



Les formes sacrificielles dans l'hindouisme populaire

Sacrificial forms in popular Hinduism

Olivier Herrenschmidt



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/381>

DOI : [10.4000/span.381](https://doi.org/10.4000/span.381)

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 1978

Pagination : 115-133

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Olivier Herrenschmidt, « Les formes sacrificielles dans l'hindouisme populaire », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 3 | 1978, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/span/381> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.381>

LES FORMES SACRIFICIELLES
DANS L'HINDOUISTME POPULAIRE

par Olivier Herrenschmidt

Ce sont les formes et la place du sacrifice dans l'hindouisme populaire que je veux présenter ici. Il ne s'agit donc ni de l'hindouisme orthodoxe -- appelons-le brahmanisme -- ni de l'ethnologie des sociétés tribales. Entre ces trois domaines, les interrelations sont étroites et l'hindouisme populaire se situe, au fond, à la charnière des deux autres : on ne peut le comprendre sans se référer au brahmanisme, c'est à dire à la tradition et à l'histoire hindoues, et il ressemble parfois fortement aux religions tribales. Le danger est donc double : le constituer en unité autonome, hors de tout contexte et de toute histoire ; ou, au contraire, le dissoudre totalement, ce à quoi a très bien abouti la tentative d'y repérer ce qui était dû, par exemple pour l'Inde du sud, respectivement aux cultures aryennes et dravidiennes.

Si l'hindouisme est, comme L. Dumont l'a proposé une fois, "la religion de l'ensemble des gens vivant à l'intérieur des castes", soulignant ainsi que l'on avait affaire à un système socio-religieux, on conviendra de définir l'hindouisme populaire comme l'ensemble des représentations et pratiques religieuses des castes, sociologiquement inférieures, qui ne font pas appel au brahmane ou que le brahmane refuse de servir pour l'essentiel (voire, la totalité) de leur vie religieuse. En termes de *varna* (catégories socio-professionnelles) et de *jāti* (castes, au sens strict du terme, à l'intérieur des *varna*), l'hindouisme populaire inclut la majeure partie du quatrième *varna*, celui des *śhūdra* (avec une position ambiguë des meilleures castes, celles qui possèdent le pouvoir et la terre et que l'on appelle

"dominantes", extrêmement brahmanisées) et les *jāti* intouchables, celles des "hors-castes" (le terme voulant dire que ces *jāti* n'appartiennent à aucun des quatre *varna*). Par conséquent, les trois *varna* supérieurs, ceux des "deux fois nés" (brahmanes, *ksatriya* et *vaishya*), relèvent du brahmanisme et il ne s'era pas question d'eux ici.

L'étude de l'hindouisme populaire doit tenir compte de trois caractères qui le différencient du brahmanisme :

1) Il n'a pas de tradition écrite : toute la culture populaire est orale. Elle peut être extrêmement riche, ce dont les livres de W. Elmore (1915) et H. Whitehead (1921) ne donnent, pour l'Inde du sud, qu'une faible idée (mais ils sont quasiment les seuls). Cependant, les grands textes de la littérature classique épique sont parfaitement connus, transmis oralement également et sous des formes originales. C'est un point à ne pas oublier : le brahmanisme est toujours, plus ou moins immédiatement, présent.

2) L'intérêt pour l'exégèse y est quasi-nul. Nous sommes par conséquent fort loin des *pandit* brahmaniques -- aussi bien, d'ailleurs, que d'Ogotemmelí.

3) Le rituel, qui peut être très complexe, tourne autour du sacrifice sanglant, ce qui nous rapproche -- au choix des érudits -- du védisme comme des religions tribales. L'accent est mis sur la nécessité d'accomplir correctement le rite, de le répéter et de le reproduire. Mais les formes rituelles sont multiples, les spécialistes également, et nul, à l'intérieur même d'une seule caste, n'est jamais là pour le systématiser et le connaître intégralement.

Ces trois traits se tiennent d'ailleurs : rien de la tradition ne s'écrit, ni le mythe, ni le rite. Les différents spécialistes possèdent chacun -- héréditairement -- leur savoir et l'appliquent lorsque nécessaire et sans commentaire. Les mythes des déesses se récitent essentiellement dans les cultes des groupes domestiques, constituant souvent la presque totalité du rite. Les autres unités de culte accomplissent d'abord des sacrifices, dont le responsable connaît la forme prescrite par la divinité qu'il concerne : à tel déesse, tel rituel, à tel moment, à tel endroit. Pourquoi ? c'est une question qui n'intéresse personne. Le sacrifice, dans sa forme spécifique, renvoie sans doute toujours à un mythe, mais jamais (ou à peu près) immédiatement : dans de rares occasions (privilegiées pour l'ethnologue) le

rite est redondant au mythe, puisque le mythe y est évoqué. Mais, la plupart du temps, le rapport de l'un à l'autre est implicite et personne ne peut (ni n'a pour rôle de) l'explicitier. Corrélativement, tous les moments et éléments du rituel sont laissés sans interprétation : son langage et son symbolisme ne sont l'objet d'aucun discours. Si l'on rencontre une interprétation, elle est toujours partielle et n'est guère plus qu'une opinion. Il est par conséquent vain, ici, de penser que comprendre un mythe ou un rite, c'est en avoir recueilli, de la bouche d'un informateur (désigné ou se désignant comme qualifié), la glose ou l'exégèse. Par conséquent, la compréhension possible pour l'ethnologue passe nécessairement par une analyse structurale : à lui de dégager des corrélations, des oppositions significantes, pour saisir un sens bien entendu présent, mais non explicité. C'est dire aussi qu'il lui faut choisir le niveau de compréhension qu'il vise ... et qui lui est d'ailleurs imposé. En tout cas, il doit renoncer -- et tant mieux pour lui -- aux délices de l'herméneutique.

D'avoir à parler à des Africanistes, sans doute bien plus à l'aise en face des *pandit* brahmaniques que devant un exposé des pratiques et des représentations de l'hindouisme populaire, m'a permis de mieux formuler ces conditions de travail. Je les en remercie. On va voir très bientôt comment, et conséquence immédiate sans doute de ce qui vient de se dire, les formes sacrificielles ne peuvent prendre sens qu'une fois replacées à l'intérieur du système global des représentations.

L'exemple pris ici est celui de deux castes de pêcheurs en mer de la côte du Golfe du Bengale (état d'Andhra Pradesh) : les Palli et les Vāda-Baliĵa. Nous sommes dans l'Inde du sud, de langue dravidiennne (on parle le telugu). Ces deux castes, de statuts voisins, sont, parmi les *śhūdra*, inférieures à la caste dominante des Kāpu, comme à celle des pasteurs (Golla) et immédiatement supérieures aux barbiers et blanchisseurs. L'activité de pêche (qui s'exprime souvent dans le vocabulaire de la chasse) est polluante. Comme tous les *śhūdra*, ces pêcheurs sont non-végétariens. La plupart du temps, ils vivent dans des villages qui leur sont propres, mais assez souvent cohabitent avec d'autres castes dans de plus gros villages. Si leur vie politique et économique est directement affectée par ces voisinages, leur vie religieuse n'en est nullement modifiée. L'unité sociologique la plus

prégnante est certainement celle du groupe local de caste, c'est à dire l'ensemble des individus de la même caste vivant en un même lieu (que ce soit un village propre ou un quartier dans un village multicaste). Leur savoir mythologique ou leur activité rituelle sont sans doute plus larges que ceux d'autres castes de statut légèrement supérieur ou inférieur, mais leur spécificité reste limitée et ce que l'on peut dire d'eux est très largement valide pour l'ensemble du pays telugu.

* *
*

La structure du panthéon de l'hindouisme populaire a été parfaitement dégagée par L. Dumont pour l'Inde du sud (en pays tamoul) et je ne vois aucune raison pour ne pas la considérer comme appropriée à l'ensemble de l'Inde. On distingue d'abord les "dieux" des "démons" : "un démon ou un esprit devient un dieu lorsqu'il devient l'objet d'un culte régulier", ce qui lui assure une "existence permanente" (L. Dumont, 1957, p. 317 ; la considération sociologique me paraît d'une très grande importance méthodologique). Ensuite, l'ensemble des divinités s'organise en un panthéon dont la moitié supérieure est constituée de divinités végétariennes et la moitié inférieure de divinités carnivores. Il y a donc une "dichotomie du divin" qui est fondamentale.

Je présente ici un tableau du panthéon telugu, pour le commenter ensuite, l'organisant en fonction de distinctions qui peuvent se saisir à différents niveaux, mais qui, toutes, constituent des corrélations et oppositions majeures, à partir desquelles se saisit finalement la structure de ce panthéon (cf tableau).

Ce qui se marque ici de différent par rapport au panthéon tamoul, c'est une accentuation de la dichotomie du divin en termes de *esse* : le supérieur est masculin, l'inférieur, féminin. Cette opposition est corrélative d'une autre, en termes de *nombre* : le masculin est l'unicité, le féminin, la multiplicité. Mais, si cette dichotomie première s'inscrit dans l'espace (au niveau le plus pertinent, celui du groupe local de caste, le temple du dieu s'oppose à ceux des déesses), la distinction seconde, à l'intérieur de l'univers féminin, ne peut s'y saisir : seul le rituel, et plus spécifiquement le mode du sacrifice

	SUPÉRIEURS	INFÉRIEURS	
genre	masculin	féminin	
nombre	<i>unicité</i> : un seul dieu privilégié	<i>multiplicité</i> : un ensemble de divinités (idéalement 7) + 1 frère cadet	
	<i>lumière</i> (y compris la lampe allumée)	<i>obscurité</i> : le culte a lieu à partir du crépuscule ; les nuits de nouvelles lunes sont privilégiées ; on rencontre les divinités qui se promènent la nuit.	
présence et résidence	<ul style="list-style-type: none"> -- les grands temples brahmaniques pan-hindous -- le temple au quartier (Rāma) -- iconographie dans le sanctuaire de l'unité de culte domestique 	A M M Ō R U	S H A K T I
		<ul style="list-style-type: none"> -- temples d'importance régionale -- les temples au quartier -- temples des groupes locaux de lignée -- symbolisation dans le sanctuaire de l'unité de culte domestique 	<ul style="list-style-type: none"> ni temple ni représentation permanente
représentation	-- figuration (image)	<ul style="list-style-type: none"> -- statues dans les temples -- points coloriés sur le mur du sanctuaire domestique 	
symboles et objets spécifiques	-- le chandelier gardé en son temple, sorti pour ses fêtes et celles des divinités féminines	<ul style="list-style-type: none"> -- pots ornés, "dansés" par des hommes pour toutes <i>ammoru</i> et certaines <i>shakti</i> -- surtout le chariot d'em-palement 	
musique	<ul style="list-style-type: none"> -- chants (<i>bhajana</i>) -- petites cymbales -- harmonium -- faisceau de plumes de paon + grandes cymbales 	<ul style="list-style-type: none"> -- percussions (<i>dappu</i> des Intouchables) -- grelots des danseurs de pots -- gong du récitant du mythe -- faisceau de plumes de paon + grandes cymbales 	
serviteurs	<ul style="list-style-type: none"> -- les brahmanes dans les grands temples -- pas de prêtrise au quartier 	<ul style="list-style-type: none"> -- prêtre héréditaire (<i>pūjari</i>) -- possédée (<i>bhakturālu</i>) aux niveaux supérieurs à celui de l'unité de culte domestique -- le <i>āsūḡu</i>, qui connaît (héréditairement) le mythe 	<ul style="list-style-type: none"> -- fonction héréditaire de l'<i>adhikāri</i> pour le culte du groupe local de caste

rituel et alimentation	<p>-- sans périodicité régulière (sauf fêtes des grands temples)</p> <p style="text-align: center;">végétariens</p> <p>-- offrandes à caractère individuel</p> <p>-- <i>santarpanam</i> : repas "charitable" offert par l'ensemble du groupe local de caste et aux autres castes (des brahmanes cuisinent qui ont d'abord nourri le dieu)</p> <p>-- <i>prasādam</i> dans les temples brahmaniques (restes de la nourriture offerte aux dieux)</p>	<p>-- périodicité régulière</p> <p style="text-align: center;">carnivores</p> <p>-- le sacrificiant est toujours une collectivité</p> <p>-- sacrifices sanglants sous la ferme.</p> <p style="text-align: center;">yāta</p> <p>-- <i>prasādam</i> (reste des offrandes à la déesse) et consommation de la victime par le sacrificiant</p>	<p>-- périodicité régulière ; et occasionnellement</p> <p style="text-align: center;">korata</p> <p>-- ni <i>prasādam</i> ni consommation de la victime par le sacrificiant</p>
présence et pouvoir	<p>Dieu toujours présent, éloigné et puissant, des infortunes singulières et des catastrophes cosmiques. Dieu du salut et de l'au-delà.</p> <p style="text-align: center;">le singulier et l'universel</p>	<p>la maladie et les fléaux particuliers le quotidien et la survie des groupes humains.</p> <p>la souveraine qui protège et punit. On sacrifie pour la faire venir et rester avec ses dévôts.</p> <p>le particulier (la détermination sociologique)</p>	<p>On sacrifie pour l'éloigner.</p> <p style="text-align: center;">?</p>

sanglant, permet d'y accéder. C'est donc à partir des formes rituelles de mise à mort, de la distinction entre *yāta* et *korata*, que l'on accède à ces deux catégories (terme provisoire) de divinités féminines : les *ammōru* et les *shakti*, puisque l'une (celle des *shakti*) ne se définit, au premier abord, que négativement par rapport à l'autre (celle des *ammōru*) et que le discours indigène ne juge jamais bon de formaliser (et encore moins de systématiser) cette distinction. C'est, par conséquent, à partir d'oppositions partielles et fugitives dans le discours, ou de formes opposées dans le rite, ou de faibles références dans le mythe d'origine, que l'ensemble du système peut se reconstruire -- et se vérifier ensuite. Il est important de se souvenir que la question sans réponse, par excellence, que j'ai pourtant obstinément répétée était celle-ci : quelle est la différence entre une *ammōru* et une *shakti* ? C'est la pratique, et la pratique rituelle "telle que les anciens l'ont toujours faite", qui permet seule de trouver une réponse. On comprend donc maintenant où les formes sacrificielles prennent exactement sens et quelles questions peuvent par elles trouver réponse.

Il est extrêmement important de marquer que le dieu est d'abord celui du salut individuel. Présent donc au quartier, et dans l'unité de culte domestique, il l'est aussi -- sous d'autres noms, d'autres formes -- dans les grands temples brahmaniques. Il est d'abord le dieu de la religion de l'individu, laquelle s'accomplit au mieux dans le voeu et le pèlerinage, où l'au-delà et le salut sont en jeu. Et là, dans le grand temple, tous les hindous se retrouvent. C'est à ce titre qu'il est le dieu où se conjuguent le singulier et l'universel (1).

Tout au contraire, les divinités féminines ne sont liées qu'aux groupes humains, sociologiquement déterminés, auxquels on appartient par la naissance (ou pour d'autres raisons secondaires : la résidence, etc.) et à leurs vie et survie ici-bas et quotidiennes. Rendre un

(1) Plusieurs de ces points seront développés dans un article à paraître dans *Puruṣārtha* (n° 5) sur Le sacrifice du buffle en Andhra côtier, où le problème de la distinction entre *ammōru* et *shakti* a été laissé entièrement de côté, de même que l'étude des formes sacrificielles.

culte au dieu, quel que soit son nom, est affaire de voeu individuel en même temps qu'activité "naturelle" de chaque Hindou ; à la déesse, c'est l'effet d'un être-là qui ne saurait se penser en termes d'universalité abstraite, mais seulement dans la réalité des déterminations et du particulier (sociologique). Corrélativement, le pouvoir du dieu est donc à l'oeuvre dans l'accident individuel (un deuil, une maladie, une attente d'enfant) comme dans l'ordre du monde : la catastrophe naturelle requiert son intervention. La déesse frappe et nourrit des groupes. L'épidémie lui est due ; mais l'épidémie a toujours ses limites : elle ne frappe ni l'individu seul, ni l'univers entier, fût-il seulement hindou, et, lorsqu'elle est "hors de proportion", on recourt aussi au dieu. En ce sens, on peut dire que la colère de la déesse n'entraîne pas le désordre : elle est punition (définie) d'une faute (définie), mais la menace du désordre universel et du chaos renvoie nécessairement à l'universalité du dieu. Mais c'est là justement, on le verra, que la *shakti* a son mot à dire, qui n'est pas celui de la déesse (*ammōru*).

* *
*
*

La distinction entre les deux parties (supérieure et inférieure) du panthéon se saisit rapidement en termes de diététique : le dieu supérieur est végétarien, les divinités féminines inférieures, carnivores. Par conséquent, le premier se voit offrir fruits et légumes, crus ou cuits. Les secondes reçoivent la même chose *plus* le sacrifice sanglant -- c'est évidemment un trait fondamental de l'hindouisme : le pur (et supérieur) doit se garder de l'impur (et inférieur), mais l'inverse n'est pas vrai : un carnivore est *aussi* végétarien (d'où la réponse classique des Hindous non-végétariens à cette question : ils sont toujours *both* ; mais ce "les deux" ne marque pas un pouvoir ni une possibilité plus grands, mais bien une infériorité par rapport à celui qui ne peut être que "l'un" : végétarien).

L'alimentation des divinités correspond donc à celle des hommes : la hiérarchie des aliments s'organise pour eux de la même manière.

Le dévot n'apporte au dieu, en son temple, que de la nourriture végétarienne crue (fruits d'abord : noix de coco et bananes). Mais

il reçoit des brahmanes, officiant en ce temple, la nourriture cuite (riz essentiellement) en *prasādam* : sa part est le reste de ce par quoi les brahmanes ont nourri le dieu. On notera qu'au temple du quartier, non servi par un brahmane, le dévot n'apporte donc que de la nourriture crue. Par contre, la déesse, outre la nourriture crue, reçoit régulièrement des aliments cuits (des mains de l'officiant présent) plus les viandes. Là se marque cependant une distinction d'avec les hommes : pour eux, l'oeuf est à peine une nourriture carnée et le poisson est encore honorable (on sait que des brahmanes bengalis le consomment régulièrement). C'est avec le poulet que l'on arrive réellement aux viandes ; il n'a un statut que de peu supérieur aux ovins et caprins ; le porc, lui, est nettement plus bas et n'entre que dans l'alimentation des très basses castes de *śhūdra* (comme les blanchisseurs et les barbiers ; les pêcheurs le consomment, mais un peu honteusement) et des intouchables (qui sont seuls à l'élever). La vache ne se mange pas, mais le buffle, et pour les seuls intouchables.

Pour mieux comprendre ce qu'est l'alimentation des divinités, il faut se référer à une autre classification, générale dans l'hindouisme : celle qui sépare les aliments en "échauffants" et "rafraîchissants". Elle s'applique à la totalité des aliments cuisinés, mais n'est pas identique à la distinction entre nourriture végétarienne et non-végétarienne : le riz est "rafraîchissant", mais le maïs est "échauffant" ; de la même façon s'opposent le lait de vache et le lait de bufflesse. La totalité des nourritures non-végétariennes sont "échauffantes", comme les excitants et d'abord l'alcool (mais le *bhang*, chanvre indien, est "rafraîchissant", une fois préparé). Cette classification s'articule directement à celle des "fins humaines" : les nourritures "rafraîchissantes" aident à la méditation, à la recherche du salut et à la dévotion ; elles aident à se détourner du monde et du plaisir, alors que les nourritures "échauffantes" y engluent, favorisant l'énergie virile (et la fabrication du sperme), aident à l'action et vous livrent aux passions (colère, violence, etc.). On comprend qu'à ce titre, c'est le brahmane (s'alignant sur le modèle du renonçant) et le *ksatriya* (dans sa fonction de souverain guerrier) qui s'opposent.

Les divinités féminines sont donc carnivores. Mais elles ne mangent pas tout ce que les hommes non-végétariens peuvent (selon leur caste) se permettre. Ne leur sont sacrificiables que les animaux mâles domestiques, consommables par l'homme. Cela exclut les animaux sauvages -- et c'est la raison pour laquelle, je pense, le poisson n'a, pour ces pêcheurs, aucune existence rituelle -- ; cela exclut les animaux "d'agrément", comme le chien (pour autant qu'un chien indien ait de l'agrément pour quiconque) ; et cela exclut les femelles, en particulier chèvres et brebis. La liste des victimes possibles est alors assez simple : les coqs (sous la forme également des poulets, poussins et oeufs) ; les boucs et béliers (plutôt les premiers) ; le buffle ou son bufflon.

Mais, puisque le problème de la distinction entre *am̄oru* et *shakti* est central ici, ce n'est pas la qualité des victimes qui nous aidera suffisamment à trouver la réponse, puisqu'elles peuvent nourrir -- jusqu'à un certain point -- aussi bien l'une que l'autre.

Ce seront, d'une manière décisive, les modes de mise à mort qui constitueront l'opposition signifiante. Il y en a deux, déjà nommés : le *yāta* et le *korata*.

* *
*
* *

Le *yāta* est la mise à mort par décollation. La victime est consacrée à la divinité, le front enduit de poudre de curcuma et de *kumkum* (poudre rouge à base de turmeric), son cou est parfois orné d'un rameau de margousier (arbre traditionnellement attribué à la déesse) ; puis elle est présentée à la divinité, d'abord par le *pūjari*, prêtre responsable du culte, puis par différents anciens. Il est essentiel que la divinité accepte la victime, ce qu'elle manifeste de deux manières : soit cette dernière touche des lèvres un peu de nourriture cuite qui lui est présentée (et qui sera donnée ensuite au tambourinaire intouchable), soit elle se secoue énergiquement après avoir été abondamment aspergée d'eau. Alors, face au temple, pendant qu'un homme la tient bien droite par une fibre attachée à son cou, le sacrificateur la décapite. Le sacrificateur (dans le cas des pêcheurs) appartient à la castè (un homme adroit)

ou bien est un intouchable. Il n'y a pas de règle : de toutes manières, la tête et la peau de la bête reviennent à ce dernier -- en conséquence, il est souvent beaucoup moins habile qu'un pêcheur : par souci de protéger la peau, il frappe trop près de la base du crâne. Enfin, la victime est emportée par celui ou ceux qui l'ont offerte (les sacrifiants) et partagée entre eux selon des règles précises. Le *yāta* se caractérise donc par la décollation et la consommation par le sacrifiant de la chair de la victime. Il s'agit toujours de boucs ou de béliers, mais le poulet -- victime de choix pour le voeu individuel -- rentre dans cette catégorie s'il est consommé ensuite et s'il a eu seulement le cou tranché, par un mouvement du couteau dirigé vers le bas. Sa tête alors revient au barbier ou blanchisseur du sacrifiant. Le sacrifice a eu lieu devant l'effigie de la divinité qui est, là, une *ammōru* (et le peu que l'on en dise, c'est pour qu'elle reste avec nous et, satisfaite, nous protège), mais il peut aussi avoir été fait pour une *shakti*.

Le *korata*, au contraire, est formellement très diversifié (2). Cela désigne aussi bien l'empalement de la victime (sur un pieu fiché en terre ou fixé à un chariot) que son éventrement ou son égorgement. Dans tous les cas où le *korata* est effectué, la chair de la victime n'est pas consommée par l'unité sacrifiante, quelle que soit son extension (groupe domestique, groupe local de caste ou "village"), mais intégralement donnée à l'extérieur, aux autres membres de la caste (si une lignée seule est en cause) ou aux intouchables (si l'unité de culte est au moins au niveau du groupe local de caste) ; ou bien, en cas de problème, laissée libre d'errer.

La pratique observée montre que :

- on *empale* des oeufs ou des porcelets (les informations données par H. Whitehead montrent qu'il pouvait aussi s'agir d'agneaux) ;
- on *met en pièces* (tronçonnement en trois parties) le porcelet ;
- on *éventre* le bouc (de préférence au bélier) ;
- on *égorge* le poussin, le bouc (ou le bélier) et le buffle (ou le

(2) Les dictionnaires ne donnent qu'une signification à *korata* : empalement. Mais l'usage des *Vāda* et *Palli* est très clair et c'est bien ce terme (employé avec des verbes différents) qui s'applique aux différentes mises à mort dont il est question ici. D'où l'utilisation de ce terme que je fais pour désigner une catégorie de sacrifices opposée à celle du *yāta*.

bufflon).

Il est remarquable que le pourquoi de ces techniques spécifiques reste inconnu. On sait seulement que le mythe explique l'empalement : on empale maintenant des oeufs et un porcelet, comme une *shakti* a autrefois empalé les serviteurs d'Ishvara qui refusaient de lui rendre un culte. En outre, chaque fois que les victimes sont égorgées, leur sang est recueilli dans un pot de terre qui sera enfermé huit jours dans le temple, après que l'on y ait déposé les "neuf graines" : le *pūjari* ensuite rouvrira la porte du temple, dépotera les graines et lira -- dans l'état de leur germination -- l'avenir des récoltes. La mise en pièces du porcelet s'effectue lors d'un rite d'inauguration de la saison de pêche à la seine côtière (qui est utilisable d'octobre-novembre à mars-avril) et les tronçons servent à baliser le rivage que se réservent les pêcheurs d'un village. C'est aussi le moment où Ganga (en tant que la Mer, indissolublement la déesse et l'élément) reçoit un sacrifice spécifique, de forme *yāta*.

Dans la grande "Fête de la déesse" (à l'arrivée de la mousson), qui constitue le sommet de l'activité rituelle du groupe local de caste, c'est un individu déterminé qui doit se charger des *korata* ; la fonction est héréditaire et, au cours de cette neuvaine, il devra : égorger puis enterrer un poussin (1er jour) ; empaler un porcelet sur le pieu central d'un chariot, après que les dévôts aient empalé des oeufs sur les quatre pieux des coins (4ème jour) ; empaler un porcelet sur un pieu fiché en terre, puis égorger le bouc dont on recueillera le sang (9ème jour). Cet individu s'appelle *adhikāri* et sa fonction est reconnue spécifiquement comme dangereuse. A ce titre, elle demande (comme tout rituel impliquant *korata*, mais non comme eux seuls) le jeûne de la journée précédente.

Le rite est donc conçu comme dangereux. S'adressant à des divinités que l'on ne tient pas à conserver avec soi, mais à éloigner. Corrélativement, ces divinités n'ont aucune représentation permanente ni, surtout, anthropomorphe. Le rite s'effectue donc souvent en un lieu non sacralisé en permanence : au bord de la rivière, au bord de la mer, à la limite du village (lorsque l'on expulse une divinité étrangère et nuisible ; le *korata* a là une forme spécifique : c'est un possédé qui déchiquète les cous de poulets avec ses dents). Mais ceci ne suffit pas, en soi, pour déterminer à qui on a affaire : puisque les

(et d'ailleurs aussi un *kṣatriya*, non-végétarien par définition) en accord avec son *dharma* (on se souvient que le porc n'est consommé qu'avec un sentiment de "faute" par les plus basses castes de *śhūdra*) ; 2) les victimes du *korata* incluent les précédentes (c'est toujours le même principe qui opère ici, et de le retrouver nous aide à comprendre le problème : l'inférieur n'exclut *a priori* rien de ce que peut le supérieur, mais la réciproque n'est pas vraie ; le dicton hindou pourrait être : qui peut le moins peut le plus). Mais on trouve, en outre :

(a) ce qui se caractérise comme nourriture des intouchables : la plus impure, le porc et le buffle ; ce sont même là les victimes par excellence du *korata*, comme on l'a vu ;

(b) des individus appartenant aux espèces consommables, mais non encore en état de l'être : des "enfants", des êtres jeunes : ce sont les poussins, les porcelets et les bufflons
 mations de H. Whitehead, qui comptait l'agneau et le porcelet au rang des empalables : de petites victimes).

Dans cette rubrique, ce sont incontestablement les substituts que l'on rencontre. Si, pour des raisons précises (et au premier chef, l'idéologie ghandienne, imposée par le Congrès peu après l'Indépendance), il faut qu'il y ait un substitut à la victime originellement désignée -- mais, très clairement, l'hindouisme populaire sent encore très vivement qu'il n'y a au fond qu'une victime parfaite : l'homme lui-même -- deux voix sont possibles : faire le simulacre du rite avec la bonne victime, présente mais gardée en vie (on l'attache au pieu, au lieu de l'empaler ; on la laisse partir libre au lieu de l'égorger), ou bien accomplir le rite fidèlement, mais avec une autre victime. C'est ainsi que l'on fend une courge au lieu d'égorger un buffle, que l'on empale le porcelet au lieu du porc, un oeuf au lieu du coq. Au risque de paraître basement matérialiste, je pense que rentre en compte ici la dimension économique : la victime du *korata* est bien perdue, puisque non consommée par le sacrifiant : il vaut mieux perdre un oeuf qu'un boeuf (3). L'important est le rite soit

(3) Je vois quand même une confirmation de cet argument dans le fait suivant : le village où j'ai vu le sacrifice du buffle en 1976 ne pratiquait plus la mise à mort : le rite se déroulait intégralement

fait. Si la divinité ne s'en satisfait pas, elle pourra toujours venir le dire après. A un autre niveau : puisqu'il faut offrir quelque chose pour se débarrasser de quelqu'un, que cela se fasse aux moindres frais (cela se confirmerait par les exemples de H. Whitehead et ceux de W. Elmore, où l'empalement des victimes semble toujours se terminer par la reconduction de la divinité hors du village).

(c) Je pense qu'on peut avancer aussi que les divinités demandent des *bêtes à cornes*. Deux arguments permettent de soutenir cette proposition qui ne s'explique pas dans le commentaire indigène, mais que le mythe d'origine autorise : l'Ādishakti (la *shakti* originelle), réclamant de la nourriture, se voit flouée par Viṣṇu (ou Ishvara) et proposer un "buffle à sept cornes", qu'elle accepte avec empressement. Et elle passe alors en revue toutes les grosses bêtes à deux cornes : le cochon apparaît (*pandi* en telugu), sans doute par assimilation au sanglier (*aḍavīpandi* : cochon sauvage, de la forêt) entre le sambar ("cerf d'Aristote") et le bouc. Tout, alors, ne peut se passer qu'en forêt : le "monde des hommes" est encore à venir.

3) La grande victime du *korata*, c'est le buffle. C'en est la plus grosse (et je pense que la courge est le plus gros des légumes). C'en est la plus impure (seuls, vraiment, les intouchables peuvent le manger). A ce titre, c'en est la plus "échauffante" : plus que jamais, la divinité qui l'a reçue peut être satisfaite, mais aussi excitée et, par conséquent, dangereuse. D'où le rite qui l'accompagne nécessairement : offrir à la divinité des nourritures "rafraîchissantes" : lait, yaourt, riz au lait, etc. On ne peut faire mieux que le buffle (sauf l'homme). Et c'est au plus large niveau de culte qu'on le rencontre : celui dont le sacrifiant était le roi et est, maintenant, le chef de village. C'est dans ce sacrifice que la société est le plus largement représentée : si ce n'est la totalité du village (multicaste), cela s'en approche au mieux. Cela veut donc dire l'inclusion et la reconnaissance des plus basses castes : par conséquent, c'est

cependant que l'animal était laissé libre à la fin. Huit jours plus tard, une mise aux enchères fictive permettait au *munsīf* (chef du village) de se l'approprier. Une des fonctions traditionnelles de cette fête est dévolue à un individu qui doit fournir la victime (une terre franche d'impôt lui permet d'en assurer l'achat ou l'élevage) : on avait affaire à un bufflon, non à un buffle. L'économie est certaine.

à elles que sont dévolues le maximum de fonctions, spécifiquement aux intouchables. C'est là que s'affirme la totalité de la société, c'est là qu'elle se retotalise et c'est là que tous reconnaissent non seulement la pluralité des divinités (tout le monde le fait par définition), mais la dichotomie du divin. Même les brahmanes disaient là -- voir les exemples de H. Whitehead -- que les déesses *existent*, et non seulement leurs grands dieux orthodoxes ; et ils apportaient ce qu'ils pouvaient (bananes et noix de coco), les premiers, avant que l'espace du temple n'ait été rendu impur (pour eux) par les sacrifices sanglants des castes inférieures, et avant que la déesse n'ait goûté du sang.

Ce que l'on a donc dans le *korata*, c'est à la fois la victime la plus impure, servie par les castes les plus dégradées, pour la divinité la plus puissante et la plus terrible, celle qu'il ne saurait être question de laisser régner là, en permanence, au milieu des hommes : la *shakti*.

* *
*

Maintenant, que peut-on dire des rapports entre *ammōru* et *shakti* ? Elles sont, au fond, identiques. W. Elmore disait : "It is common to call all female Dravidian deities Saktis ... While any village goddess is commonly called a Sakti the term is usually applied to the fiercer ones, and especially to those which have not been incarnated and have no fixed temple or image" (1915, p. 40). On s'approche de la vérité, mais on peut peut-être aller un peu plus loin. Si elles étaient distinctes absolument, on pourrait les nommer séparément. Finalement, ce ne sont pas deux catégories de divinités que nous avons là. Alors, deux aspects d'un même être ? Non pas seulement le maléfique séparé du bénéfique. L'*ammōru* peut faire le bien comme le mal, elle est conçue comme un souverain, et comme tel règne avec justice et protège ses sujets, en exerçant ses deux prérogatives : être nourrie (ou percevoir l'impôt) par le sacrifice et punir (par la famine ou la maladie). Mais son royaume -- en tant que l'espace habité par ses sujets -- est bien défini. Chacun sait qui est son souverain (en tant qu'il appartient à une lignée, à un groupe local de caste,...) et que, si tout

est fait correctement, le souverain sera bienveillant à son égard. Davantage, avec la conscience de bien faire, ou avoir fait, on peut discuter avec lui : le menacer de rendre hommage à un autre, l'injurier pour sa cupidité excessive (et lorsqu'une *ammōru* refuse une victime, c'est à cela que l'on en arrive très rapidement). Mais la *shakti*, en un sens, ne connaît pas de limite : ce pourquoi elle est fort souvent la divinité qui vient *abusivement* se faire nourrir par les sujets d'une autre ; elle vient visiter sa "soeur" et ne repart qu'après s'être signalée par des désordres et avoir été satisfaite à la limite du village : repassée aux voisins. Mais la déesse que l'on honore comme souveraine possède elle aussi cette dimension d'imprévisible, d'illimité (et c'est pourquoi l'*ammōru* d'autrui et d'ailleurs peut être, ici, la *shakti*) : sa présence ici est contingente, pure limitation accidentelle -- un jour elle s'est manifestée et elle a voulu être retenue par un culte permanent et un temple. Ce n'est, au fond, dans l'*ammōru*, qu'une fraction de la *shakti* que l'on peut, par le culte, maîtriser, car ses demandes sont là limitées et bien définies. Mais elle peut, à chaque instant, bouleverser les règles. A ce titre, et préventivement, le calendrier rituel tend à satisfaire ce qu'il y a de *shakti* en toute *ammōru*.

Le mythe d'origine nous permet, finalement, d'entrevoir la vérité. La *shakti* originelle a engendré la Trimurti (Brahma, Ishvāra, Viṣṇu). Ces trois dieux lui ont refusé le rapport sexuel qu'elle demandait, l'ont privée de ses pouvoirs, l'ont réduite en cendres. De ces cendres, ils se sont fait leurs épouses. Mais il y avait un reste avec lequel ils ont reconstitué la *shakti*. Impuissante et battue, elle a imploré sa subsistance. Les dieux lui ont alors promis que, dans le "monde des hommes" à venir, elle aurait de nombreuses formes d'*ammōru* pour être nourrie abondamment par le sacrifice. Quant à eux, ils se sont partagé l'Univers. Mais les mythes continuent à chanter la puissance d'Ādishakti dans le monde invisible et comment elle a su sauver la Trimurti des dangers que les "démons" lui faisaient courir. L'univers humain, lui, a la pluralité des *ammōru*, morcellement assagi d'une *shakti* toujours unique dont l'histoire montre qu'elle n'a, elle, aucune raison de vouloir du bien à quiconque. On peut dire alors que la *shakti* est le passé non aboli des *ammōru*, irréductible à tout ordre humain. Ce que l'on a, dans le culte de la

shakti, c'est l'horreur même d'un désordre toujours possible où le continent noir se refuserait à garder la place que l'on voudrait que les dieux lui aient -- par la ruse et pour préserver l'ordre -- une fois pour toutes assignée.

* * *

*

L'étude des formes sacrificielles dans l'hindouisme populaire (ici spécifiquement telugu) a eu donc comme premier intérêt (si ce n'est unique) de nous permettre d'approcher une distinction essentielle des représentations indigènes, entre deux aspects du divin féminin.

Mais on peut peut-être terminer en réfléchissant sur ce qu'est le sacrifice pour cette société et comprendre pourquoi on n'y glose pas sur ses formes. Ces formes, en effet, constituent d'abord des oppositions significantes, permettant d'accéder à un signifié non nécessairement explicité ; le pourquoi des formes observées n'a aucun intérêt ; l'essentiel est de maintenir, par le respect de ces formes -- autrement dit, par le respect de la tradition -- les distinctions qu'elles signifient et qui sont, au fond, celles mêmes de l'ordre du monde.

Par là, au-delà des différences entre l'ortodoxie et l'hindouisme populaire, c'est ce qui me paraît être la vérité profonde du sacrifice que l'on peut approcher : il est l'acte formellement efficace d'avoir été effectué où, quand, et par qui il doit l'être. Il vise à satisfaire le désir du sacrificiant qui seul, dans ce processus, en est porteur, et -- simultanément -- à maintenir le bon ordre du monde. Rigoureusement énoncé, ce que les *pandit* brahmaniques ont su faire, sa loi est conforme à celle de l'univers et il importe qu'en chacun de ses moments et de ses éléments il soit exactement accompli selon la norme. Lorsque l'on quitte ces hauts lieux de la réflexion et du savoir, l'essentiel demeure, réduit à cela : que l'acte soit accompli par la personne prescrite qui est censée savoir. Ainsi, le brahmane villageois qui vient lire le *panchangam* (almanach) au jour du Nouvel An, devant les agriculteurs rassemblés au temple de Rāma, fait-il des simagrées et une lecture en diagonale. Seul le puriste peut s'en choquer, car les auditeurs ont en main leur propre exemplaire,

acheté au marché, au besoin différent dans ses prévisions, mais ils ne se passeraient pas du rite accompli en ce jour par le brahmane. Ainsi, pour les pêcheurs, ce qu'ils connaissent des fêtes de leurs déesses, c'en sont l'ordre du déroulement et l'adéquation d'un rite particulier à une déesse définie. Ce qui compte, c'est que la personne voulue exécute le rite attendu et il vaut mieux mal réciter un texte qui vous appartient que le réciter sans faute et sans qualification. Ainsi, l'efficacité du rite en est sa forme et -- pour aller jusqu'au bout de ce que nous apprend l'hindouisme villageois -- on peut dire simplement : le rite est, d'être fait, efficace. A partir de là, ce n'est plus l'hindouisme qui doit nous étonner, mais l'anthropologie religieuse qui -- avec sa source, le catholicisme -- a voulu sentir (et définir) comme magique tout acte qui agit *ex opere operato*. Ce qui veut dire qu'une longue tradition, qui nous enserme encore, a très bien compris ce qu'est le sacrifice, mais a refusé, et refuse encore, de le savoir.

Bibliographie

- DUMONT L., 1957 : *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris-La Haye, Mouton & Co.
- ELMORE W.T., 1915 : *Dravidian Gods in Modern Hinduism*, New York Hamilton.
- HERRENSCHMIDT O., (à paraître) : Le sacrifice du buffle en Andhra côtier, *Puruṣārtha* n° 5.
- WHITEHEAD H., 1921 : *The village Gods of South India*, Calcutta, Association Press.