

JEAN VARENNE

DICTIONNAIRE
DE L'HINDOUISME

Introduction à la signification des symboles et des mythes hindous

Avec la collaboration de Michel Delahoutre

ÉDITIONS DU
ROCHER
Jean-Paul Bertrand

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

© 2002, Éditions du Rocher.

ISBN 2 268 04151 4

AVERTISSEMENT

En nous quittant brusquement il y a cinq ans, Jean Varenne nous laissait le manuscrit déjà fort avancé d'un ouvrage qui devait avoir pour titre *Dictionnaire de l'hindouisme*, et pour sous-titre *Introduction à la signification des symboles et des mythes hindous*. Il eût été regrettable de ne pas publier un travail qui s'avérait être la somme et le testament qu'en tant qu'indianiste Jean Varenne se proposait d'adresser à un public cultivé, à la fin de sa carrière.

Cependant, tel qu'il le laissait, ce dictionnaire comportait encore des entrées qui n'étaient pas honorées d'un texte correspondant. Le travail de relecture de l'ensemble de l'œuvre, ainsi que la rédaction de ces articles manquants ont été confiés à Michel Delahoutre, collaborateur et ami, également indianiste, et c'est ce travail, sous sa forme achevée, que nous sommes heureux, aujourd'hui, de publier.

LES ÉDITEURS

ÉCRITURE ET PRONONCIATION DES MOTS SANSKRITS

Pour la transcription des mots sanskrits, nous avons suivi l'usage adopté le plus souvent par Jean Varenne lui-même dans ses ouvrages destinés au grand public et qui est différent des règles officielles strictes.

Les voyelles a, i, u sont marquées par l'accent circonflexe lorsqu'elles sont longues en sanskrit. Rappelons que la lettre u se prononce «ou» (ex. : guru = gourou). Le j se prononce «dj» (ex. : jâti = djâti). Le ch se prononce «tch» (ex. : chakra = tchakra). Le sh, qui sert à la transcription de différentes lettres apparentées entre elles, se prononce comme ch en français (ex. : Shiva = Chiva). La lettre e a été accentuée «é» ou «è» suivant le cas (ex. : deva = déva). Ai et au sont des diphtongues : «aï» (comme dans vitrail) et «a-ou». Le g est toujours dur (ex. : gîtâ = guita). Le v se prononce «ou» ; il est parfois remplacé par un w selon l'usage français (ex. : svami/swami = souami). Le n se fait entendre à l'intérieur et à la fin des mots (ex. : tantra/brahman).

EN GUISE D'INTRODUCTION

HINDOUISME

Nom donné par les Occidentaux, depuis le XVIII^e siècle, à la religion qui prévaut dans le sous-continent indien et qui s'y perpétue sans discontinuer depuis une quarantaine de siècles, au prix de quelques modifications de détail dues aux circonstances mais qui n'affectent en rien l'essentiel : situation qui fait de l'hindouisme la plus ancienne religion vivante actuellement. Minoritaire au Pakistan, au Shri Lankâ, au Tibet, en Birmanie et dans le Bangladesh, l'hindouisme est par contre fortement majoritaire en Inde proprement dite et au Népal. Il existe, en outre, une diaspora hindoue : à l'île Maurice et à la Réunion, en Indonésie (Bali), en Afrique du Sud, en Guyane (Surinam), aux îles Caraïbes, au Mexique, ainsi qu'en Angleterre et dans quelques pays d'Europe continentale, dont la France. Au total on estime à plus de huit cents millions le nombre des individus qui s'en réclament. Avant d'en présenter les caractéristiques principales, il convient de préciser quelques points importants. Et d'abord que le nom d'hindouisme évoque un système doctrinal (suffixe *-isme*) qui serait propre à l'Inde (*Hind*, altération phonétique de Sindh, province de la basse vallée de l'Indus). Or il se trouve que les fidèles de ladite religion en récuse le nom anglais, d'une part parce qu'ils appellent leur propre pays *Bhârat* (et non pas *Hind*, ou *India*), mais aussi parce qu'à leurs yeux l'hindouisme n'est pas une construction théologique, comme le sont, par exemple, le christianisme ou l'islam, mais un ensemble de traditions immémoriales qui forment, ensemble, une norme (*dharma**) éternelle (*sanâtana*), un modèle de référence immuable parce que correspondant, analogiquement, à l'Ordre cosmique (autre sens du mot *dharma*). Le seul devoir des

* Les mots suivis d'un astérisque font l'objet d'un article particulier dans ce dictionnaire.

humains est donc de jouer leur partie dans cette harmonie universelle, ou, à tout le moins, de tenter sincèrement de le faire, en suivant les enseignements transmis, de père en fils, dans la cellule familiale et dans ses prolongements naturels : clans, castes*, guildes, etc.

Le *Sanâtana Dharma* est donc une religion sans fondateur, sans Église, ni clergé. Le *pater familias* (en sanskrit : *grihas-pati*) étant seul habilité à célébrer le culte domestique, mérite donc seul le titre de prêtre, quoiqu'il puisse s'il le désire, déléguer ses pouvoirs à des liturgistes professionnels payés par lui. Une telle situation explique la multiplicité des rites et l'extraordinaire richesse du panthéon où dieux et déesses se comptent par milliers. Par là, l'hindouisme ressemble beaucoup aux paganismes de l'Antiquité classique. Ce fait n'a rien d'inouï puisque l'on sait que le sanskrit* et ses dérivés modernes (hindî, bengalî, mahratte, etc.) est une langue sœur du grec et du latin, ainsi que des idiomes parlés à la même époque par les Celtes, les Germains, les Baltes, les Arméniens, les Slaves, les Iraniens, etc. Cette famille linguistique est d'ailleurs dite « indo-européenne » pour marquer son implantation ancienne (dès le III^e millénaire avant notre ère) dans un vaste territoire allant de l'Irlande à l'Inde. Parenté de langages implique nécessairement une culture commune, laquelle se traduit dans le domaine de la religion par une très grande ressemblance entre les rites, les croyances et les réflexions théologiques de ces peuples. De ce point de vue, on peut dire que l'hindouisme est le seul polythéisme indo-européen qui ait survécu jusqu'à nos jours alors que tous les autres ont été éliminés par le christianisme ou l'islam. D'où son importance pour l'historien des religions qui surprend, au foyer familial ou dans les temples citadins, des comportements semblables à ceux qui prévalaient il y a vingt siècles à Rome, à Athènes ou à Persépolis.

Les rites privés

Il convient donc de décrire par priorité la liturgie domestique car c'est elle, et elle seule, qui est la référence commune à tous les hindous. Un individu, en effet, ne mérite ce titre que dans la mesure où il est reconnu pour tel par la communauté à laquelle il appartient nécessairement : famille, caste, village, etc. Il s'agit, on le voit, d'une religion fondamentalement sociale : on est hindou de naissance, on le demeure en agissant comme un hindou doit le faire, et il est impossible de prétendre

devenir hindou par conversion. Religion nationale également, car c'est seulement dans cette Terre sainte qu'est l'Inde aux yeux des croyants que sont réunies les conditions requises pour le fonctionnement normal de la vie religieuse : les hindous de la diaspora en sont pleinement conscients et s'efforcent, dans la mesure du possible, de retourner au pays pour l'accomplissement d'actes majeurs tels que le mariage, la mise au monde des enfants, etc. Ils tâchent également de passer leur vieillesse au village dont leur famille est originaire afin de mourir en un lieu où ils sont sûrs que les rites funéraires seront correctement accomplis. Il faut ajouter encore que la liturgie domestique vise deux objectifs : d'une part assurer la sauvegarde et la prospérité de la communauté familiale, d'autre part préparer pour les individus qui la constituent un destin *post mortem* qui soit le meilleur possible, compte tenu des mérites propres de chacun.

Dans l'un et l'autre cas, c'est autour du foyer et en rapport direct avec le feu qui brûle en permanence que sont célébrées les cérémonies, modestes et spectaculaires, qui rythment la vie religieuse. Chaque famille (entendue au sens large, c'est-à-dire les grands-parents, les collatéraux, etc. compris) s'organise autour du « maître de foyer » (le *grihas-pati*) qui est à la fois le chef de la lignée (dans laquelle seuls les hommes sont pris en compte) et le prêtre responsable de l'entretien du feu-qui-ne-s'éteint-jamais et des rites (oblations et libations) domestiques, tous dédiés au dieu Feu (Agni* : ce mot sanskrit est à la fois le nom de la divinité et l'appellatif désignant l'élément igné). On aura l'occasion de montrer que si d'autres personnes divines sont invoquées, comme il se doit dans un polythéisme tel que l'hindouisme, Agni est toujours nommé en premier lorsqu'il s'agit de rites privés. Ajoutons que le foyer sacrificiel ne se distingue pas du foyer domestique : le feu qui reçoit l'oblation est aussi celui où l'on fait la cuisine pour la maisonnée. Le plus souvent surélevé, il a la forme d'un cube dont la surface est en partie évidée : c'est là qu'est conservé le feu. À la tombée de la nuit les braises en sont recouvertes de cendres et celles-ci sont balayées au petit matin pour permettre un nouveau flamboiement qui doit se manifester au moment précis où le soleil se lève, façon de marquer avec force la corrélation entre les activités humaines (même les plus triviales) et la vie du cosmos. On verra par la suite à quel point cette idée d'une analogie essentielle (au sens métaphysique du mot) est au cœur de la réflexion théologique hindoue.

En fait, le « réveil » matinal du feu domestique est le point culminant d'un sacrifice qui doit être célébré quotidiennement et que l'on désigne tout simplement par le nom d'*agnihotra*, « oblation faite dans le feu » ou « sacrifice dédié au dieu Agni ». À la fin de la nuit, le maître de maison, accompagné de son épouse et éventuellement aidé par son fils aîné agissant comme acolyte, traite une vache (ou, moins bien, une bufflonne, ou une chèvre) et fait chauffer le lait ainsi obtenu. Ce faisant, il récite de longues prières demandant à Agni, à Sûrya (le dieu Soleil) et à d'autres divinités la prospérité pour lui-même et pour les siens, la protection contre toute forme d'adversité, et enfin son admission au paradis (*svarga* : « le Ciel ») après sa mort. Au moment où le soleil est sur le point de paraître, l'officiant verse une cuillerée de la crème qui s'est formée à la surface du lait chaud et le crépitement de la flamme indique qu'Agni a accepté l'oblation et la consomme, ce qui garantit le succès du sacrifice. Immédiatement après il puise une autre cuillerée et la boit : rite communiel dans lequel il perçoit un avant-goût de l'ambrosie (*amrita*) qu'il consommera après sa mort, au Ciel, avec les dieux. Le sacrifice est dès lors achevé, non sans que soient récitées des prières conclusives en action de grâces. Pendant la cérémonie l'épouse s'est tenue derrière son mari ; elle a posé sa main sur son épaule au moment où il a fait l'oblation, en signe de célébration. Il existe également un *agnihotra* du soir, offert au moment du coucher du soleil, mais son importance est jugée moindre. La très grande majorité des hindous toutefois est assez pieuse pour refuser de clore la journée sans une prière collective, accompagnée comme il se doit par un geste concret, au demeurant facile à faire : l'oblation d'un peu de lait. Il y a là une constante de l'hindouisme pour lequel aucun rite ne saurait exister s'il n'est à la fois une intention (assurer la prospérité de la maisonnée, gagner le Ciel), une parole (les prières) et un acte (l'oblation). De plus, le fait que cette double cérémonie quotidienne soit centrée sur le feu qui brûle dans la cuisine est un signe très fort de la cohésion familiale et de son caractère premier : l'individu, répétons-le, n'existe que par et pour la famille, tout le reste (vie professionnelle, dévotions privées, etc.) n'est qu'optionnel, donc secondaire.

Bien entendu, au cours des siècles, quelques modifications ont pu être apportées au schéma initial. De nos jours, par exemple, tous les paysans indiens ne sont pas propriétaires d'une vache : on accepte donc soit que le lait puisse avoir été acheté à un voisin, soit qu'il soit rem-

placé par du beurre fondu (*ghi*) préparé à l'avance (et conservé) à cet effet. Enfin, il faut savoir que l'agnihotra est réservé aux seuls hindous « véritables », c'est-à-dire à ceux qui appartiennent aux castes supérieures ; les autres (castes inférieures et hors-castes) ouvrent et ferment la journée par un rite similaire mais différent dans son essence que l'on nomme *pûjâ** (« adoration »). Il ne s'agit plus d'un sacrifice mais de la vénération d'une idole (généralement une statue en ronde-bosse) sur laquelle on pratique une onction de ghî, avec récitation de prières, chants de cantiques, encensements, etc. Le dessein religieux est le même, mais la justification théologique est autre : la *pûjâ* n'est pas un sacrifice, tout au plus est-elle un ersatz de celui-ci, ce qui, aux yeux des théologiens, en diminue la valeur. Ajoutons encore que la *pûjâ* est également pratiquée par les hindous de bonne caste en remplacement de l'agnihotra lorsque celui-ci est impossible à réaliser : par exemple lorsque l'on est en voyage, ou que l'on habite un immeuble dans une grande ville. Mais il faut se souvenir que de nos jours encore plus de trois quarts de la population du sous-continent réside à la campagne. Il faut dire enfin que le passage de l'agnihotra à la *pûjâ* est facilité par le fait que chaque famille dispose de représentations concrètes (statuettes) de ses dieux dynastiques, soit qu'on les mette en évidence sur la table où brûle le feu domestique, soit qu'on les dissimule aux regards d'autrui en les plaçant dans une niche ménagée sous le foyer : on pense évidemment et à bon droit puisqu'il s'agit de deux cultures religieuses homologues aux dieux lares des Romains de l'Antiquité.

L'autre groupe de rites domestiques concerne non plus la communauté, comme c'était le cas avec l'agnihotra célébré deux fois par jour pour la prospérité et la sauvegarde de la maisonnée, mais l'individu. Il s'agit d'une succession de « sacrements » qui rythment le cours normal de sa vie : naissance, puberté, mariage, funérailles. L'idée fondamentale est que la personne humaine doit « se bâtir, se construire », pour devenir elle-même ; faute de quoi le vivant, bien qu'engendré par un homme, ne serait qu'une sorte d'animal, un être infra-humain. On donne donc le nom de *samskâra* (« constructions ») aux dites cérémonies et certains théologiens iront jusqu'à dire que « l'âme » (*âtman**) doit être édifiée comme un monument, les briques (ou les bois de charpente) étant les rites vécus par l'individu : les *samskâras* qu'on lui confère et les actes pieux (sacrifices, *pûjâs*, pèlerinages, etc.) qu'il fait, sa vie durant. Quoi qu'il en soit de ces spéculations, l'essentiel reste

que, pour le commun des fidèles, un hindou n'est pleinement tel que lorsqu'il a reçu les deux sacrements majeurs que sont l'*upanayana** et le mariage.

Étant entendu, bien sûr, que lesdits sacrements sont exclusivement réservés aux enfants qui naissent dans une famille « de bonne caste » : là encore (comme c'était le cas pour l'agnihotra) les gens de caste inférieure – et, à plus forte raison, les hors-castes – sont exclus de la communauté ; ils qui ont certes un lien diffus avec l'hindouisme ne serait-ce que parce qu'ils sont nés, eux aussi, en Terre sainte, mais restent (et doivent rester) en marge de celui-ci. Selon les théologiens, ils constituent une sorte de « réservoir » de potentialités qui ne se « réaliseront » que dans la vie future si, par leurs mérites, ils acquièrent le droit de renaître (doctrine de la transmigration* : *samsâra**) dans une famille de bonne caste. Quant aux étrangers ou aux Indiens dont les ancêtres se sont convertis à d'autres religions, islam (30 % de la population du sous-continent), christianisme (moins de 5 %), bouddhisme (1 %), etc., ils sont considérés comme des « Barbares » (*Mlécchas*). Eux aussi obtiendront peut-être la grâce de naître dans une famille hindoue dans une autre vie, mais les mérites qu'ils devront avoir accumulés sont encore plus considérables. On verra plus loin que cette perspective est d'ailleurs tenue pour très improbable car, selon la théorie du temps cyclique, nous sommes actuellement à la dernière étape du devenir cosmique dont l'issue sera, inéluctablement l'extinction de la race humaine en même temps que celle de notre monde : « Lorsque le dernier *brahmane** aura célébré le dernier agnihotra, le soleil ne se lèvera plus », disent les écritures sacrées (le Vêda*).

Le sacrement (*samskâra*) le plus important de tous porte le nom d'*upanayana*, mot à l'étymologie controversée mais qui implique l'idée de « guider, conduire quelqu'un vers quelque chose qui le dépasse », donc une « introduction » à une réalité supérieure, une « initiation ». C'est ce dernier terme qui correspond le mieux à la réalité du rite en question. Au moment où va s'opérer sa puberté (de nos jours en Inde vers dix ou douze ans) le jeune garçon (et lui seul ! pour les filles c'est le mariage qui tient lieu d'initiation) quitte le gynécée où il vivait jusqu'alors avec les autres enfants de la grande famille, filles et garçons mêlés, sous la garde de sa mère et de ses tantes. Il est alors pris en charge par son père dont le devoir va être de l'introduire à la vie responsable de l'adulte et de faire son éducation, notamment professionnelle.

Il s'agit donc d'une nouvelle naissance et les textes soulignent ce fait en disant explicitement que l'initiateur (normalement le père) est, à ce moment, « enceint » (*sic !*) du jeune garçon. Dépouillé de ses vêtements puérils, celui-ci reçoit une tunique neuve (blanche, ou écrue) et l'on noue autour de sa taille une ceinture (*munja*) faite d'herbes tressées. On proclame son nom, jusque-là gardé secret par le père, et on lui enseigne la prière « solaire » (*sâvitri**) que tout hindou doit prononcer au moins trois fois par jour : au lever du soleil, à midi, au crépuscule. Il s'agit d'une brève formule, empruntée du Rig-Véda : « Cette lumière désirable qui émane du soleil, puissions-nous savoir l'accueillir ! Et, Lui, le Dieu, puisse-t-il stimuler nos pensées ! » Le dieu Soleil étant ici désigné comme l'Incitateur (Savitar), la prière ainsi enseignée est à la fois « solaire » et « incitatrice » (double sens du mot *sâvitri*) et les théologiens affirment qu'elle recèle en elle-même une force mystérieuse qui stimule les bonnes dispositions de l'individu et donc transforme sa personnalité jusqu'à lui permettre, après sa mort, de gagner le Ciel. Un autre nom de ce même texte est *Gâyatri*, « Celle qui chante », à la fois parce que *gâyatri* est le nom du mètre (trois vers de huit syllabes) utilisé pour la composer et parce que le même mot fait allusion à la force magique que recèlent en eux-mêmes la musique et le chant.

Après ce bref enseignement (et, bien entendu, l'impétrant ayant pris soin d'apprendre son texte avant la cérémonie) le jeune garçon est invité à faire, pour la première fois de sa vie, une oblation dans le feu. Le crépitement de la flamme ravivée par la crème ainsi versée est signe que le dieu Agni, en agréant l'offrande, « adopte » le nouvel initié. Un cordon fait de fils de coton lui est alors conféré : porté sur l'épaule gauche il descend en diagonale vers la hanche droite barrant ainsi la poitrine et le dos. C'est le signe de son aptitude à célébrer les rites sacrificiels et la marque de son appartenance à la communauté hindoue « régulière », celle des individus de bonne caste. Après récitation de diverses prières (qui varient d'une famille à l'autre, étant dédiées aux divinités dynastiques) la cérémonie est terminée et l'on dit du nouvel initié qu'il est désormais un « deux-fois-né » (*dvi-ja*) puisque, à sa naissance naturelle, survenue douze ans plus tôt, vient de s'ajouter une seconde naissance, à la fois religieuse et sociale, d'ailleurs considérée comme plus importante que la première. Il est d'usage d'organiser ensuite des festivités familiales (banquet, concerts, échange de cadeaux) auxquelles on associe le plus d'amis possible compte tenu du budget dont on dispose.

Il est facile de comparer l'*upanayana* à la bar-mitsva israélite ou au baptême chrétien, pour s'en tenir aux religions vivantes. L'enfant juif doit lui aussi, et au même âge, apporter la preuve qu'il peut participer à l'office de la synagogue (car il est capable de lire la Torah) et il reçoit pour la première fois les *teffiline* sur son front et son bras gauche. Mais il faut noter que rien n'apparaît ici du symbolisme initiatique de la nouvelle naissance. Ce dernier est au contraire très en évidence dans le baptême chrétien ; mais l'habitude de le conférer aux très jeunes enfants a profondément modifié le rite, notamment en transférant au parrain la responsabilité de demander l'admission dans l'Église et de réciter les textes fondateurs de la foi (*Credo, Pater*). De plus, tant dans la bar-mitsva que dans le baptême, la communauté dans laquelle entre l'impétrant n'est pas la famille mais l'assemblée des croyants. Les ressemblances sont donc grandes, mais les différences ne le sont pas moins.

Quant aux filles, comme on a eu l'occasion de le dire, c'est le mariage qui tient lieu d'*upanayana* : les obligations rituelles étant à peu près inexistantes pour les femmes c'est bien l'entrée dans la communauté familiale qui est essentielle. Or la vraie famille de la femme c'est celle de son mari : là où naissent les enfants, là aussi où est célébré l'*agnihotra* auquel l'épouse est tenue d'assister, même si sa participation au rite se réduit au seul geste de poser la main sur l'épaule de son époux au moment où il fait l'oblation. De même que le jeune garçon n'était avant son initiation qu'une sorte de petit animal sans responsabilité d'aucune sorte, de même la fillette n'est avant son mariage qu'une « virtualité ». Ajoutons que jusqu'à une date récente les épousailles suivaient immédiatement les premières règles, vers les douze ans. Le sacrement lui-même est un processus complexe dans lequel le fiancé agit en tant que prêtre (il fait les oblations requises, il récite les prières) et qu'instructeur (il enseigne à sa fiancée les devoirs de sa charge de maîtresse de maison). Au début, (et bien que le mariage ait été arrangé au préalable et sa date fixée par les faiseurs d'horoscopes) il faut obligatoirement qu'il y ait une « demande en mariage » solennelle. Précédé par les garçons d'honneur qui vérifient qu'il n'y a pas de conflit entre les deux familles, le prétendant vient en cortège au domicile de celle qu'il veut épouser. Le voyage, même s'il est bref, est organisé comme une véritable procession religieuse, c'est-à-dire avec tout le décorum que l'on peut s'offrir : chevaux, chars, éléphants, orchestre, etc. Parvenu à la maison de la jeune fille, le fiancé est amené

par le père de celle-ci jusqu'au « saint des saints » de la maison, c'est-à-dire à la cuisine où brille le feu sacré. Le jeune homme est, si l'on peut dire, « adopté » par celui-ci grâce à une oblation faite à ce moment. Il prend la main de sa fiancée devant ces témoins privilégiés que sont les parents et le dieu Agni. Puis il l'entraîne au-dehors. Tout le monde à cet instant doit crier et pleurer car la maisonnée s'est amputée de l'un de ses membres. Suit un nouveau voyage, semblable au précédent et qui s'achève au seuil de la maison qui deviendra celle de la jeune épousée. Exceptionnellement, un feu (allumé au foyer familial) brûle à l'extérieur et reçoit la première oblation des deux époux. Agréée par Agni, elle est le signe que la femme a été adoptée par sa nouvelle famille. On fête cette adoption par une onction pratiquée sur la tête de l'épousée et l'on ouvre des festivités qui, d'ordinaire, durent trois jours. Notons que pendant ce laps de temps les nouveaux mariés, bien que cohabitant normalement, doivent rester chastes. Ils ne s'uniront charnellement que lorsque la vie aura repris son cours normal.

Juristes et théologiens hindous se sont querellés pour savoir quel est le moment essentiel du mariage, celui qui détermine le statut de veuf (ou de veuve) au cas où le partenaire décéderait subitement. Pour les uns, c'est la réception du consentement par les garçons d'honneur ; pour d'autres, c'est l'instant où le fiancé prend la main de sa partenaire ; pour d'autres enfin, c'est le voyage de retour (assimilé à un rapt). De là les noms donnés au mariage ; les plus courants étant *pani-grahana* (« saisie de la main ») ou *vivâha* (« voyage »). Bien entendu, afin d'éviter toute contestation, on s'arrange pour que ces divers moments se succèdent le plus rapidement possible, mais la littérature a gardé le souvenir de fiançailles prolongées pendant des années, ou de voyages très longs. Là encore la comparaison est facile avec les cérémonies de l'Antiquité et de l'Iran mazdéen. Et l'on sait que les mariages « modernes » ont conservé chez nous bien des traits similaires, même s'il est vrai que les fiançailles ou le cortège de retour (après la mairie et l'église) ont été fortement « laïcisés ».

Le dernier des grands sacrements est celui des funérailles. Qu'il s'agisse effectivement d'un *samskâra* est marqué par le fait que la famille y est obligatoirement associée et surtout par le rôle joué au cours de la cérémonie par le feu dynastique mis en œuvre par le fils aîné, devenu à cette occasion nouveau *pater familias* (étant entendu que si c'est un fils, un cousin ou un neveu qui meurt le premier, le maître de

maison joue normalement son rôle de prêtre familial). Dès que survient le décès, le corps du défunt est tiré le plus vite possible de la maison et exposé à l'extérieur, ceci afin d'éviter les souillures rituelles que dégage le cadavre. Les femmes procèdent à la toilette mortuaire et le défunt, mis à nu, est enveloppé d'une pièce d'étoffe sans couture. Ce linceul est habituellement blanc pour les hommes, rouge pour les femmes. On le place ensuite sur un brancard et on le pare, si faire se peut, de guirlandes de fleurs. À la tombée de la nuit (cas le plus fréquent) il est porté, à bout de bras, par les hommes les plus proches dans l'ordre de succession, jusqu'à un champ non cultivé situé très en dehors du village. Si la chose est possible on choisit un emplacement proche d'une rivière. Le corps est ensuite hissé sur un bûcher construit à cet effet et l'on dispose sur le cadavre, ou tout contre lui, quelques objets lui ayant appartenu et symbolisant son activité professionnelle : armes pour un guerrier, hache pour un travailleur du bois, éléments de métier à tisser pour un tisserand, etc. Le *pater familias* (ou son fils aîné, si c'est lui qui vient de décéder) tourne trois fois autour du bûcher en récitant des prières, fait des libations de lait ou de *ghî* sur la dépouille mortelle, puis allume le feu, pendant que les pleureuses font leur office. Si la famille est très traditionaliste la veuve se couche sur le bûcher au côté de son mari mais celui qui allume le feu l'invite aussitôt à se relever et à descendre. Elle a témoigné de sa solidarité avec son mari et cela est censé suffire : mais on sait que malgré les interdictions légales imposées par les Britanniques au XIX^e siècle, il y a encore, de nos jours, des veuves qui se font brûler vives. On dit alors qu'elles sont des « saintes » (*sati**; le mot, mal compris, et parfois orthographié à l'anglaise *suttee*, en est venu à désigner – à tort – le rite lui-même). Lorsque les cendres sont froides, on les réunit dans un récipient et on les répand dans le cours de la rivière. Il arrive aussi, mais de nos jours le cas est peu fréquent, qu'une partie des cendres soit placée dans une urne que l'on enterre en un lieu gardé secret.

Deux préoccupations prévalent dans la cérémonie des funérailles : d'une part se défaire au plus vite et le plus complètement possible du cadavre, d'autre part assurer au défunt le destin le meilleur dans l'autre monde. Outre la pollution (rituelle !) que recèle en elle-même la dépouille mortelle, il y a la crainte que le défunt, mal disposé à l'égard des siens, ne se transforme en « âme en peine » susceptible de venir nuire aux vivants. La crémation a paru le moyen le plus radical pour se

débarrasser du cadavre et l'on y ajoute toutes sortes de rites secondaires mais significatifs : par exemple on efface les traces du passage du cortège funéraire ; on utilise un itinéraire détourné, insolite ; on accomplit les gestes requis à l'envers ; etc. Par ailleurs, tout est fait pour que le corps du mort apparaisse comme une substance oblatoire : on dit, par exemple, qu'il est une bûche destinée à alimenter la flamme d'un dernier agnihotra et l'on a soin d'enduire ladite « bûche » de substances authentiquement oblatives : lait, ghî. Si le feu agrée explicitement cette offrande (en s'enflammant rapidement) on est en droit de penser qu'Agni, agissant en psychopompe, a emmené l'âme (*âtman*) du défunt jusqu'au « Ciel de lumière où le soleil ne se couche jamais... là où l'on vaque à son gré... là où tout n'est que joie et plaisirs... chants, danses, ambroisie !... » (Rig-Véda). Ces deux préoccupations, comment se débarrasser du cadavre et prier pour le salut de l'âme du défunt, ne sont évidemment pas propres à l'Inde : on les retrouve dans toutes les religions avec d'innombrables variantes qui tiennent soit aux circonstances (climatiques, par exemple), soit à tel trait particulier de la civilisation (ainsi les Vikings qui se faisaient brûler avec leur navire, en mer) soit enfin à des perspectives théologiques différentes (ainsi, dans le christianisme, l'attente de la « résurrection de la chair », à la fin des temps), etc.

À ces trois sacrements fondamentaux s'ajoutent des rites secondaires, selon une tendance bien connue des historiens des religions : la multiplication des cérémonies liturgiques vise à renforcer le lien communautaire et à tenir en haleine les fidèles. Ainsi dans le catholicisme au baptême des enfants a-t-on ajouté la fête de la première communion, celle de la communion solennelle, celle de la confirmation, etc., sans oublier ces compléments de l'eucharistie que sont (ou étaient) le jeûne, la pénitence, etc., et les sacrements spécifiques : l'ordination, etc. L'hindouisme n'est évidemment pas en reste. Tout de suite après la naissance, le père reconnaît son enfant en le posant sur son genou droit et en le bénissant au moyen de prières spécifiques. Il y a aussi le rite de l'imposition du nom (*nâma-dhéya*) au cours duquel le père murmure à l'oreille du bébé un nom qu'il garde secret et qui ne sera dévoilé qu'au jour de l'upanayana. Il y a encore une fête de la première prise de nourriture solide (au moment du sevrage) ; une autre lorsque les cheveux sont coupés pour la première fois, etc. Mais ces cérémonies, quoique religieuses, ne sont pas à proprement parler des « sacrements » puisqu'elles ne visent pas expressément à « construire la personne »

(*âtman*) de l'individu. Elles sacralisent des étapes de la vie humaine afin de montrer que rien n'est anodin, mais on peut éventuellement s'en dispenser sans que le destin *post mortem* en soit affecté. De la même façon, les bains rituels (par exemple celui qui inaugure l'année nouvelle), les lustrations quotidiennes (matin et soir), la confession des péchés et les pénitences afférentes (rares dans l'hindouisme), les « initiations » particulières (*dikshâ*) que l'on reçoit avant de participer à certains sacrifices solennels, etc. relèvent plus des dévotions privées, car il s'agit de démarches volontaires et optionnelles, que de cette catégorie spécifique d'actes religieux que sont les samskâras : obligatoires, car y manquer c'est être excommunié.

Les rites publics

Mais si les sacrements et leurs compléments, tous centrés sur le foyer domestique, constituent l'essentiel de l'hindouisme et font effectivement de lui une « religion familiale », ils n'épuisent pas pour autant la soif que certains individus peuvent avoir pour une dévotion personnelle et ils ne suffisent pas non plus à satisfaire ceux qui souhaitent donner une certaine ostentation à leur foi. Il existe donc toute une gamme de rites publics qui permettent aux individus et aux collectivités de « sortir de la maison » pour témoigner de leur ferveur religieuse. À date ancienne (jusque vers le VI^e siècle avant notre ère) ce sont les grands sacrifices qui rassemblent les foules. Célébrés pour le bien (prospérité, victoires guerrières, etc.) de la tribu ou du royaume, ils mettent en œuvre une liturgie complexe dont le détail nous a été conservé dans les Traités rituels (*Shrauta-Sûtra*) qui font partie intégrante du Vêda. Aucune de ces cérémonies ne dure moins d'une journée, la plupart s'étendent sur quinze jours (de la nouvelle lune à la pleine lune) ; certaines sont plus longues encore, tel (mais c'est exceptionnel) le sacrifice du cheval, célébré par le roi, qui occupe une année entière ! Selon un principe fondamental de la théologie hindoue, c'est toujours le maître de maison ou le chef de tribu, ou le souverain qui est seul habilité à offrir le sacrifice. Mais il va sans dire qu'on lui reconnaît le droit de déléguer ses pouvoirs à des techniciens rémunérés qui ont appris dès leur enfance les règles rituelles et surtout les textes à réciter. Et si l'on songe que la parole humaine ne cesse pas de se faire entendre tout au long des cérémonies, on devine que la chaîne des

formules, incantations, prières, cantiques, etc. occupe des milliers de pages ! Mais, si l'on tient à appeler « prêtres » les liturgistes qui réalisent le sacrifice en actes et en paroles, on doit se souvenir qu'ils ne le sont que temporairement, au moment où ils travaillent (en mercenaires) pour leur commanditaire qui, seul, a droit au titre (et aux honneurs) de « sacrificateur » (en sanskrit : *yajamâna*).

Le sacrifice védique est toujours célébré en plein air, à l'écart des habitations ; les textes disent : « dans la forêt », c'est-à-dire dans une clairière (*loka*, cf. latin : *locus*) choisie à cet effet. Une aire rectangulaire est tracée à l'aide d'une charrue que l'on soulève là où l'on veut ménager des portes (au moins trois : au sud, à l'ouest, au nord). Plusieurs foyers sont aménagés et allumés par des braises prélevées au foyer du *yajamâna* (preuve que les rites « solennels » – *shrauta* – ne sont que l'amplification des agnihotras quotidiens célébrés au foyer domestique – *grihya*). Le patron, même s'il reste silencieux et inactif durant la cérémonie, doit obligatoirement être présent et rester en permanence dans l'aire sacrificielle, avec sa femme. Il est donc d'usage, surtout si le sacrifice doit durer quinze jours, de bâtir pour lui une hutte de branchages où il pourra vaquer à ses occupations ordinaires pendant que se déroulent les rites prescrits. Il sera toutefois invité à faire les oblations majeures, assisté par son épouse qui posera sa main sur son épaule (comme dans l'agnihotra) afin de montrer qu'elle concélèbre avec lui. On discute dans les textes normatifs sur la question de l'agnihotra domestique que le chef de famille ne peut célébrer durant la session sacrificielle puisqu'il est, en quelque sorte, « prisonnier » de l'enceinte sacrée : pour les uns le fils aîné, ou le frère du *pater familias* doit prendre sa place au foyer domestique ; pour d'autres le « grand » sacrifice remplace l'agnihotra et le dieu Agni ne peut s'en offusquer puisqu'il est présent dans l'un au moins des foyers installés sur l'aire, foyer qui porte d'ailleurs explicitement le nom de « dominical » (*gârhapatya*, adjectif dérivé de *grihapati*, « chef de famille »).

La longueur et la complexité du cérémonial des grands sacrifices s'expliquent par le fait que l'on ne fait pas une seule oblation dans le feu, comme c'était le cas pour l'agnihotra, mais plusieurs, avec une tendance à les multiplier à l'excès. L'offrande centrale, celle qui caractérise les rites publics, est faite de la chair d'un animal tué à cet effet à l'intérieur même de l'enceinte sacrée. L'animal choisi doit être prélevé sur le cheptel du patron (*yajamâna*), ce qui exclut évidemment les

animaux sauvages et le gibier, car il faut, pour qu'elle plaise aux dieux, que l'offrande coûte à celui qui la fait. Et comme l'on croit que les dieux rendront en proportion du cadeau qui leur est fait, il est naturel de vouloir se priver au maximum. La littérature ancienne est pleine de récits de rivalité entre chefs de tribus se lançant des défis, « j'offre tant ! Et toi, seras-tu capable de me suivre ? » ou, saisis par ce que les textes appellent « la folie du sacrifice », décidant de faire don de tout de qu'ils possèdent ! L'important réside d'ailleurs dans le spectacle et le désir de s'imposer comme le plus pieux aux yeux de tous, car les théologiens affirment au contraire que ce qui compte vraiment c'est l'intention et non pas sa réalisation (la pureté du cœur, l'humble dévotion, plus que l'orgueil et l'arrogance). La richesse principale étant à cette époque-là la possession d'un troupeau de bovins, les taureaux (non les vaches, les bœufs, ou les veaux) sont les animaux les plus souvent sacrifiés. Dans des occasions particulièrement solennelles, des chevaux peuvent l'être aussi et les textes gardent le souvenir de sacrifices humains (prisonniers de guerre, esclaves). Une légende védique rapporte qu'un roi accepta de sacrifier son fils ; les dieux toutefois l'en empêchèrent *in extremis* (on pense au sacrifice d'Abraham, à celui d'Iphigénie, etc.). Lorsque la victime a été mise à mort, un petit morceau de viande (ou de graisse) est jeté dans le feu et l'on croit qu'Agni apporte, en la consumant, l'offrande aux dieux dédicataires. La fumée qui monte vers le ciel, l'odeur qui se répand, le crépitement de la flamme sont autant de signes tangibles de l'union entre ce monde-ci et l'au-delà. Pendant que les « prêtres » poursuivent leur office la victime est dépecée et les chairs grillées sont partagées et immédiatement consommées par le sacrificateur et ses acolytes dans l'enceinte sacrificielle ainsi que par leurs invités groupés à l'extérieur de celle-ci. Si les animaux ainsi mis à mort sont trop nombreux pour être mangés sur place, les viandes en surplus sont vendues aux villageois, au profit des liturgistes. La situation est donc en tout point semblable à celle qui prévalait à Athènes ou à Rome où les boucheries étaient approvisionnées par la chair des animaux sacrifiés. Et l'on sait que la consommation éventuelle de ces viandes (dites : « idolothytes ») posa problème aux premiers chrétiens (*cf.* Actes des Apôtres XV, 29 et I Corinthiens X, 15). On retrouve donc dans l'Antiquité classique une situation similaire à celle de l'Inde védique : mise à mort, en sacrifice, de nombreuses victimes animales, consommation rituelle d'un peu de viande par le patron et, surtout, banquet

communautaire et vente des surplus. La seule différence, mais elle est finalement de peu d'importance, réside dans la construction, dans l'Antiquité classique, d'édifices culturels voués à une divinité spécifique (temple d'Athéna, de Jupiter, etc.) alors que l'Inde védique reste fidèle au modèle le plus archaïque, celui du sanctuaire provisoire, mettant directement en contact le Ciel et la Terre. On remarquera cependant que les temples grecs ou romains reproduisent le plan de l'aire sacrée et qu'ils ne sont eux aussi accessibles qu'à un nombre restreint de desservants.

Outre les offrandes animales qui sont prépondérantes et obligatoires, les sacrifices védiques intègrent également des oblations végétales et notamment de céréales. Si l'on songe au conflit constant, dans les religions antiques, entre les deux « types d'offrandes » (cf. par exemple l'histoire de Caïn et d'Abel, Genèse IV, 5) on n'échappe pas à l'idée que les théologiens hindous ont voulu opérer ici une sorte de syncrétisme en fédérant deux démarches distinctes, l'une relevant de la civilisation pastorale qui prévalait à date ancienne ; l'autre, de l'économie agricole d'un peuple devenu, avec le temps, sédentaire. On doit cependant remarquer que les grains ne sont jamais offerts tels quels (crus) ni simplement grillés mais accommodés selon les recettes habituelles : confection de pains, préparation de soupes et de chaudes avec adjonction de lait, de miel, etc. Il y a là toute une cuisine qui prend du temps et qui, surtout, reste rituelle, en ce sens que le moindre geste s'accompagne de prières dont le texte a été appris au préalable. Ce refus du cru au bénéfice du cuit est justifié dans le Véda par le fait que nulle offrande ne peut être agréée par les dieux si elle n'a pas été d'abord prise en charge par Agni, leur messager. Or, comme il n'est pas question de faire brûler les grains (il n'y aurait pas de restes à consommer communialement) il faut les faire cuire (pains, soupes) : leur transformation en nourriture consommable est signe qu'Agni a mangé, et même « digéré » l'offrande, laquelle devient par cela même comestible : hommes et dieux peuvent y avoir part, sans dommage. Ensemble, ces préparations céréalières et les viandes grillées (ou rôties) constituent, on le voit, la matière d'un véritable repas dont la munificence est à la mesure de la quantité (éventuellement, la diversité : porcs, caprins, ovins) des viandes offertes aux convives.

Reste à parler d'un troisième type d'oblation dont la nature détonne dans ce tableau. Il s'agit de la préparation d'un breuvage particulier qui n'est pas autrement désigné que par le simple appellatif de *soma**,

«jus». Les grands sacrifices n'étant plus pratiqués depuis vingt-cinq siècles environ, la recette en a été perdue. D'après les textes védiques, le soma est le produit du pressurage d'une plante poussant en altitude et dont il faut une grande quantité pour obtenir un peu de jus. Ce dernier doit être filtré puis mêlé à du lait et à du miel pour être consommable. L'important est qu'il s'agit d'une boisson crue (et non pas cuite : Agni n'intervient pas dans le processus, à l'inverse de ce qu'il fait normalement) et surtout procurant une ivresse particulière : l'individu qui l'a absorbée se croit apte à tous les exploits et il a des visions extatiques. Cependant, s'il en prend trop, il est malade. L'alcool étant exclu (puisque le jus est consommé tel quel et ne peut être conservé), on doit penser à une drogue végétale comparable au peyot mexicain ou, plus vraisemblablement, compte tenu du climat himalayen, à une décoction à base d'amanite (fausse oronge). La place considérable qu'occupent dans le Véda les textes concernant les sacrifices où le soma est utilisé (toujours en combinaison avec les offrandes «normales» : viandes et bouillons) est le signe que ces rites ont joui d'une certaine vogue à une époque que l'on peut situer au moment où les clans *âryas*, venus d'Asie centrale, ont entrepris la conquête des régions irriguées par l'Indus et le Gange. Si cette hypothèse est avérée, l'origine des cérémonies somiques serait à rechercher chez les chamans sibériens où l'on retrouve effectivement la consommation rituelle de l'amanite (un champignon qui pousse abondamment au pied des bouleaux) comme moyen d'obtention de pouvoirs extraordinaires (voler, aller chez les dieux, avoir des visions célestes). De plus, les difficultés de la conquête militaire de régions qui n'étaient nullement «sauvages» (cf. Mohenjodaro) expliqueraient la prépondérance à cette époque de la caste guerrière (*kshatriya**) dont le patron, le dieu de la Guerre, Indra*, est justement celui qui préside aux fêtes du soma, dont il est le principal consommateur. Il faut ajouter encore que les rites somiques paraissent avoir été réservés à des communautés d'initiés, à l'inverse des sacrifices réguliers qui sont, par nature, ouverts à tous (seuls les hors-castes étant exclus). Ce fut le cas aussi dans l'Iran préislamique où le *haoma* (le mot est l'équivalent phonétique – et étymologique – du *soma* sanskrit) fut proscrit après qu'eut prévalu la prédication réformiste de Zarathushtra (Zoroastre), puis rétabli sous une forme atténuée (utilisant de l'éphédra, plante peu toxique) dans la liturgie mazdéenne classique. Il faut rappeler encore que dans tout le domaine indo-européen on garde le souvenir d'une boisson

mystérieuse (nectar, ambroisie, et autres breuvages permettant d'accéder à l'immortalité) utilisée dans le rituel afin de permettre à quelques élus de participer, par anticipation, à la condition divine qui sera la leur après leur mort. Qu'on l'appelle nectar, ambroisie, haoma, soma, etc., cette « potion magique » est celle-là même que les dieux boivent dans leur demeure céleste. En Inde, après que les grands sacrifices sont tombés en désuétude, le relais sera pris par le vin utilisé dans les rites dits « tantriques » en combinaison avec d'autres boissons enivrantes dérivées le plus souvent du haschich.

Cette allusion à une modification du rituel ancien implique nécessairement que l'hindouisme a pu se modifier au cours du temps. Les hindous récusent avec véhémence cette façon de voir et professent que la réalité religieuse d'aujourd'hui est exactement conforme à celle qui prévalait il y a quarante siècles. Ils vont même jusqu'à assurer que leur religion, parce qu'elle est vraie, est éternelle (c'est-à-dire en dehors du temps). C'est pour cela qu'ils lui donnent le nom de *sanâtana dharma* (« norme éternelle », « vérité pérenne », « ordre sur lequel le temps n'a pas de prise », etc.), comme on a déjà eu l'occasion de le dire au début de cet article. Reste que l'observateur impartial ne peut éviter de signaler que s'il est vrai que l'idéologie de base est restée effectivement la même du Véda aux maîtres spirituels contemporains, la pratique a, par contre, changé avec le temps. On répugne, par exemple, à offrir aux dieux la chair d'animaux sacrifiés et l'on préfère depuis vingt siècles au moins célébrer les cérémonies du culte public dans des temples bâtis à cet effet plutôt que dans des clairières... Mais il faut dire aussi que de telles affirmations doivent être nuancées : le culte de Kâlî* à Calcutta implique, par exemple, la mise à mort de centaines de chèvres faisant de son temple un véritable abattoir qui tire ses revenus de la vente de cette viande apportée *gratis* par les fidèles. Et il suffit de parcourir la campagne indienne pour rencontrer partout des aires de culte balisées de quelques pierres ou simplement marquées par un sillon. La consommation de *soma* se perpétue dans l'ivresse rituelle recherchée par certains à l'occasion de festivités liturgiques précises (notamment la Fête du printemps, en mars), et, surtout, le rituel domestique (agnihotra, *samskâra*) est resté immuable. L'évolution se limite donc à quelques formes extérieures de la pratique religieuse et notamment aux cérémonies centrées autour des temples (en sanskrit *mandira*, « habitation »). Ceux-ci ont commencé d'apparaître au moment où les clans *âryas*,

maîtres des hautes vallées de l'Indus et du Gange, se sont sédentarisés. Il s'agissait alors d'édifices en bois, semblables à ceux que l'on peut voir, de nos jours, au Népal et au Cachemire. Plus tard (peu avant le début de l'ère chrétienne) on préféra utiliser la pierre (plus rarement la brique). Le plan est tout à fait comparable à la norme gréco-romaine : un rectangle dont la partie orientale est occupée par une petite cellule où est gardée l'image du dieu dédicataire. En Inde, compte tenu du climat, la nef est précédée d'un vestibule, souvent de dimensions considérables, en forme de préau : toiture supportée par des colonnes mais sans murs latéraux. Cet espace, ouvert aux courants d'air et protégé du soleil, est le lieu où se réunissent les fidèles. La nef, la plupart du temps très petite, est réservée aux ministres du culte qui y préparent les offrandes et les installent sur l'autel (une pierre cubique), le saint des saints étant interdit à tous, sauf pour les soins que requiert l'entretien du sanctuaire. Le terme de « ministres du culte » ne doit pas faire illusion : le temple ne requiert pas plus de « prêtres » que les rites domestiques ou les sacrifices védiques. N'importe qui peut desservir un temple pourvu qu'il en ait le goût et qu'il ait appris les paroles et les chants utilisés au cours de l'office. Les temples étant toujours des fondations privées appartenant à de riches familles, des guildes professionnelles ou des associations locales), les techniciens du culte sont de simples mercenaires révocables à tout instant et la plupart du temps fort mal payés (d'où leur tendance à rançonner les fidèles en difficulté, ou à se muer en mendiants). Depuis le Moyen Âge, l'apparition des grandes villes a eu pour conséquence l'accroissement des dimensions des temples : un vaste espace les entoure, clos de murs et flanqué de portiques où se logent des boutiques, des écoles, des auberges, etc. De vastes bassins servent aux ablutions rituelles et les parvis sont utilisés par des prédicateurs de toutes sortes. Des spectacles de musique, de théâtre et de ballet alternent avec la récitation mimée de poèmes mythologiques. Tout cela tend à faire du temple une sorte de forum où se retrouvent les « citoyens » (c'est-à-dire les hindous de bonne caste) cependant que le franchissement de l'enceinte (dont les portes sont gardées) est interdit aux « inférieurs » (hors-castes) et aux « étrangers » (y compris les Indiens adeptes d'autres religions que l'hindouisme).

L'aspect social est donc essentiel dans les cérémonies centrées sur le temple, d'autant que, comme on l'a déjà dit, aucune n'est obligatoire pour l'hindou. Lors donc que celui-ci se rend au sanctuaire, on peut être

assuré qu'il s'agit de sa part de marquer aux yeux de tous sa dévotion à telle divinité et de témoigner de son désir d'intégration à la communauté qui est la sienne, en dehors de la famille : appartenance à une corporation, à une association pieuse, etc. L'habitude est d'aller au temple en cortège (membres de la famille, amis, clients) en apportant sur un plateau des victuailles destinées aux dieux que l'on désire vénérer. Prises en charge par les ministres, elles sont placées sur l'autel, tout près de la statue qui le plus souvent représente, en pied, la divinité. Des prières sont récitées, on chante des cantiques, on frappe sur des gongs ou des cloches, on fait brûler de l'encens et l'on balance de petits récipients contenant de l'huile enflammée : c'est le rite de la pûjâ (adoration rituelle). Les formules utilisées montrent que le dieu est « invité à dîner » par le sacrificiant (*yajamâna*), le « prêtre » (*pujâkâra* : « celui qui fait la pûjâ ») agissant en domestique chargé du service de la table. La divinité étant censée avoir agréé l'invitation, on suppose qu'elle a mangé sa part du repas et donc, lorsque la pûjâ s'achève, les mets qui sont sur le plateau apparaissent comme les reliefs d'un festin royal. Ceux qui les ont apporté se les partagent alors et les consomment « en communion » avec l'hôte divin. Ces mets méritent alors le nom de *prasâda*, qui désigne à la fois la nourriture ainsi consacrée et la « grâce » que l'on acquiert en la consommant. Il est d'usage d'associer les desservants du temple à ce repas et d'en distribuer des parts au public qui se trouve là par hasard. Le plus souvent d'ailleurs le sacrificiant et ses amis se contentent de petits fragments de nourriture (par exemple des boulettes de farine prévues à cet effet) afin de pouvoir distribuer de grandes quantités de riz, de légumes et de fruits à l'assistance. Il y a, bien entendu, de nombreuses variantes, la plus fréquente étant l'utilisation de beurre fondu (*ghî*) qui permet d'effectuer des onctions directement sur la statue ; mais le schéma reste toujours le même : invitation à dîner lancée par le sacrificiant à la divinité de son choix, présentation des mets préparés à cet effet, consommation communiale de fragments de ceux-ci et partage de ce qui reste avec ceux qui sont présents à ce moment. On aura noté que le feu n'intervient pas dans ce processus. Au moins en théorie car, dans la pratique, rares sont les sanctuaires qui ne comportent pas, à côté de l'autel où l'on place les offrandes, un foyer semblable à celui de la maison. Si c'est le cas, on y jette des grains d'encens et un peu de *ghî* au moment où débute la pûjâ, comme un discret rappel de l'agnihotra domestique.

Quant aux occasions d'agir de la sorte (cortèges en ville, pûjâ, munificences, etc.) elles sont exclusivement votives : action de grâces après la naissance d'un fils, la guérison d'une maladie, la réussite d'une affaire difficile à traiter, etc. ; ou, à l'inverse, prières solennelles pour obtenir les mêmes résultats. Là aussi, on observe, comme c'était le cas dans les grands sacrifices védiques le désir de faire étal de sa richesse et de la force de son sentiment religieux. On ajoute alors des objets précieux aux offrandes de nourriture (vaisselle, bijoux, etc.) et l'on fait des dons d'argent aux « prêtres » et aux fidèles. La rumeur publique avertit le peuple que telle riche famille va venir au temple et les parvis de celui-ci se garnissent d'une foule avide qui acclame le généreux donateur. L'Antiquité classique, le Temple de Jérusalem, l'Égypte ancienne, etc., ont connu de telles manifestations ostentatoires, mais l'hindouisme reste probablement la seule religion vivante où elles sont actuellement monnaie courante et ceci parce qu'à la différence des autres il ne comporte ni Église, ni clergé, ni donc d'institutions charitables vouées à la réception des dons et à leur juste répartition entre les plus méritants. De plus, le calendrier hindou multiplie les appels aux manifestations dévotes et donc aux fêtes votives. Chaque temple a les siennes, selon sa vocation (c'est-à-dire selon la personnalité de la divinité à laquelle il est dédié). Là encore on organise, selon la générosité des fidèles, des récitation, des concerts, des représentations (théâtre, ballet), des banquets consécutifs à des pûjâs exceptionnelles, et ainsi de suite, à l'infini. Ces grandes réunions où l'exaltation peut être intense sont parfois l'occasion de vœux (*vrata*) solennels : tel chef de famille annonce, par exemple, son intention de financer une extension du temple, ou de faire creuser un nouveau bassin à ablutions, ou d'édifier un abri pour les voyageurs, etc. L'important étant que la réalisation de ce vœu soit un authentique « sacrifice » (certains se ruinent à l'occasion) et malheur à celui qui ne tiendrait pas sa promesse ! Il serait discrédité aux yeux de tous et vivrait une véritable excommunication bien qu'il n'y ait, insistons une fois de plus, aucune autorité pour fulminer l'anathème sur le pécheur !

Ici apparaît, éventuellement, la notion de pénitence : un hindou peut avoir été de bonne foi au moment où il proclamait son vœu, mais avoir ensuite été empêché de le réaliser. Ce vœu, par exemple, dépassait ses capacités, ou bien sa famille y était hostile, ou encore il l'a formulé par orgueil ou sous l'emprise de l'ivresse, etc. Un vœu cependant est un

lien dont on ne peut se défaire que de deux façons : en l'accomplissant ou en acceptant les rigueurs d'une pénitence (qui apparaît comme un autre sacrifice dont on est soi-même la victime offerte). Les formes de celle-ci peuvent être très différentes. Citons parmi les plus fréquentes le jeûne (qui peut être héroïque et aller dans certains cas jusqu'à la mort) et le pèlerinage. Accompli seul (cas le plus fréquent) ou en groupe, celui-ci consiste à se rendre, normalement à pied, à un lieu de culte situé plus ou moins loin, selon l'importance de la pénitence que l'on veut s'infliger. L'Inde est littéralement couverte de sanctuaires et les routes qui les relient forment un maillage très fin : le pénitent n'a que l'embarras du choix. Il peut décider d'aller se baigner dans un cours d'eau où un *tirtha* (lieu où une baignade est possible) a été aménagé : à Bénarès*, par exemple. Il peut aussi se risquer jusque dans l'Himalaya où l'on vénère, dans une grotte, un *linga** de glace. Certains vont jusqu'à l'extrême pointe méridionale de la péninsule Indienne. D'autres encore suivent un itinéraire qui leur permet de visiter une série de temples célèbres. Les possibilités sont innombrables, mais l'essentiel est de quitter le confort familial, de voyager, de marcher : c'est l'effort qui fait le choix de la pénitence, non le bain ou la pûjâ. Il y a là une valeur essentielle aux yeux des hindous pour qui le déplacement, le dépaysement, le cheminement sont une forme privilégiée d'ascèse. Tous les observateurs ont d'ailleurs été frappés par ce mouvement perpétuel des foules indiennes que rien ne semble jamais pouvoir arrêter... Mais, au total, il apparaît que l'hindouisme n'est pas une « religion pénitentielle » comme l'est, notamment, le christianisme. On ne trouve pas dans le Vêda de psaumes où un David brahmanique crierait sa détresse d'avoir péché. Les théologiens, lorsqu'ils ont à définir la faute qui requiert la pénitence, mettent en avant plus son caractère rituel que son aspect moral : le vœu non accompli est un dommage fait au dharma (la loi religieuse, l'ordre cosmico-rituel) qu'un autre vœu (jeûne, pèlerinage) réparera. Cela est si vrai que la littérature hindoue abonde en récits de manquements indépendants de la volonté du fidèle, ou même inconnus de lui ! Les prières implorant le pardon des dieux sont toutes très brèves et placent sur le même plan les fautes commises en connaissance de cause et celles que l'on a pu faire par ignorance.

Mythologie

Reste qu'aucune religion ne peut être fondée que sur des rites. Ceux-ci sont nécessairement des gestes accompagnés de paroles et ces dernières, partout et toujours, sont des invocations à des puissances supérieures, à des divinités qu'il faut rendre favorables. L'hindouisme, évidemment, ne fait pas exception. Au contraire, étant fondamentalement un polythéisme, analogue (et pour cause !) au paganisme gréco-romain, il a tendance à multiplier les dieux et les déesses comme en témoignent ces « litanies des mille noms » que l'on aime à réciter en de fréquentes occasions et cette mention quasi obligatoire des *vishvé-déva* (littéralement « tous les dieux », c'est-à-dire « [et aussi] tous les [autres] dieux [que je n'ai pu citer et que peut-être même je ne connais pas] ») pour clore une énumération des dieux auxquels on s'adresse au cours d'une cérémonie. Le résultat est qu'il est impossible à un hindou de dire ni combien il y a de dieux ni, bien entendu, d'en donner les noms ! Un passage célèbre du Véda met en scène un théologien important qui, pressé de questions, croit se tirer d'affaire en disant qu'il y a « trois cent trente-trois mille dieux », mais doit confesser qu'il n'en peut citer par leur nom que trente-trois (*Brihad-Āraṇyaka Upanishad*). Ce chiffre évidemment symbolique, par la référence explicite au chiffre trois, entend enseigner que le panthéon n'est pas un fourre-tout où cohabiterait une foule indifférenciée mais une cité céleste où chacun est à sa place, comme le sont les humains, eux aussi répartis en trois castes principales. Sans anticiper sur ce qui sera dit de la théologie hindoue, on retiendra que la mise en évidence de triades est l'une des caractéristiques fondamentales du brahmanisme. À date ancienne, on avait, par exemple, les dieux de la prospérité, des richesses, et de la santé. Après la disparition des sacrifices védiques, une autre triade s'impose qui regroupe Brahmâ*, Vishnu* et Shiva* : le dieu qui préside à la naissance du monde, au début du cycle ; le dieu qui veille sur l'équilibre du dharma et le déroulement harmonieux du devenir universel ; enfin le dieu dont la fonction est de préparer (et d'opérer, lorsque le temps est venu) la dissolution du cosmos, à la fin du cycle.

De telles « définitions » sont évidemment passablement abstraites et la dévotion populaire en fait peu de cas. Dans la pratique, Brahmâ est quasiment « oublié » : il n'y a aucun temple qui lui soit exclusivement dédié. La ferveur religieuse s'adresse aux deux autres, les dévots étant

des fidèles de Vishnu ou de Shiva par tradition familiale (cas le plus fréquent) ou par choix personnel, ou encore, tout simplement parce que le temple le plus proche est dédié à l'un ou à l'autre. Ceci implique nécessairement que les traits trop marqués théologiquement soient sinon occultés du moins atténués. Ainsi pour un hindou, Shiva n'est pas moins « aimable » (gracieux, bénévole) que Vishnu : la fin du monde n'est pas pour demain ! Et de plus, étant inéluctable (et nécessaire pour qu'apparaisse un monde nouveau), elle n'a rien d'« apocalyptique ». D'ailleurs la « marque » (*linga*, sens premier du mot) de Shiva n'est-elle pas le phallus érigé (*linga*), à la fois organe de plaisir et instrument de fécondation ? À qui s'adresser si l'on veut perpétuer la lignée, sinon à Shiva ? De là le nombre extraordinaire de sanctuaires où le *linga* est vénéré. Quant à Vishnu, sa fonction protectrice est prépondérante dans la théorie des *avatâra** (« descentes » du dieu sur la Terre, « incarnations »). À chaque fois, croit-on, que l'ordre cosmique est perturbé par les forces du Mal, Vishnu intervient sous une forme adaptée à la situation. Citons, à titre d'exemples, les deux plus importantes de ces « descentes ». Il est dit dans les Écritures (ici le *Mâhâbhârata*) que le partage de la Terre sainte (hautes vallées du Gange et de l'Indus) opposa indûment entre eux les clans âryas, au point que leurs querelles et leur folie risquèrent d'entraîner un dés-ordre (*a-dharma*) universel : Vishnu se manifesta alors sous la forme d'un noble du nom de Krishna* et participa à la bataille décisive qui permit le rétablissement du cours normal des choses. De la même façon, lorsqu'un démon s'empara de l'île de Ceylan (Shri Lankâ) et menaça d'étendre son empire à l'Inde entière, Vishnu s'incarna dans le corps de Râma*, prince héritier du royaume d'Ayodhya (moyenne vallée du Gange) et réussit, après maintes péripéties, contées dans le *Râmâyâna*, à s'emparer de l'île après avoir tué le roi démoniaque. Notons qu'à chaque fois, les hommes ne distinguent pas le dieu dans son incarnation jusqu'à ce que celui-ci révèle sa vraie nature ; il est alors adoré comme il se doit et, après son retour au Ciel, des sanctuaires peuvent être édifiés pour perpétuer son souvenir. On y célèbre le culte de Vishnu « sous la forme » de Râma, Krishna, etc.

Il faut savoir en effet que, pour les hindous, l'intervention de Vishnu (et d'autres dieux) est permanente dans l'univers et plus particulièrement dans le monde des hommes. La littérature ancienne est pleine de récits de rencontres entre des divinités (camouflées en individus ordinaires) et des humains : ce peut être pour aider un dévot en difficulté,

ou pour récompenser un fidèle, ou pour éprouver la foi de quelqu'un, ou pour des raisons qui échappent à l'entendement des mortels. Les récompenses (ou les châtiments) varient à l'infini : ici un vieillard retrouve la jeunesse, là une femme stérile met au monde les enfants que son mari désirait ; on gagne le Ciel, ou on est précipité en enfer ; on est métamorphosé en animal ou en végétal, etc. Sans oublier le malin plaisir que tel ou tel dieu semble éprouver à séduire les mortelles. On retrouve donc là aussi tout une mythologie qui ressemble fort à celle de la Grèce, par exemple. Sauf que cette croyance en la manifestation des dieux en ce bas monde est restée très vivace dans l'Inde moderne, où tout être exceptionnel passe aisément pour une incarnation divine. Les maîtres spirituels notamment, dès qu'ils acquièrent une certaine renommée, sont acclamés comme des dieux (*déva** ; on dit *guru-déva*, « dieu, en tant que maître spirituel ») et vénérés comme tels. La plupart d'entre eux sont l'objet d'un culte tel que jamais Jésus n'en bénéficia de son vivant. Là se situe d'ailleurs la difficulté majeure que rencontrent les missionnaires chrétiens lorsqu'ils tentent de convertir les hindous. Ceux-ci ne contestent nullement le dogme de l'Incarnation : que Vishnu se soit manifesté chez les barbares (*mléccha*) comme maître spirituel n'a rien de surprenant. Ce qu'ils ne peuvent comprendre, par contre, c'est l'idée que l'Incarnation ait pu être unique.

Outre les divinités dont les noms ont été déjà donnés, Agni, Mitra*, Varuna*, Indra, Vâyu, les deux Ashvins, Brahmâ, Shiva, Vishnu et ses nombreux avatâras, on peut citer aussi le dieu Soleil (Sûrya, « le Lumineux », ou Savitar, « l'Incitateur ») à qui l'on adresse une prière trois fois par jour (*sâvitri*, ou *gâyatri*) ; Yama*, le dieu de la Mort (et juge aux Enfers), les Maruts qui procurent la pluie, Kubéra qui garde les trésors souterrains, etc., il y a aussi des faunes et des nymphes qui peuplent la nature : arbres, plantes, sources, rivières. Ceux-là sont encore plus près des hommes et sont enclins à partager avec eux les secrets qu'ils détiennent, pourvu qu'on les traite convenablement, c'est-à-dire que l'on respecte l'environnement tenu pour sacré parce que peuplé de divinités de toutes sortes. Il est facile de voir, de nos jours encore, dans la campagne indienne des sanctuaires ménagés au pied d'un arbre, à la source d'une rivière, sur une plage, une montagne, un glacier, etc. Sans oublier non plus le culte dont sont l'objet certains animaux : le taureau, animal favori de Shiva ; l'aigle de Vishnu, l'oiseau sauvage de Brahmâ, les singes qui s'allièrent à Râma dans sa lutte pour

conquérir Lankâ, les serpents, les oiseaux, le tigre, l'éléphant, l'antilope, etc., ainsi que les poissons (l'une des « descentes » de Vishnu s'opéra dans le corps d'un poisson), les tortues (même remarque), le lion (*idem*), sans oublier les êtres monstrueux tels que les Gandharvas qui sont à la fois hommes et chevaux (comme les centaures grecs), les licornes, les hommes-serpents, et tant d'autres.

Prenons garde que cette apparente divinisation de forces naturelles, le feu, le soleil, le vent, etc., d'éléments constitutants de la nature, montagnes, rivières, ou d'êtres qui la peuplent, plantes, animaux, ne sont nullement l'expression mythologique d'un panthéisme. À chaque fois, c'est un dieu qui est adoré, non un objet ou un être vivant : Agni est le régent de l'élément igné, Sûrya (tel Apollon) est responsable de la fonction solaire mais il n'est pas le soleil physique, une rivière est conduite par une déesse dont elle porte le nom et le culte qu'on lui voue d'adresse à la divinité, non au cours d'eau. De même il y a un Seigneur des serpents (*Nagëshvara*), un Taureau céleste (le dieu *Nandin*), une Tortue cosmique qui, telle Atlas, porte la terre pour qu'elle ne s'engloutisse pas dans l'océan, etc. Cela n'empêche pas que l'on puisse faire une pûjâ, ou un sacrifice, à chacune de ces manifestations naturelles : c'est que les dieux sont invisibles et que les montagnes, le feu, ou les singes sont, pour nous, des signes concrets de leur présence. Un exemple bien connu est celui du prétendu culte que les hindous rendraient à la vache* (dite « sacrée »). Or c'est une observation facile à faire que de voir à quel point sont maltraités ces malheureux bovins dans l'Inde d'aujourd'hui. Certes l'hindou prendra soin, s'il rencontre une vache (la plupart sont errantes et n'appartiennent à personne), de la toucher puis de porter sa main sur son front, sa bouche et sa poitrine pour intégrer la grâce que dispense tout contact avec elle. Mais il la chassera ensuite de son chemin, la laissera disputer aux chiens autour des poubelles une maigre nourriture, etc. C'est que l'animal en question n'a rien de sacré en lui-même : il est simplement le signe tangible de la bienveillance divine (on dit que la vache donne librement une nourriture parfaite et immédiatement consommable : le lait) et la vache rencontrée dans la rue est l'image de la Vache céleste qui, au Paradis, satisfait tous les désirs des heureux élus (on l'appelle *kâmaduh*, « celle que l'on peut traire pour jouir de ce que l'on désire »).

En outre, chaque dieu mâle est flanqué d'une parèdre, c'est-à-dire d'une déesse que l'on tient pour sa compagne (il vaut mieux éviter

l'usage du terme « épouse », car la mythologie ne connaît qu'un seul récit de mariage : celui de Shiva) et qui a, sur le plan cosmique, une fonction similaire, ou très complémentaire, de celle de son compagnon. Ainsi Brahmâ est-il assisté par Sarasvatî*, divinité de la création artistique, Vishnu par Lakshmî*, déesse Fortune ; Shiva par Pârvatî*, et ainsi de suite. De même un avatâra est toujours accompagné de sa femme, elle-même incarnation de Lakshmî : ainsi Sitâ forme-t-elle couple avec Râma, et Rukminî avec Krishna. Il existe aussi des déesses autonomes, c'est-à-dire n'ayant qu'un lien très lâche avec les dieux : Kâlî, Durgâ*, déesses guerrières relevant de la mouvance shivaïte, sans être en rivalité avec Pârvatî, épouse « légitime » du dieu. Il est important de dire ici que si les déesses, sauf exception unique, ne sont pas régulièrement mariées à leur compagnon, elles ne leur donnent pas non plus d'enfants. Contrairement à ce que l'on croit souvent, l'hindouisme ignore le concept de déesse mère. On chercherait en vain parmi les centaines de milliers de sanctuaires dont l'Inde est littéralement couverte une seule image de déesse tenant dans ses bras un enfant ou allaitant un bébé divin. Soit que la sexualité soit absente de l'image mythique que l'on se fait de la déesse (cas le plus fréquent ; ainsi Sarasvatî, Lakshmî, etc.) soit qu'il s'agisse de comportements aberrants : sexualité sanglante, farouche, « folle » (ainsi Kâlî décapitant son amant d'un jour et buvant son sang). Malheur donc au mortel qui rencontre une déesse et se laisse séduire par elle : souffrance, folie, mort seront son lot ! Il arrive pourtant que l'on parle de divinités secondaires qui seraient les « enfants » d'un dieu ou d'un autre, mais il s'agit toujours de naissances hors norme. Ainsi Skanda est dit « fils de Shiva » parce qu'il est né d'une éjaculation intempestive du dieu dont une goutte de sperme s'est perdue, sans que Pârvatî ne soit intervenue. À l'inverse, Ganéscha* (ou Ganapati), autre « fils de Shiva », est en réalité « fabriqué » par Pârvatî (avec un peu de sa sueur) sans aucune participation du mari de celle-ci. Shiva, dit-on, en eut tant de dépit qu'il décapita l'enfant puis, pris de remords, remplaça sa tête par celle du premier animal qui passait par là, en l'occurrence un éléphant ! D'où la forme monstrueuse de Ganéscha, « homme à la tête d'éléphant ». Signalons encore que ce foisonnement de divinités n'a pas suscité une mythologie aussi élaborée que celle de la Grèce : le Vêda et les Purânas* racontent certes des « histoires » mettant en scène des divinités du Panthéon mais en évitant, autant que faire se peut, de leur prêter des passions humaines. L'Inde ne connaît pas de

conflits entre les dieux. Si l'on est protégé par l'un d'entre eux, il y a peu de chance qu'un autre intervienne pour contrecarrer l'action gracieuse du premier. De ce point de vue, la mythologie hindoue est beaucoup plus « apaisée » et « spirituelle » que celle de l'Antiquité classique.

Théologie

Une telle complexité dans les rites, un tel foisonnement mythologique, combinés avec l'absence d'autorité dans le domaine du dogme (pas d'Église, pas de curie, pas de clergé), auraient pu déboucher sur un confusionnisme dans lequel l'hindouisme se serait probablement noyé, s'il n'y avait eu la force de la tradition dont le maître mot est : « Ainsi ont fait nos pères, ainsi faisons-nous. » De ce point de vue, l'hindouisme est plus une orthopraxie qu'une orthodoxie. On est hindou parce que l'on est tenu pour tel par ceux qui nous entourent ; et ceux-ci nous jugent sur nos actes, non sur nos discours. On ne peut donc se convertir à l'hindouisme, même si l'on prétend « croire à Shiva » ou si l'on est capable de disserter sur la métaphysique des Upanishads*. Inversement on peut perdre cette qualité par un manquement grave aux règles traditionnelles, indépendamment des croyances que l'on peut avoir. L'autre danger qui menaçait l'hindouisme (de l'intérieur), c'était donc de verser dans un ritualisme caricatural où seuls seraient comptés les comportements extérieurs. Là encore on peut penser que l'hindouisme aurait été balayé par le bouddhisme, le christianisme ou l'islam. Or il n'en a rien été : l'Inde traditionnelle a su éviter le double écueil du confusionnisme et du ritualisme ; elle a su également triompher des religions rivales implantées sur son sol ; et si elle a pu réaliser ce double exploit c'est, on va le voir, parce qu'elle a réussi à réfléchir, non dogmatiquement, sur elle-même et à élaborer une théologie polymorphe apparue dès le II^e millénaire avant notre ère et qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. L'originalité de cette réflexion est qu'elle s'intègre au Vêda lui-même et s'exerce sur tout ce dont traitent ces Écritures sacrées de l'hindouisme : rituel, mythes, eulogies (*sûkta*), etc. Diffuse dans tous les chapitres de cette énorme compilation (plusieurs fois la Bible, en volume) elle apparaît à plein dans les Upanishads qui sont rassemblées à la fin du Vêda.

La question centrale des spéculations archaïques (car vieilles de trente siècles, au moins) est posée, si l'on peut dire, par le rite lui-même : « comment comprendre, dit un texte célèbre, qu'une offrande aussi

dérisoire qu'une cuillerée de lait versée dans le feu puisse faire que le Soleil accepte de se lever?» Il s'agit évidemment de l'*agnihotra* qui, on l'a vu, a pour fonction de perpétuer l'ordre cosmique (*dharma*), notamment en assurant l'alternance normale des jours et des nuits. Élargissant l'interrogation, un autre texte, plus concis, rappelle que «l'on sacrifie pour gagner le Ciel» (*svarga-kâmo juhuyât*) : comment un geste rituel quelconque peut-il produire un effet invisible («gagner le Ciel») alors qu'il s'exerce de façon très concrète en ce bas monde ? Une telle différence de niveau conduit évidemment à poser l'existence d'une force mystérieuse qui, par le rite, agit à la fois au Ciel (en l'ouvrant à celui qui fit l'offrande) et sur la Terre (en transformant le mortel en immortel, promu, sans que cela se voie encore, en convive des dieux). On ne donne pas de nom à cette force, car le mot qui la désigne, *brahman**, ne signifie rien d'autre que «force, puissance, pouvoir». Souvent on préfère n'utiliser que le démonstratif neutre *tad*, «cela». Et la réponse à la question est donc quelque chose comme : «il y a dans le rite une force (*brahman*) qui opère ce miracle» ou «cela (*tad*) fonctionne dans l'acte rituel». La spéculation hindoue est donc d'abord un métaritualisme, et non une métaphysique, comme on le croit souvent. D'autres questions se greffent d'ailleurs immédiatement sur la première. Par exemple : s'il est vrai que le geste rituel possède en lui-même la puissance qui assure son accomplissement (y compris les effets «invisibles»), à quoi bon l'accompagner de paroles ? Par ailleurs, celles-ci font référence aux dieux ; c'est à eux que l'on demande de gagner le Ciel. Dès lors quel rapport entretiennent-ils avec le *brahman* ? En sont-ils maîtres ? Ou ne sont-ils que ses serviteurs, agissant en médiateurs, comme le fait à coup sûr Agni, qui agrée ou refuse l'offrande ? L'éventail des réponses, ici, s'élargit considérablement. La valorisation du rôle joué par la Parole qui garantit l'existence même du Vêda (dont on dit qu'il est éternel), conduit à l'élaboration d'une doctrine du son (*shabda-brahman*) dont on professe que les vibrations sont créatrices de formes, et notamment de l'univers et des êtres qui le peuplent. À l'extrême on aboutit à la notion d'un son éternel, *Om**, qui est au-delà de la Parole puisqu'il est non articulé (pas de consonne : le *m* marque simplement la nasalisation de l'o). Pour d'autres, la Parole (*Vâch*) est une puissance divine, c'est-à-dire une déesse digne de recevoir un culte (plusieurs hymnes du Vêda la célèbrent) ; elle «s'incarne» dans les formules rituelles (*mantra**) et c'est en nommant les choses et les

êtres qu'elle leur permet d'exister : le monde est à la fois « nom (*nâman*) et forme (*rûpa*) », de la même façon que le rite n'est efficace que s'il associe « l'acte (*karman**) et l'incantation (*mantra*) ».

Quant aux dieux, seules quelques écoles ultraritualistes (*mîmâmsâ*) vont jusqu'à nier leur existence, disant qu'ils ne sont, dans les mantras, que des « fictions grammaticales » (*sic*). La plupart des théologiens leur attribuent le rôle de « justes répartiteurs » des grâces, avec pour corollaire le pouvoir de « sonder les reins et les cœurs » des fidèles. Là aussi, il existe des écoles où l'on enseigne que les dieux sont d'authentiques souverains : ils peuvent sauver qui ils veulent, même quelqu'un qui n'accomplit pas les rites, voire un non-hindou. On voit par exemple des adeptes de la doctrine de Chaîtanya (XVI^e siècle de notre ère) faire le vœu de prononcer sans cesse les noms de Vishnu, Râma, Krishna, car, disent-ils, le seul fait d'entendre ces noms, même si l'on ignore tout des personnalités divines qu'ils désignent, suffit pour gagner le Ciel. Entre ces deux extrêmes, les hindous, dans leur immense majorité, suivent une voie moyenne dont le livre de référence est la Bhagavad-Gîtâ*. On y entend Krishna, l'un des avatâras de Vishnu, enseigner au prince Arjuna, auprès de qui il va combattre dans la grande bataille que raconte le Mahâbhârata* (dont la Gîtâ est un chapitre), que le meilleur moyen de garder le Ciel est de faire confiance (*shraddhâ*, équivalent hindou de la foi) à la grâce (*prasâda*) divine. Et celle-ci est acquise à celui qui accomplit loyalement son devoir d'état (*sva-dharma*). Par ce terme Krishna désigne explicitement les rites domestiques, les sacrements et l'adhésion sincère aux valeurs traditionnelles (c'est-à-dire familiales). L'individu, explique-t-il, est entièrement déterminé par sa naissance, tant sur le plan religieux (les divinités associées à Agni sur l'autel domestique) que sur celui de la morale sociale. Ainsi se trouve justifié le système des castes : naître dans une famille de tisserands, c'est devoir devenir tisserand soi-même ou, à tout le moins, assumer pleinement l'éthique particulière de cette corporation. La chose n'est pas toujours facile, mais l'Instructeur divin explique que les dieux tendent toujours une main fraternelle à celui qui s'efforce loyalement d'agir selon les normes de la caste à laquelle il appartient. Et l'aspect « injuste » de cette théorie qui condamne certains à vivre dans une position inférieure sans pouvoir jamais en sortir est corrigé par la doctrine de la « transmigration » (*samsâra*). Selon celle-ci, enseignée aussi par Krishna, la naissance n'est pas le fruit du hasard, elle est « méritée ». La

personne humaine en effet s'organise autour d'un noyau immortel, l'*âtman* (le Soi, l'Âme), dont le destin existentiel est déterminé par la valeur des actes (*karman*) accomplis dans chaque vie. Ainsi donc, c'est le « poids des œuvres » qui « fait tomber » l'*âtman* dans telle ou telle matrice au moment de la conception. Ainsi l'individu serait-il malvenu de se plaindre de la condition éventuellement misérable qui est la sienne dans cette vie-ci : il a mieux à faire en œuvrant pour le bien, sachant que ses œuvres positives (*sukarman*, « bonnes actions ») lui vaudront, après sa mort, la récompense de renaître dans une condition meilleure. Dans ce domaine aussi les discussions sont à l'infini. On se demande par exemple si l'*âtman* est présent dans tous les êtres sans exception (de la bactérie à la divinité) ou s'il est l'apanage des seuls êtres supérieurs. Dans le premier cas, le « mauvais karman » peut entraîner des renaissances animales (voire végétales !), position qui est celle entre autres des Lois de Manu*, autre texte normatif de la tradition hindoue. Mais pour certains, la transmigration concerne uniquement les humains et les dieux. En outre, l'omniprésence de la référence au Ciel (*svarga*) dans les prières rituelles, avec son corollaire, la peur de l'enfer, oblige à nuancer la rigueur de l'exposé théorique de la transmigration : on dit que les saints vont pour un temps au paradis, puis renaissent. De la même façon, un karman particulièrement mauvais vaudrait à celui qui l'a accumulé un séjour « purgatif » aux Enfers. Mais d'autres soutiennent que la sainteté assure une cohabitation avec les dieux qui durera jusqu'à la fin du cycle cosmique.

Plusieurs écoles théologiques (notamment celle qui porte le nom de védânta*) en viennent à penser que la « loi du *samsâra* » est une atteinte insupportable à la liberté ontologique (celle qui concerne tous les êtres, y compris les hommes et les dieux). Dans une telle perspective, peu importe au fond que l'on monte ou que l'on descende dans l'échelle des niveaux d'existence, car toute position est, par définition, précaire et l'on reste lié par les actes que l'on pose. Si l'on pouvait ne pas agir, la transmigration cesserait puisqu'il n'y aurait plus de karman. Malheureusement, vivre c'est agir et le suicide ne peut être une échappatoire car il est lui-même un acte (et des plus importants !). La Bhagavad-Gîtâ propose donc l'idéal de l'action « désintéressée » car, selon Krishna, ce n'est pas l'acte lui-même qui « porte des fruits » mais l'intention qui le suscite. Prenant pour exemple le combat qui va s'engager, il explique à Arjuna que le fait de tuer un ennemi est un acte

« neutre » si on l'accomplit seulement par devoir ; il ne devient positif ou négatif que si l'on frappe l'adversaire par héroïsme ou au contraire par orgueil (ou avidité : pour s'emparer d'un butin, par exemple). Né dans une famille noble, Arjuna doit accomplir son devoir d'état de chevalier ; mais s'il veut échapper à l'esclavage de la transmigration, il doit rester impassible et détaché tant des causes du combat que de ses résultats. D'autres théologiens, on le devine, récusent cet idéal et le tiennent pour un leurre. Pour eux, le seul moyen d'éviter de produire du *karman* est de renoncer à toute forme d'action, y compris l'accomplissement du devoir d'état. Il s'agit alors d'une véritable sortie du monde : le renonçant doit annoncer son intention à l'assemblée villageoise, laquelle le déclare « mort civilement ». Il n'a plus le droit d'utiliser son nom et doit en prendre un nouveau ; son fils hérite du patrimoine et reçoit le titre de chef de famille ; enfin l'accès au village lui est interdit. Contraint à l'exil, le renonçant errera désormais sur les routes, mendiant sa nourriture et s'exerçant à étouffer en lui toute passion. Attitude qui ressemble beaucoup à l'adhésion à un ordre monastique chrétien : changement de nom et d'apparence physique (tonsure, par exemple ; prise d'habit), vie « hors du monde », etc., étant entendu que les renonçants hindous (*sâdhu*, ou *samnyâsin*) sont normalement des ermites, non des cénobites. Le plus souvent ces anachorètes ont commencé par être disciples d'un maître spirituel (*guru**) qui en était un lui-même et leur a montré la voie à suivre et les techniques à utiliser pour parvenir à cet état de quiétude parfaite (*samâdhi**). Quoique très divers ces moyens sont fédérés sous l'appellation collective de *Yoga**. Il s'agit d'exercices psychosomatiques (postures corporelles, rythmes respiratoires, méditation) visant à permettre l'accession à la Connaissance (*jnâna*) parfaite. Si l'on y parvient, on accède, selon ces écoles, à une forme d'existence nouvelle qui ne reste humaine que d'apparence mais qui, en réalité, est déjà une forme de retour à l'Essence (*brahman*) grâce à quoi on est certain, après la mort physique, de ne plus avoir à renaître. On voit par là que le renoncement (*vairâgya*, ou *samnyâsa*), parce qu'il est un « chemin vers la Connaissance » (*jnâna-marga*) est en opposition avec la voie normale dite *karma-marga*, « chemin des œuvres » qui fait de l'acte pieux (*su-karman* : « bonne action ») le garant d'un destin d'excellence (paradis, ou renaissance de haut niveau) après la mort. Le renoncement est donc, on le voit, l'idéal d'une petite élite comme l'indiquent bien la Bhagavad-Gîtâ et les Lois de Manu qui s'inclinent devant

l'héroïsme des renonçants, mais dissuadent le commun des mortels de suivre un tel chemin, ne serait-ce que pour éviter que la société se délite. De plus, disent les textes, le danger est grand de se tromper sur la vocation que l'on croit avoir : malheur à celui qui voudrait un jour « renoncer au renoncement » ! Non seulement il commettrait le pire des péchés, mais il ne pourrait pas non plus être réintégré dans la communauté familiale ! Il finirait sa misérable vie comme un mendiant ordinaire, objet de mépris de la part de tous.

Reste un dernier point qui peut troubler l'observateur (l'Occidental, par exemple, qui essaie de comprendre l'hindouisme) : c'est la fidélité de l'Inde au polythéisme. Habités que nous sommes à l'idée de progrès et persuadés que le monothéisme est supérieur au paganisme, nous nous étonnons de voir les hindous rester, en ce XX^e siècle, des adeptes enthousiastes de la pluralité divine. Rappelons d'abord que la croyance au temps cyclique exclut, par définition, l'idée de progrès : pour un hindou (comme ce l'était pour un Grec) l'âge d'or est derrière nous et nous nous trouvons actuellement dans l'âge de fer, période noire où tout va de mal en pis en attendant que se produise, nécessairement, l'extinction de ce monde-ci, duquel naîtra ensuite un nouvel univers qui sera un véritable « paradis terrestre » mais qui dégénérera à son tour, au fur et à mesure que tournera la Roue du Temps (*kâla-chakra*). L'argument progressiste n'a donc aucun sens en contexte hindou. Cependant la notion de brahman introduit le concept d'unité (*advaita*) dans la prolifération existentielle et les théologiens sont habiles à jouer de la dialectique de l'Un et du Multiple, le premier relevant de l'Essence, le second de l'Existence ; ou, si l'on préfère, le premier étant le principe, le second les effets... Mais il ne faut surtout pas introduire ici de dualité : l'Existence en sa multiplicité dynamique est la manifestation des possibilités en nombre indéfini présentes dans l'Essence. Elles sont, en quelque sorte, la « réalisation » des virtualités que recèle le brahman. Poussant cette théorie jusqu'à ses plus extrêmes limites, certains théologiens vont jusqu'à dire que le monde et les êtres qui la peuplent (y compris les dieux) ne sont qu'un théâtre d'ombres, une fantasmagorie magique, une illusion. Le terme de *mâyâ** recouvre plus ou moins cette idée ; mais il introduit en même temps une ambiguïté car son étymologie (racine *mâ* : « mesurer, construire ») fait référence à l'art du géomètre (même étymologie en grec) et de l'architecte. C'est donc plutôt un mot qui évoque la Sagesse divine créatrice de formes

(comme le dit aussi la Bible, cf. Proverbes III, 19 ; Sagesse IX, 2 ; etc.), lesquelles n'ont rien d'illusoire. D'ailleurs, dans le Vêda, les plus grands dieux, Varuna, Indra, etc., sont maîtres de la mâyâ ; c'est par elle qu'ils ont « mis en ordre » (*rita*) l'univers ; et c'est par elle encore qu'ils continuent d'intervenir. À date classique, Vishnu et Shiva ont hérité de cette même maîtrise. La très grande majorité des théologiens tient donc que le monde existe pleinement et que la multiplicité en est bien la caractéristique principale, bien que la cohésion de l'ensemble soit effectivement assurée par cette réalité transcendante qu'est le brahman. L'image classique est celle d'une roue cosmique dont le moyeu est traversé par un axe perpendiculaire autour duquel elle tourne. Cet axe étant évidemment le brahman. Mais celui-ci n'a rien d'une Personne divine : il est neutre (comme le *to on* des Grecs) ; on ne saurait donc lui vouer un culte, ni le prier, ni attendre de « lui » quelque grâce que ce soit. Ainsi la dialectique de l'Un et du Multiple affecte peu la réalité religieuse : ce sont les dieux qu'il faut vénérer et c'est bien à cela que se consacrent les hindous. Certains dévots, il est vrai, ont une prédilection pour telle ou telle divinité qui devient, par cela même, leur « divinité d'élection » (*ishta-dêvatâ**) et l'observateur superficiel pourrait croire qu'il s'agit là d'un monothéisme en action. Mais il n'en est rien : le dieu ainsi vénéré est « le premier » (parmi tous les autres), « le plus aimé » (mais les autres le sont aussi), etc. Les prières qu'on lui adresse font toujours mention de « tous les [autres] dieux » (*vishvê-dêvâs*) comme on a déjà eu l'occasion de le dire.

En conclusion, il faut souligner que le dynamisme de l'hindouisme ne s'est nullement éteint avec l'indépendance du pays. Il s'exprime notamment dans la vitalité de grands courants qui l'animent : non seulement le védânta, le Yoga, dont on a déjà parlé, mais bien d'autres aussi, tel le tantrisme* qui met en avant le culte de la Grande Déesse, s'est manifesté avec force dans la période correspondant à notre Moyen Âge (V^e-XV^e siècle) et se perpétue dans les temps modernes. Asservie par des empereurs musulmans, colonisée par les Britanniques, l'Inde est restée elle-même dans ce qui fait la spécificité de sa culture : la religion brahmanique. Mieux encore, le défi que lui posèrent l'islam et le christianisme anglican suscita une « Renaissance de l'hindouisme » qui apparut avec Kabîr* (XV^e siècle) et le mouvement des *Sants** (« les Saints ») et se développa au XIX^e siècle avec la floraison d'écoles

de réflexion religieuse, comme les *samâj*, d'*âshram** comme ceux de Râmakrishna* ou d'Aurobindo (XX^e siècle), etc., et surtout avec ces mouvements pour l'indépendance qui alliaient la revendication politique à la prédication religieuse (exemples : Tilak, Aurobindo, Gandhi*). En fait, actuellement, l'hindouisme reste face à lui-même : la création du Pakistan n'a laissé en Inde même qu'une petite minorité de musulmans (environ 10 % de la population de la République indienne) qui ont renoncé depuis longtemps à tout prosélytisme. Les autres religions, christianisme, zoroastrisme (les *Parsis*), bouddhisme, n'existent qu'à titre symbolique, si l'on ose dire, en raison du très petit nombre de leurs adhérents. Eux non plus ne cherchent pas à convertir les hindous. Le seul adversaire pour l'hindouisme, comme d'ailleurs pour toute autre religion actuellement, c'est le monde moderne sous sa forme occidentale, c'est-à-dire, profane. On conviendra que l'*agnihotra* est bien difficile à pratiquer dans un appartement et que le travail salarié, notamment dans le secteur tertiaire, ne correspond à rien dans le système des castes. Ceux des hindous qui vivent dans les grandes métropoles ont donc tendance à oublier leurs devoirs religieux ; ils ne renouent avec la tradition qu'aux grandes occasions : mariage, *upanayana*, funérailles. Mais, d'un autre côté, on doit se souvenir que les neuf dixièmes de la population de l'Inde continuent de vivre à la campagne. De plus, la culture est, pour le moment, restée la même : les films « mythologiques », par exemple produits massivement par les studios cinématographiques (Bombay, Madras), et les séries télévisées interminables sur « l'histoire sainte » des *avatâras*, jouissent de succès extraordinaires, sans rapport avec leurs qualités artistiques. Il semble donc que l'hindouisme ne soit pas vraiment menacé dans le proche avenir. Peut-être aussi a-t-on le droit d'avancer que son polymorphisme, associé à l'absence de toute autorité centralisée, le rend particulièrement capable de s'adapter à la modernité...

a

ÂGAMA

G Ce mot sanskrit qui signifie « tradition » désigne une classe
A particulière de textes religieux datant pour la plupart du haut
M Moyen Âge, où sont présentées – et éventuellement défendues –
A des doctrines à caractère sectaire. Bien que le nom d'Âgama
ait parfois été étendu à des ouvrages d'inspiration tantrique ou
vishnouite, ces ouvrages sont normalement shivaïtes, c'est-à-dire pro-
meuvent Shiva* au rang de divinité suprême (parfois même unique). Le
plus souvent le grand dieu est flanqué de sa parèdre qui n'est autre que
sa propre énergie (*shakti**) « incarnée » en une déesse, son épouse (ou,
plus rarement, sa fille). Les fidèles, considérés comme bétail (*pashu* : le
mot a, en sanskrit, une résonance honorifique et non pas méprisante),
peuvent, grâce à la connaissance qu'ils acquièrent en étudiant les
Âgamas, obtenir la délivrance des liens de l'existence, forme hindoue
du salut éternel. Du point de vue littéraire, les Âgamas sont des poèmes
didactiques de facture lâche et de dimensions souvent considérables
(plusieurs milliers de strophes). Anonymes, comme il se doit pour des
ouvrages supposés « révélés », ils semblent avoir été composés entre
les V^e et XV^e siècles de notre ère, à la fois dans le sud et dans l'extrême
nord de l'Inde.

AGNI

G L'un des dieux les plus importants du panthéon hindou. Son nom
N est un simple appellatif désignant «le feu» sous toutes les
I formes : élément cosmique, flamme domestiquée par les hommes,
éclair allumant les incendies de forêt, etc. Sa mythologie se réduit
donc à une interprétation des phénomènes naturels de la nature ignée et
à leur utilisation dans le domaine rituel. En tout premier lieu, Agni est
vénéralisé comme témoin. La structure familiale s'organise en effet autour
du foyer domestique où brûle un feu qui ne s'éteint jamais. On professe
donc qu'Agni veille sans défaillance sur les destinées du groupe qu'il
protège contre les malfaisances extérieures symbolisées par les
«démons de la nuit» : quand tout dort dans la maison, le rougeoiement
des braises rassure et atteste que le dieu n'abandonne pas les siens. De
plus, tous les événements d'importance dans la vie de l'individu sont
marqués par des sacrements administrés devant le foyer familial, c'est-
à-dire en présence et sous la sauvegarde du dieu Agni : don du nom à
l'enfant qui vient de naître, initiation (*upanayana**), mariage, etc. relè-
vent tous de la compétence de la divinité tutélaire dont le feu symbolise
la présence «au cœur» de la maison. témoin sans défaillance, il est
Celui que l'on ne peut tromper et c'est donc à lui que l'on confesse les
fautes que l'on a pu commettre en sollicitant de lui la purification qui
permettra au pécheur de reprendre sa place dans la communauté
(famille, clan, caste*). En temps normal, cette confession assortie d'un
vœu (*vrata*) de pénitence suffit à assurer ladite réintégration. Dans
des cas exceptionnels, on peut toutefois recourir à l'ordalie, laquelle
n'est autre que l'invite faite à Agni d'attester la véracité d'une déclara-
tion. Ainsi le Vêda prescrit-il, lorsque l'on doute des protestations
d'innocence d'un accusé, de l'obliger à saisir un fer rougi au feu : s'il se
brûle, c'est qu'il est coupable ; s'il sort indemne de l'épreuve, c'est
qu'Agni «l'Omniscient», le sachant innocent, a témoigné en sa faveur
(Chândogya-Upanishad VI, 16). De la même façon, lorsque Râma*
suspecte d'infidélité son épouse, Sitâ, celle-ci invoque Agni puis se
jette dans un brasier. Mais les flammes s'écartent car le dieu connaît la
droiture de sa protégée (Râmâyana VI, 116). Enfin, Agni est le garant
de la piété familiale. Celle-ci s'exerce en effet exclusivement au foyer
domestique à proximité duquel sont installées les statuette des «divi-

nités d'élection» (*ishta-dévatâ*) du clan auquel appartient le chef de famille. Qu'il s'agisse de simples prières ou de gestes religieux plus élaborés, on doit jeter sur les braises une offrande appropriée : grains, beurre fondu, encens, etc. Le crépitement de la flamme consumant ces substances indique que le dieu agrée l'oblation. Dans certains cas, celle-ci est dédiée à Agni lui-même : on lui demande le plus souvent aide et protection pour la maisonnée, prospérité matérielle et perpétuation de la dynastie. Mais, dans la grande majorité des cas, la prière s'adresse à d'autres dieux. Agni joue alors le rôle de médiateur : on dit qu'il prend l'offrande « dans ses bras » et qu'il la porte au Ciel, où résident les divinités invoquées. Présenté par un tel messenger, le sacrifice est nécessairement agréé et les requêtes qui l'accompagnent ont de grandes chances d'être exaucées. Selon un autre symbolisme, le crépitement des flammes, la fumée, l'odeur des substances brûlées, etc. attirent les dieux, qui descendent sur l'autel où brille le feu. Ils sont de ce fait à même d'entendre les prières que l'officiant formule en leur présence. On dit alors qu'Agni, alerté par l'invocation qui ouvre obligatoirement la session rituelle, se rend au Ciel et invite les divinités concernées à le suivre jusqu'à la maison (ou au temple) où des offrandes leur sont préparées. Il est donc là aussi messenger et médiateur. Avocat aussi car les dieux sont parfois réticents : Agni plaide en faveur du sacrifiant dont il atteste la piété. De toute façon, qu'il porte l'oblation aux dieux ou qu'il les invite à venir la consommer sur l'autel, c'est d'Agni que dépend en premier lieu l'efficacité du rite.

C'est pourquoi il est celui des dieux à qui les poètes du Vêda dédient le plus grand nombre d'hymnes, celui aussi dont la mythologie est omniprésente, bien que fort succincte, puisque basée exclusivement sur des données naturelles. Par exemple lorsque l'on doit, pour certaines cérémonies « solennelles » (c'est-à-dire non familiales), produire un feu nouveau, on utilise deux bâtonnets. L'un est maintenu horizontalement et présente une petite cavité dans laquelle on insère la pointe, taillée au préalable, de l'autre morceau de bois tenu verticalement et que l'on fait tourner rapidement jusqu'à ce que l'échauffement produise une flamme. On dit alors qu'Agni est « Fils de la Force » (celle qu'il a fallu utiliser pour l'engendrer) ; et que l'officiant a « débusqué le dieu caché » (Agni était présent, mais invisible, dans le bois utilisé). Mais on peut dire aussi que le dieu a été conçu par l'union sexuelle du bâton mâle et de la bûche femelle. On célèbre alors sa « naissance » et l'on dit

de lui qu'il est un «nourrisson» fragile et le reste jusqu'à son installation sur l'autel. Le devoir de l'entretenir, de le nourrir, de le «laver» (toilette du foyer, évacuation des cendres), tâches sacrées par excellence, crée un lien d'intimité entre le maître de maison (ou le desservant du sanctuaire) et son dieu. On peut penser, à cet égard, que le développement ultérieur de la religion dévotionnelle (*bhakti**) dans l'hindouisme postvédique a son origine dans le culte centré sur le foyer familial et le service quotidien, matin et soir, du «feu qui ne meurt jamais». Dieu bon (Vasudéva) par excellence, protecteur efficace, veilleur sans défaillance, gardien des valeurs fondamentales de la civilisation indienne, Agni est donc nommé en premier lorsque l'on célèbre le culte. De la même façon, les rites conclusifs lui sont dédiés, ce qui le place en sentinelle vigilante aux deux extrémités de toute cérémonie religieuse. Une telle situation reflète évidemment la consécration des deux «portes» de la journée par la célébration biquotidienne de l'*agnihotra*, à l'aube et au crépuscule. De là les représentations fréquentes d'Agni à deux visages opposés, à la façon du Janus latin.

Par ailleurs, l'identification du dieu à l'élément Feu fait de lui une puissance cosmique de tout premier plan. Des cinq composants de la nature, selon la tradition brahmanique, le feu est en effet le plus important car il est assimilé à la vie (le vivant est chaud, le cadavre est froid) et, de façon plus générale, à l'Énergie (*shakti**) qui, mystérieusement, dynamise l'univers et fait de lui un organisme au sens propre du terme. Ainsi, lorsque, selon les lois du devenir cyclique, un monde nouveau doit apparaître, c'est Agni qui se manifeste en premier : lumière, chaleur jaillissent du germe originel (on dit aussi œuf, ou embryon) qui n'était lui-même que le «reste» (*shésha*) de l'univers précédent. «Fils des Eaux» (*Apâm Napât*), il est à la fois soleil, éclair, et feu : les ténèbres sont dissipées, les eaux se partagent, se muant en rivières, lacs, océans, la terre s'assèche, le vent souffle, etc. et, finalement, les êtres vivants pullulent. Mais cette geste cosmogonique dépend entièrement du rayonnement vivifiant du dieu «toujours jeune» qui, jusqu'à la fin des temps, restera au cœur du monde et dans l'intimité de chaque créature. Agni est présent dans les montagnes (les volcans en témoignent), dans les nuages, dans les mers, dans le bois (d'où on le fait jaillir par friction). Mais il y reste caché, ne se révélant qu'à «ceux qui savent».

En l'homme, il réside aussi à la fois comme témoin et comme Vivificateur : le sage apprend à le connaître grâce à des exercices d'intro-

spection (tels ceux que préconise le yoga*). Et, ceux-là même qui ne les pratiquent pas ressentent cependant sa présence soit au plan moral (la voix de la conscience est celle d'Agni-témoin), soit même, tout simplement, au plan physiologique. On dit en effet que la digestion est une combustion des aliments par le « feu intérieur ». C'est pourquoi chaque repas est en soi un sacrifice (un *agnihotra*) dédié à Agni en tant que souffle vital (*prâna*). La vie, enfin, se clôt, pour l'homme, par des rites funéraires dont le moment essentiel est la crémation du cadavre. Le défunt s'offre alors en oblation à Agni pour qu'il le conduise, comme il le fait de toute offrande, au monde des dieux. Et l'univers, lorsque les temps sont accomplis, se résorbe de façon similaire, lors d'un embrasement final, en un reste qui se muera ultérieurement en germe pour une naissance nouvelle. Ainsi Agni est-il là encore le dieu des deux portes : il se manifeste à l'aube de la création et au crépuscule de la dissolution (*pralaya*).

On voit par là quel rôle exceptionnel joue Agni dans le panthéon. Il ne faut cependant pas oublier que ce rôle est, en quelque sorte, subalterne : le feu divin est un agent, un exécutant, il n'est pas le Roi de la Création. Indra*, Varuna*, Vishnu*, Shiva*, etc. savent qu'ils ne peuvent rien faire sans lui mais ce sont eux les Seigneurs : Agni est leur serviteur fidèle. Aux hommes aussi il apporte volontiers la grâce de sa protection, mais les prières majeures s'adressent aux autres dieux ; par son intermédiaire, il est vrai, mais sans qu'Agni puisse usurper leurs fonctions. Après tout, il accepte de vivre sur la Terre, dans la familiarité des hommes, ce qui est tout à son honneur, mais ne va pas sans quelque déchéance. On le voit notamment au fait qu'aucun temple ne lui est consacré : ce n'est pas nécessaire puisqu'il est présent dans chaque maison et dans les sanctuaires où les « grands dieux » sont honorés.

AGNIHOTRA

G Rite hindou consistant en une offrande (*hotra*) faite dans le feu
N (*agni*) qui brûle perpétuellement dans le foyer domestique. Décrit
I dans le Véda* (II^e millénaire avant notre ère), l'*agnihotra* est
H encore accompli de nos jours dans les familles brahmaniques. Au
O petit matin, avant que le soleil se lève, le maître de maison se rend
T dans la cuisine où se trouve le foyer, il le nettoie, enlève les cendres
R qui recouvraient les braises et ranime la flamme. Il se fait alors
A apporter un peu de lait fraîchement trait et le met à bouillir sur le
feu. Pour toutes ces opérations, il peut avoir l'aide de sa femme ou
de son fils mais les gestes rituels proprement dits (nettoyer le foyer, ali-
menter le feu, placer le pot sur la flamme) restent son apanage. De plus,
c'est lui seul qui récite les prières et formules liturgiques qui accompa-
gnent ces manipulations. Lorsque le lait arrive à ébullition, le pot est
retiré du foyer et le célébrant en prélève une cuillerée qu'il verse dans
la flamme. Il doit avoir soin que l'offrande soit faite au moment précis
où le soleil se lève. Le mur de la cuisine est d'ailleurs percé d'une
ouverture, à l'est, juste au-dessus du foyer : par elle, la lumière du
levant vient éclairer le célébrant au moment où le sacrifice se réalise.
Suivent quelques rites conclusifs : prières, actions de grâces, nouveau
nettoyage du foyer qui est alors rendu à sa fonction ordinaire (cuisson
des aliments pour la maisonnée).

La même cérémonie est répétée chaque soir, au moment où le soleil
disparaît à l'horizon.

On trouve dans le Véda, outre la description minutieuse du rite et la
liste des paroles et des prières à prononcer, un ensemble de justifications
théologiques. La première – et la plus importante – est que l'*agnihotra*
est un « charme solaire » : « si l'oblation dans le feu n'est pas faite, le
soleil, à coup sûr, ne se lèvera pas ». Et c'est une croyance commune en
Inde que le monde arrivera à sa fin (inéluçtable) lorsque le dernier des
Justes aura offert l'oblation de lait. Il ne s'agit pourtant pas d'un acte
magique puisque Sûrya, le dieu Soleil, est expressément le dédicataire
du sacrifice : en tant que personne divine, il est libre d'agréer ou de
refuser l'offrande et donc d'exaucer, ou non, les prières qui sont for-
mulées tout au long de la cérémonie. Outre l'invitation faite à Sûrya de
préserver l'harmonie cosmique en répandant sa lumière, le célébrant

DU MÊME AUTEUR

Mahâ Nârâyana Upanishad (traduction et commentaire), De Broccard, 1962.
Zarathushtra et la tradition indienne, éditions du Seuil, 1966, 1977.
Ganapati Upanishad (trad. et comm.), Maisonneuve, 1966.
Textes sanskrits, Ophrys, 1966.
Mythes et Légendes extraits des Brâhmanas, Gallimard, 1967, 1987.
Le Véda, Denoël, 1967 ; Deux Océans, 1984.
Dêvî Upanishad (trad. et comm.), Maisonneuve, 1971.
Grammaire du sanskrit, PUF, 1971, 1978.
Upanishads du Yoga (trad. et comm.), Gallimard, 1972, 1975.
Le Yoga et la tradition hindoue, Denoël, 1974 ; Retz, 1976.
Zoroastre, Seghers, 1975.
Célébration de la grande déesse (trad. et comm.), Les Belles Lettres, 1975 ;
Grasset, 1995.
Le Tantrisme, Retz, 1977 ; Dervy, 1996.
Sept Upanishads (trad. et comm.), éditions du Seuil, 1980.
Cosmogonies védiques, Les Belles Lettres, 1982.
L'Art de l'Inde, Flammarion, 1983.
Vocabulaire de l'hindouisme, Dervy, 1985.
Aux sources du yoga, J. Renard, 1989.
Gîta-Govinda (trad. et comm.), éditions du Rocher, 1991.
Le Tantrisme, Albin Michel, 1996.

Participation à des ouvrages collectifs :

Encyclopædia Universalis.
Dictionnaire des mythologies, Flammarion.
Dictionnaire des mystiques, Laffont.
Dictionnaire des littératures, PUF.
Encyclopédie philosophique, vol. III et IV, PUF.
Dictionnaire des religions, PUF.