁵ Cité in David-Néel, 2000, p. 173.

¹⁷⁶ Varenne, 2017, p. 52.

— *Āryaman*

C'est l'ancêtre-roi (*pitṛrāja*) des Ārya. Il représente la noblesse des Ārya et, en tant qu'adjoint de Mitra, il régent les règles coutumières de la société, dont l'institution du mariage, les contrats et les règles de l'hospitalité. Il incarne donc la solidarité clanique et la perpétuation de la communauté. Il est parfois assimilé à une personnification du soleil.

— *Les Aśvin*

Les Aśvin sont des dieux jumeaux que l'on peut rattacher à la fonction économique. Ils symbolisent le lever du soleil, apparaissant avant l'aube sur un char doré à trois roues (la quatrième est manquante), référence sans doute aux trois mondes. Comme leur nom l'indique, sont des cavaliers et, à ce titre, les protecteurs des chevaux, du bétail et des activités agricoles. Ils sont également médecins, soignant par les plantes selon les techniques de la médecine ayurvédique¹⁷⁷.

— *Soma*

Soma, un des noms de la lune, allié d'Indra, est le roi des plantes et des eaux. Ce dieu est la personnification du *soma*, breuvage liturgique dont l'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. Il ne faudrait pas en conclure pour autant que les Ārya étaient intégralement sobres par prudence ou par vertu. Pour les réjouissances profanes, ils dégustaient volontiers un ou deux gobelets de bonne *surā*, sorte de vin ou de bière, moins prestigieuse certes, mais nettement moins dangereuse.

Le *soma* est obtenu à partir de végétaux mal identifiés (dont peut-être l'amanite tue-mouches), poussant dans un environnement montagneux. Le *Rgveda* consacre 114 hymnes à la préparation rituelle du breuvage. Après pressurage des plantes, le jus recueilli est filtré en le versant sur la toison d'un mouton. Il est ensuite mélangé avec de l'eau d'abord, du lait ensuite. La dernière étape du rituel consiste à verser la substance dans des récipients. Il est alors prêt à être offert aux dieux, à commencer par son plus grand consommateur, Indra.

¹⁷⁷ De *āyurveda*, « science de la vie » – *āyus* « vie », *veda* « connaissance ». Comme le précise l'anthropologue Gilles Tarabout, « la médecine ayurvédique – principale médecine traditionnelle en Inde, qui s'appuie sur des textes dont certains remontent aux premiers siècles de notre ère – est une médecine des humeurs (bile, flegme, vent). Leur équilibre détermine la santé. » [Tarabout, 2014, p. 40]

« Purifie-toi dans le courant le plus doux et le plus grisant, Soma, quand tu es pressé en vue d'être bu par Indra. »

(*Rgveda*, IX,1.1¹⁷⁸)

— *Savitṛ et Sūrya*

Savitṛ (ou Savitar ; « incitateur », « producteur », « créateur ») est un des noms du dieu Soleil. Il est invoqué dans une célèbre prière solaire du *Rgveda*. Savitṛ est souvent assimilé à Sūrya, lequel en représente les aspects les plus concrets, et plus particulièrement le soleil à son lever. Sūrya est le père d'une belle progéniture, dont les Aśvin et Manu, l'« Homme Primordial », acteur principal du Déluge façon indienne¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Jamison & Brereton, 2014. [Ma traduction]

¹⁷⁹ Sur le Déluge de Manu, voir Gossart, 2024.

Bibliographie

Wisdom Library, Kannada Portal, www.wisdomlib.org/kannada, s.d.

Le Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, Société du Nouveau Littré, 1974.

Civilisations anciennes du Pakistan, Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire, 1989.

La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Les éditions du Cerf, 2006.

ALBERT Jean-Pierre & Béatrix MIDANT-REYNES (dir.), *Le sacrifice humain, en Égypte ancienne et ailleurs*, Paris, Éditions Soleb, 2005.

ALBERT Jean-Pierre, ERIC CRUBÉZY & Béatrix MIDANT-REYNES, "L'archéologie du sacrifice humain : Problèmes et hypothèses", in Albert & Midant-Reynes, *Le sacrifice humain, en Égypte ancienne et ailleurs*, 2005.

ALLCHIN Raymond & Bridget, *The Birth of Indian Civilization*, London, Penguin, 1968.

ANGOT Michel, *Histoire des Indes*, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

ANGOT Michel, *Les mythes des Indes*, Paris, Éditions du Seuil, 2019.

AZEMA France, *Rencontre avec Kālī, la déesse noire*, Le petit journal.com, Édition Inde, 2025 (2021).

BAILLARD J. (trad.), *Œuvres complètes de Sénèque*, tome second, Paris, Librairie de L. Hachette et C^{ie}, 1861.

BUTTEX Martine (trad.), *Les 108 Upanishads*, Paris, Éditions Dervy, 2012.

CHEVALIER Jean & Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont / Jupiter, coll. Bouquins, 1982 (1969).

CHILDE V. Gordon, *L'Orient préhistorique*, Paris, Payot, 1953.

CLÉMENT Catherine, *Promenade avec les dieux de l'Inde*, Paris, Éditions du Panama, 2005.

CLOTTES Jean & David LEWIS-WILLIAMS, *Les chamanes de la préhistoire*, Paris, La maison des roches, 2001.

CORNU Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Paris, Éditions du seuil, 2006 (2001).

DANIÉLOU Alain, *Le polythéisme hindou*, Buchet/Chastel-Corrêa, 1960.

DANIÉLOU Alain, *Histoire de l'Inde*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1983 (1971).

DAVID-NÉEL Alexandra, *Immortalité et réincarnation, Doctrines et pratiques Chine - Tibet - Inde*, Monaco, Éditions du Rocher, 2000 (1961, 1978).

DEGRÂCES Alyette, “Les origines : de la religion védique aux Upaniṣad”, in Lenoir & Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des religions*, 1997.

DELAHOUTRE Michel, “Jainisme”, in Poupard, *Dictionnaire des religions*, 1984.

DEXTER Miriam Robbins, *Continuité du substrat dans la religion et l'iconographie indo-européennes, Sceaux et figurines de la culture de la vallée de l'Indus et figures féminines indiennes historiques*, Traduit de l'anglais (États-Unis) par Jacques Gossart, Enghien, Éditions Kadath, www.kadath.be, 2025.

DUMÉZIL Georges, “L'étude comparée des religions indo-européennes”, *Nouvelle Revue Française*, 332, 1941.

DUMÉZIL Georges, *Mythe et Épopée : I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Éditions Gallimard, 1995 (1968 à 1973).

ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1975 (1964, 1974).

ELIADE Mircea, *Le yoga, Immortalité et liberté*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2015 (1954, 1975, 1991).

ELIADE Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 tomes, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2016 (1976).

ERDOSY George (Ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia: Language, Material Culture and Ethnicity*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1995.

FISCHER Eberhard & Haku SHAH, *Mogra Dev, tribal crocodile gods, wooden crocodile images of Chodhri, Gamit, and Vasava tribes, South Gujarat (India)*, Ahmedabad, Gujarat Vidyapith, 1971.

FRÉDÉRIC Louis & Dave DEWNARAIN, *Le nouveau dictionnaire de la civilisation indienne*, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. Bouquins, 2018.

GABIN Jean-Louis, “Tantra, poètes maudits et transmission initiatique”, *Antaios*, 6/7, 1995.

GARCÍA-GRANERO Juan José, SURYANARAYAN Akshyeta, CUBAS Miriam, CRAIG Oliver E., CÁRDENAS Marc, AJITHPRASAD P. & MADELLA Marco, *Integrating Lipid and Starch Grain Analyses From Pottery Vessels to Explore Prehistoric Foodways in Northern Gujarat, India*, *Frontiers in Ecology and Evolution*, Sec. Paleontology, Volume 10, www.frontiersin.org, 2022.

GĀNDHĪ, *Lettres à l'Asbram*, in Dicocitations.com, 32638, s.d.

GANGE Françoise, *Les Dieux menteurs, Notre mémoire ensevelie : l'humanité aux temps de la Déesse*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2002.

- GIMBUTAS Marija, *The Language of the Goddess*, London, Thames & Hudson, 1989. – Publié en français sous le titre *Le langage de la déesse*, Traduit par Camille Chaplain, Valérie Morlot-Duhoux, Paris, éditions Des femmes - Antoinette Fouque, 2005.
- GOMBRICH Richard, *La pensée du Bouddha*, Traduit de l'anglais par Frédéric Glasser, Vannes, Éditions Sully, 2017.
- GONDA J., *Les religions de l'Inde, I - Védisme et hindouisme ancien*, Paris, Payot, 1962.
- GOSSART Jacques, *Aux origines de la Chine, Entre mythe et histoire*, Escalquens, Éditions Oxus, 2014.
- GOSSART Jacques, *Sacrifices et sacrifice humain dans les civilisations anciennes*, Bruxelles, Éditions Kadath, www.kadath.be, 2022.
- GOSSART Jacques, *Le Déluge de Manu, Le mythe du Déluge dans l'Inde antique, et ses rapports avec d'autres mythes diluviens*, Bruxelles, Éditions Kadath, www.kadath.be, 2024.
- GUÉNON René, *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1970.
- GUILLOT Renée-Paule, *Le chamanisme ancêtre du druidisme*, Paris, Robert Laffont, 1986.
- GUYOT Charles, *Le Kalevala, Épopée nationale de la Finlande*, d'après la traduction de Léouzon-Le-Duc, Paris, L'Édition d'art, 1926.
- HALIM M.A., "Les pratiques funéraires à Harappa", in *Civilisations anciennes du Pakistan*, 1989.
- HEAD Joseph & S.L. CRANSTON, *Le livre de la réincarnation, Le Phénix et le mystère de sa renaissance*, Étrépyilly, Christian de Bartillat, éditeur, 1991 (1977, 1984).
- HEIM Hilaire, *Au commencement était le son*, Bruxelles, Éditions Kadath, www.kadath.be, 2018.
- HIOUEN-THSANG, *Mémoires sur les contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648 par Hiouen-Tsang ; et du chinois en français par M. Stanislas Julien suivi d'un Mémoire analytique sur la carte d'Asie centrale et de l'Inde par Louis Vivien de Saint-Martin*, Paris, Imprimerie impériale, 1857-1858.
- HUET Gérard, *Dictionnaire sanskrit-français*, The Sanskrit Heritage Site, <http://sanskrit.inria.fr>, 2016.
- JACOBSEN K.A. (Ed.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, volume IV, Leiden & Boston, Brill, Handbook of Oriental Studies, Section two (India) 22, 2012.
- JAMISON Stephanie W. & Joel P. BRERETON (Transl.), *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, New York, Oxford University Press, 2014.
- KELLER Olivier, *La figure et le monde, Une archéologie de la géométrie, Peuples paysans sans écriture et premières civilisations*, Paris, Vuibert, 2006.

KENOYER Jonathan Mark, *Ancient Cities of the Indus Valley Civilization*, American Institute of Pakistan Studies, Oxford, University Press, 1998.

KENOYER Jonathan, “Uncovering the keys to lost Indus cities”, *Scientific American*, July 2003.

KLEIN Étienne, *Discours sur l'origine de l'univers*, Paris, Flammarion, Champs Sciences, 2016.

LĀL P. (Transl.), *The Māhābhārata of Vyāsa, Vol. 03, The Complete Vana Parva*, A Writer's Workshop Saffron bird Books, 2005.

LANGLOIS A. (trad.), *Rig-Véda, ou livre des hymnes*, Paris, Jean Maisonneuve Éditeur, 1984 (1872).

LANNOY Richard, *The Speaking Tree: A Study of Indian Culture and Society*, Oxford University Press, 1974 (1971).

LE BÉVILLON Hervé (trad.), *Rig Veda, Traduit du sanskrit védique*, www.rigveda.fr/, 2024.

LECOQ Pierre (trad.), *Les livres de l'Avesta, Textes sacrés des Zoroastriens ou Mazdéens*, Paris, Les éditions du Cerf, 2016.

LENOIR Frédéric, *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, Plon, 2008.

LENOIR Frédéric & Ysé TARDAN-MASQUELIER (dir.), *Encyclopédie des religions*, Montrouge, Bayard Éditions, 1997.

LE ROUX Françoise & Christian-J. GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, Rennes, Ogam – Tradition celtique, 1986.

LIU Kia-Hway & Benedikt GRYNPAS, *Philosophes taoïstes, I - Lao-Tseu, Tchouang-Tseu, Lie-Tseu*, Paris, nrf Gallimard, 1980.

MACKAY Ernest, *La Civilisation de l'Indus, Fouilles de Mohenjo-Daro et d'Harappa*, Paris, Payot, 1936.

MAHADEVAN Iravatham, “The Indus Fish Swam in the Great Bath, A New Solution to an Old Riddle”, *Bulletin of the Indus Research Centre*, 2, 2011.

MAHIEU Jean-Claude, “Uranologie : la découverte d'une Chine archi-millénaire”, *Kadath*, 57, 1984.

MAHODAYA Menaka de, *La Danse divine des Apsaras*, Brunoy, Éditions Eleusis, 2019.

MANAVALAN A.A. (ed.), *A Compendium of Tirukkural Translations in English*, Chennai, Central Institute of Classical Tamil, 2010.

MARKALE Jean, *Les Celtes et la civilisation celtique, mythe et histoire*, Paris, Payot, 1973 (1969).

- MARKALE Jean, *La grande déesse, mythes et sanctuaires de la Vénus de Lespugue à Notre-Dame de Lourdes*, Paris, Albin Michel, 1997.
- McINTOSH Jane, *The Ancient Indus Valley, New Perspectives*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2008.
- MELTON J. Gordon & Martin BAUMANN (Eds.), *Religions of the World, A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices*, Santa Barbara-Denver- Oxford: ABC-CLIO, LLC, 2010.
- MENANT François, Hervé MARTIN, Bernard MERDRIGNAC & Monique CHAUVIN, *Les Capétiens : 987-1328*, Paris, Éditions Perrin, 2008 (1999).
- MONIER-WILLIAMS Sir Monier, *Brāhmanism and Hindūism, Or, Religious Thought and Life in India, as based on the Veda and Other Sacred Books of the Hindūs*, London, John Murray, Albemarle Street, 1891.
- MÜLLER Max, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, London, Williams and Morgate, 1860. (Reprint Anatiposi, 2023)
- MÜLLER Max (Transl.), *Rig-Veda, oder die heiligen Lieder der Brahmanen*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1869a.
- MÜLLER Max, Fellow of All Souls College, Oxford, *Chips from a German Workshop, Vol. I. Essays on the Science of religion*, New York, Charles Scribner and Company, 1869b. – Publié en français sous le titre *Essais sur l'histoire des religions*, Paris, Librairie académique Didier et C^{ie}, libraires-éditeurs, 1872.
- MÜLLER Max, *The Six Systems of Indian Philosophy*, London, Longmans, Green and Co, 1919 (1899).
- NAZÉ Yaël, *L'astronomie des Anciens*, Paris, Belin - Pour la science, 2009.
- PARPOLA Asko, *A Dravidian solution to the Indus script problem (Conference)*, Chennai, Central Institute of Classical Tamil, 2010.
- PARPOLA Asko, "Indus Civilization (-1750 BCE)", in Jacobsen, *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, 2012.
- PARPOLA Asko, "Beginnings of Indian Astronomy with Reference to a Parallel Development in China", *History of Science in South Asia* 1, 2013. – Publié en français sous le titre *Les débuts de l'astronomie indienne, en référence à un développement parallèle en Chine*, Traduit de l'anglais par Stéphane Normand, Bruxelles, Éditions Kadath, www.kadath.be, 2022.
- PHILIBERT Myriam, *Alma Mater l'éternel féminin*, Éditions Arqa, 2006.
- PHILIBERT Myriam, *À propos d'archéologie acoustique*, Bruxelles, Éditions Kadath, www.kadath.be, 2018.

PORR M. & K.W. ALT, "The Burial of Bad Dürrenberg, Central Germany: Osteopathology and Osteoarchaeology of a Late Mesolithic Shaman's Grave", *International Journal of Osteoarchaeology*, 19, 2006.

POUPARD Paul (Dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

RAGHAVAN V. (Transl.), *The Indian Heritage, An anthology of Sanskrit literature*, UNESCO Collection of Representative Works, Indian Series, Bangalore, Indian Institute of World Culture, 1963.

RENOU Louis (trad.), *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, Gallimard, Coll. Connaissance de l'Orient, 2017 (1956, 1985).

SAHNI Daya Ram, *Annual Report of the Archaeological Survey of India for the year 1924-25*, Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1927, p. 73-80.

SANTILLANA Giorgio de & Herta von DECHEND, *Le moulin d'Hamlet : La connaissance, origine et transmission par les mythes*, Avant-propos et traduction de Claude Gaudriault, Paris, Éditions Édite, 2012.

SEKHAR dmr, "Aryans and India", *South India Journal of Social sciences*, Vol. X, N° 2, December, 2012.

STREHLY Georges (trad.), *Les lois de Manu, Le Manavadharmashastra*, Paris, Les Belles Lettres, 2022.

STROPPETTI Roman, *L'Oupnek'bat ou l'histoire de la traduction de l'Upanisad d'Anquetil-Duperron*, extrait de la thèse Anquetil-Duperron, salace [*sic* - pour « sa place »] et son rôle dans la Renaissance Orientale, Université de Montpellier, 1986.

STUTLEY Margaret, *The Illustrated Dictionary of Hindu Iconography*, Routledge Library Editions: Hinduism, 1985.

TALAGERI Shrikant G., *The Chronological Gulf between the Old Rigveda and the New Rigveda*, academia.edu, 2020.

TAMBS-LYCHE Harald, "La sati indienne au travers de l'histoire, Du suicide héroïque aux martyres du système socio-politique", *OpenEditions Journals*, #14, <https://journals.openedition.org>, 2013.

TANNER André & René VITTOZ (trad.), *Le Serpent vert, conte, suivi du poème Les mystères, accompagnés d'une étude de Rudolf Steiner*, Illustrations de Assja Turguenieff, Genève, Éditions anthroposophiques romandes, s.d.

TARABOUT Gilles, "L'absence du cerveau dans les représentations du corps en Inde", in Pajon & Cathiard, *Les imaginaires du cerveau*, Bruxelles, 2014.

TARDAN-MASQUELIER Ysé, *L'hindouisme, Des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard Éditions, 1999.

- TERRET Marcel-Éric (trad.), *Diodore de Sicile (90 – 30 av. JC), Bibliothèque historique (Livres I à V)*, academia.edu, s.d.
- TESTART Alain, *La Déesse et le Grain, Trois essais sur les religions néolithiques*, Paris, Éditions Errance, 2010.
- TOBIAS Michael, *l'univers du jainisme, une force vitale*, Arles, Actes Sud, 2022.
- TUKOL T.K., *Compendium of Jainism*, Prasaranga, Karnatak University, 1980.
- VARENNE Jean (dir. & trad.), *Le Veda*, Paris, Les Deux Océans, 1967.
- VARENNE Jean (& coll. Michel DELAHOUTRE), *Dictionnaire de l'hindouisme, Introduction à la signification des symboles et des mythes hindous*, Monaco, Éditions du Rocher, 2002.
- VARENNE Jean (trad.), *Mythes et légendes, Extraits des Brâhmanas*, Paris, Gallimard / Unesco, 2011 (1967).
- VARENNE Jean (trad.), *Upanishads du yoga*, Paris, Gallimard / Unesco, 2017 (1971).
- VERGOTE Antoine, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Charles Dessart, éditeur, 1966.
- WHEATLEY Paul, *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, 1971.
- WILSON H. H. (Transl.), *Ṛig-veda Sanhitá, A collection of ancient Hindu hymns*, 6 volumes, London, N. Trübner and CO, 1850-1888.
- WITZEL Michael, *Rgvedic History: Poets, Chieftains and Politics*, in George Erdosy, *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, 1995.



© Kadath 2025

www.kadath.be – kadathrevue@gmail.com

KADATH Assoc.
Rue de Sambre 12 - A1
B-7850 Enghien, Belgique
Éditeur responsable : Patrick Ferryn
Design et mise en page : Jean Leroy