

Cahiers  
d'ethnomusicologie

## Cahiers d'ethnomusicologie

Anciennement Cahiers de musiques traditionnelles

18 | 2005  
Entre femmes

---

# La réforme de la tradition des *devadasi*. Danse et musique dans les temples hindous

Takako Inoue

Traducteur : Ramèche Goharian



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/276>

ISSN : 2235-7688

### Éditeur

ADEM - Ateliers d'ethnomusicologie

### Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2005

Pagination : 103-132

ISSN : 1662-372X

### Référence électronique

Takako Inoue, « La réforme de la tradition des *devadasi*. Danse et musique dans les temples hindous », *Cahiers d'ethnomusicologie* [En ligne], 18 | 2005, mis en ligne le 14 janvier 2012, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/276>

---

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Tous droits réservés

---

# La réforme de la tradition des devadasi. Danse et musique dans les temples hindous

Takako Inoue

Traduction : Ramèche Goharian

---

## Le problème des *devadasi*

- 1 Le terme *devadasi*, littéralement « servante de dieu », désigne généralement une femme appartenant à une certaine communauté, formée pour exécuter des rituels accompagnés de danses et de chants dans les temples hindous. Dédiée très jeune au sanctuaire par une cérémonie de mariage avec la divinité, la *devadasi* ne peut plus mener par la suite une vie conjugale normale<sup>1</sup>. Censée être l'épouse d'un immortel, elle ne devient jamais veuve et demeure à jamais la femme de bon augure, *nitya-sumangal*<sup>2</sup>, toujours bien accueillie dans les rituels de temples, les fêtes et les mariages. Pendant les cérémonies, la danse et le chant sont dévolus normalement aux femmes tandis que les hommes, appelés *melakkaran* et *nattuvanar*, jouent des instruments de musique et dirigent la troupe de danse.
- 2 Les *devadasi* sont mentionnées dès les VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles dans les inscriptions et les textes classiques (Prasad 1990 : 23) et leur institution semble relativement bien établie dès les X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles dans l'Inde du Sud. La fameuse inscription du temple de Brihaddisvara à Thanjavur (Tanjore), construit par Rajaraja I<sup>er</sup> de la dynastie des Chola, qui régna de 985 à 1016, dénombre quatre cents *tali-ceri-pentukal* (femmes de la rue du temple)<sup>3</sup>. Continuant à prospérer jusqu'aux environs du XIX<sup>e</sup> siècle, l'institution des *devadasi* commença à décliner sous le gouvernement britannique. Les régions voisines de la côte de Coromandel, où se trouvent de nombreux temples monumentaux, abritaient alors une foule de *devadasi*. D'après le recensement de l'Inde de 1901 (table XIII : 158), plus de cinq mille d'entre elles habitaient dans la Présidence de Madras et les trois États princiers, les

districts les plus peuplés étant Tinnevely (1565), Madras (679), Madura (633), Tanjore (616) et Chingleput (590).

Fig. 1 : Fête *nautch* de Tanjore à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.



- 3 Bien qu'on les appelle invariablement *devadasi* ou *nautch girls* (danseuses), les coutumes de ces femmes varient selon leur lieu d'origine, leur caste ou leur communauté, et elles sont de ce fait désignées par différentes appellations telles que *aradin*, *basavi*, *bhandi*, *bhavani*, *bogam*, *guni*, *jogati*, *kalavanthulu*, *kurmapulu*, *murali*, *nachini*, *nagavasulu*, *naikin*, *sani*, etc.<sup>4</sup> Nous savons par exemple qu'au Karnataka, les *basavi* recevaient de la vaisselle métallique pour aller mendier (Artal 1910 : 99) et les *jogati*, consacrées à la déesse Yellamma, étaient pour la plupart recrutées parmi les *dalit* (intouchables) souffrant de pauvreté et de discrimination ; cette situation perdue d'ailleurs de nos jours et pose un réel problème social (Ranjana 1983, Heggade 1983, Shankar 1990, Tarachand 1991). Parfois, comme dans certains districts au nord de la Présidence de Madras, les filles n'étaient même pas consacrées par une cérémonie (MLCP 1929, vol. 43 : 624). Je ne m'attarderai pas ici sur les variantes de ces coutumes qui sont par ailleurs bien documentées<sup>5</sup>. De toute manière, on a pratiquement toujours négligé ces différences et assimilé progressivement ces femmes à des prostituées, en les stigmatisant à l'époque coloniale à cause d'une seule pratique qui les caractérisait toutes, celle d'avoir des relations sexuelles hors mariage avec les hommes.
- 4 Dès le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, l'institution des *devadasi* devint illégale à la suite d'une campagne lancée contre elle par les réformateurs sociaux en Inde du Sud. Dès lors, les femmes furent exclues du service des temples et seuls les hommes furent jugés aptes à exécuter le rituel. La danse des *devadasi* fut alors reconstituée pour être interprétée sur scène. Rebaptisée *Bharatanatyam*, elle put dès lors être interprétée par tout le monde, sans distinction de caste, de croyance, de genre ou de nationalité. De nos jours, le *Bharatanatyam* est considérée comme un des plus importants patrimoines culturels de l'Inde.

- 5 Il faut noter que seule la danse des *devadasi* fut condamnée, leur chant n'étant pas critiqué par le public, bien que leur profession comporte ces deux formes d'art. Peut-être parce que le chant était également pratiqué par les hommes issus de toutes les castes, brahmanes ou non, alors que la danse était exclusivement réservée aux *devadasi*, sauf dans les théâtres traditionnels *Kathakali* et *Yakshagana*, interprétés uniquement par les hommes. Peut-être aussi parce que les danseuses essayaient d'attirer le regard des hommes alors que les chanteuses n'avaient pas toujours besoin de le faire. Dans une troupe, en effet, la danse constitue l'élément principal, alors que le chant est tenu légèrement à l'écart et fait partie de l'accompagnement.
- 6 Aujourd'hui, la campagne contre l'institution des *devadasi* intéresse de plus en plus les chercheurs, surtout depuis que les études de genre ont acquis une certaine notoriété auprès du public ; cependant, la plupart des recherches sont teintées de préjugés élitistes et réduisent souvent les *devadasi* à l'état d'objets. A l'instar de l'opinion coloniale, les études menées par les réformateurs sociaux décrivent l'institution des *devadasi* comme un fléau social<sup>6</sup>. Les musicologues encensent les *devadasi* comme des gardiennes de la danse et de la musique traditionnelles, alors qu'à l'époque coloniale, ils jugeaient leur institution dégénérée<sup>7</sup>. Les chercheuses féministes traitent le sujet du point de vue du genre, et ce sont leurs thèses qui s'appliquent le mieux à mon exposé. Parmi elles, Janaki Nair et Kay K. Jordan étudient le processus législatif de l'abolition de l'institution des *devadasi*. La première le décrit comme le contrôle de la sexualité par les élites coloniales (Nair 1996), la seconde l'interprète comme une discordance entre la prostitution et la tradition (Jordan 1993). Amrit Srinivasan s'intéresse à la réforme et à la renaissance des *devadasi* et de leur danse. Mais elle réduit le processus à un stéréotype dichotomique en opposant les abolitionnistes, tels que les réactionnaires non brahmanes, les missionnaires chrétiens et les officiels anglais, aux partisans de la sauvegarde, tels que les non officiels anglais, les théosophes et les brahmanes (Srinivasan 1985), qui se retrouve dans la confrontation politique entre le Mouvement dravidien non brahmane et le Parti du Congrès. Toutes les études que je viens de citer utilisent essentiellement des documents écrits par les élites coloniales et les réformateurs sociaux et tiennent rarement compte du témoignage des *devadasi* elles-mêmes<sup>8</sup>. Toutefois S. Anandhi reprend à son compte la voix d'une *devadasi* qui participa au Mouvement dravidien et montre que les abolitionnistes aussi bien que les partisans de la sauvegarde traitent les *devadasi* comme des objets ; mais elle aussi réduit les premiers à des réformateurs progressistes et les seconds à des conservateurs traditionalistes (Anandhi 1991). Bien que la plupart des activistes et des chercheuses féministes condamnent la prostitution, Lakshmi K. Raghuramaiah, ex-présidente de la Conférence des femmes de l'Inde, qui se lia d'amitié avec une *devadasi*, affirme que les prostituées sont plus exploitées à cause du contrôle légal (Raghuramaiah 1991).
- 7 Je me propose ici d'étudier cette campagne sous un nouvel éclairage, en l'analysant dans un premier temps à la lumière d'un fait nouveau : l'émergence d'une séparation établie entre la religion, l'art et la prostitution en tant que catégories distinctes. J'étudierai ensuite la réaction des *devadasi* face à cette campagne comme un processus de rétablissement et de légitimation de leur identité collective par la suppression du stigmate. Ce faisant, je décrirai la transformation de leur interprétation actuelle et la perception de leur danse. Les documents émanant des *devadasi* étant extrêmement rares, je me servirai aussi bien des sources écrites que de mes propres observations et des entretiens réalisés au cours de mes recherches sur le terrain.

## Le mouvement anti-*nautch*

- 8 La question de la prostitution se posa au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque l'anglaise Josephine Butler (1828-1902) partit en croisade en 1868 contre le règlement étatique de la prostitution par les Lois sur les maladies contagieuses. La campagne se propagea rapidement dans les autres pays, aboutissant à des accords internationaux sur le sujet dès le début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. En Inde, la vente et l'achat de mineures de moins de seize ans pour la prostitution furent considérés comme un crime en vertu des articles 372 et 373 du Code pénal indien de 1860 mis en application dans les affaires judiciaires des *devadasi*<sup>10</sup>. Celles-ci intentèrent en effet des actions en justice dès la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle pour défendre leurs droits acquis, adoption et héritage par la lignée maternelle, et se prémunir contre l'ingérence des administrateurs de temples et des curateurs dans leurs droits coutumiers. Si, au début, l'adoption et l'héritage furent reconnus comme leur coutume dans les jugements, les conflits entre les temples et les *devadasi* furent par contre écartés pour juger conformément à la politique de non-ingérence en matière de religion et de coutume. Après que le Code pénal indien eut déclaré la coutume de l'adoption délictueuse, les jugements contraires aux intérêts des *devadasi* augmentèrent progressivement<sup>11</sup> et ces femmes furent jugées comme des prostituées dans les tribunaux.
- 9 La campagne de boycott des *nautch girls* et de leur danse, appelée Mouvement anti-*nautch*, fut lancée à la fois par l'élite des réformateurs sociaux hindous et les missionnaires chrétiens de la Présidence de Madras, en 1892<sup>12</sup>. Elle se développa rapidement dans toute l'Inde. Nous possédons le compte-rendu détaillé qu'en fit une missionnaire, Madame Marcus B. Fuller (Fuller 1900 : 137-147). En 1893, l'Association hindoue pour la réforme sociale de Madras envoya une requête au Vice-roi et à d'autres personnes pour leur demander de prendre des mesures appropriées<sup>13</sup>. Selon cette requête, les *nautch girls* étaient des prostituées et la coutume de les inviter représentait un fléau social qui n'était autorisée ni par la religion ni par une autre institution ; il fallait donc faire cesser cette pratique pour purifier la vie sociale. Or le Vice-roi refusa de prendre au sérieux la requête, arguant que ces filles n'étaient rien d'autre que des artistes, semblables à tous les danseurs et athlètes de l'Inde et de l'Europe, et qu'elles agissaient conformément à la coutume. L'hésitation du gouvernement devant ce problème découlait probablement de la politique de non-ingérence dans les affaires religieuses et coutumières, sous le régime colonial. Par la suite, l'affaire fut largement débattue dans la presse, où la plupart des articles soutenaient la position des pétitionnaires et condamnaient l'invitation des *nautch girls*. Dès lors, certains officiels gouvernementaux notifièrent, à titre personnel, qu'il ne fallait pas les inviter<sup>14</sup>. Devant toutes ces voix qui réclamaient une solution, le gouvernement fut forcé d'intervenir dans l'affaire des *devadasi*. Mais le problème fut isolé de son terrain religieux et traité dans le cadre de la suppression de la prostitution et de la protection des femmes et des mineures.
- 10 Le Gouvernement central aborda la question en recommandant tout d'abord la vigilance à l'égard de la prostitution à tous les gouvernements locaux. Puis trois projets de loi concernant la prostitution furent présentés au Conseil législatif, en 1912 (LCP 1912, vol. 5 : 64-93). Enumérant trois catégories de délits contre les filles, l'adoption, la séduction et la consécration au temple, Maneckji Dadabhoy insista pour que la consécration des filles soit reconnue comme un crime. Or les gouvernements locaux, soucieux de ne pas porter préjudice à la religion, préférèrent en rester à la loi existante et ne pas dépasser la

protection. Et, bien que le recours à la thèse de la religion en danger provoqua de vives oppositions, le projet de loi fut finalement classé à cause de la Première Guerre mondiale.

- 11 La question de la prostitution fut à nouveau portée devant l'Assemblée législative entre 1922 et 1924. La résolution qui recommandait la promulgation d'une loi interdisant le trafic des mineures dans un but immoral visait ostensiblement les *devadasi* (LAD 1922, Vol II. Pt. 2 : 2599-2615). Il s'agissait de la première résolution mentionnant ce mot au niveau parlementaire. En 1927, Ramdas Pantulu proposa une motion au Conseil d'Etat pour interdire la consécration des filles mineures célibataires aux temples comme *devadasi*. Il soumit également un nouvel amendement du Code pénal indien pour que l'emploi des *devadasi* soit mis sur le même pied que le proxénétisme (CSD 1927, vol. II : 1131-1142). Malgré l'accueil chaleureux que les membres du Conseil réservèrent à sa proposition, le Gouvernement central persista dans son refus. La motion fut finalement rejetée.
- 12 Dans le processus du débat parlementaire sur la question des *devadasi*, le fait de considérer ces dernières comme des prostituées fut pratiquement établi. Cependant, le Gouvernement hésitait toujours à entériner, au-delà des lois existantes, l'interdiction de dédier les filles comme *devadasi*. Cette hésitation émanait probablement du fait que le Gouvernement considérait la question des *devadasi* comme un problème délicat, situé entre la religion et la réforme sociale. Au cours des débats, les partisans de l'abolition de l'institution des *devadasi* insistaient pour que le Gouvernement prît des mesures, en arguant que les *devadasi* ne bénéficiaient d'aucune sanction religieuse, étant de simples prostituées qui agissaient de façon immorale sous la couverture de la religion. Face à eux, les partisans de la sauvegarde de la tradition soutenaient qu'il n'était pas raisonnable de condamner les temples à cause de la prostitution des *devadasi* qui se pratiquait à l'extérieur des lieux de culte, leur consécration ayant pour seul but le service religieux et non la prostitution. Les deux affirmations portaient du principe qu'il fallait sauver la religion, qui était vertueuse, en la séparant de la prostitution qui, elle, était vicieuse. Il n'y avait donc pas de réelle différence entre ces deux points de vue dans la mesure où ils traitaient tous deux les *devadasi* comme des objets qu'il fallait soit boycotter, soit réformer. Un article de L.L. Sundara Ram intitulé « L'institution des *devadasi* », publié dans *The Indian Social Reformer* (ISR, 18 et 25 juillet 1925), reflète bien le point de vue des réformateurs sociaux : premièrement, l'institution des *devadasi* appartenait aux femmes publiques, elle n'était autorisée ni par la religion ni par la coutume ; deuxièmement, les *devadasi* étaient des femmes déchues qui détruisaient l'économie, la morale et la santé de la société ; troisièmement, l'institution des *devadasi*, qui était issue de la pauvreté, menaçait les valeurs domestiques ; quatrièmement, elle devait donc être traitée comme un problème national. Assimilées à des prostituées, les *devadasi* étaient donc considérées comme un fléau pour la société et une corruption pour le pays.
- 13 La campagne contre les *nautch* fut très active dans la Présidence de Madras où il y avait une concentration de temples de grande dimension. S. Mattulakshmi Reddi (1886-1968) fut la plus célèbre avocate de la mesure législative pour résoudre le problème des *devadasi*. Médecin et réformatrice sociale, elle fut la première femme nommée au Conseil législatif de Madras de 1926 à 1930. Née dans une famille bourgeoise, elle avait reçu la même éducation que les garçons à une époque où l'instruction des filles était pratiquement inexistante<sup>15</sup>. Elle participa activement au mouvement pour la promotion des femmes en tant que membre de l'Association des femmes indiennes et de la Conférence des femmes de l'Inde. Après avoir démissionné du Conseil pour protester contre l'arrestation de



Mahatma Gandhi en 1930, elle se voua essentiellement au service social et à la pratique de la médecine (Reddi 1930 & 1964).

- 14 En tant que législatrice, M. Reddi proposa une résolution qui fut adoptée en 1927, demandant au Gouvernement de prendre les dispositions légales pour empêcher la consécration des filles aux temples. Le discours qu'elle prononça au Conseil législatif de Madras, intitulé « Pourquoi l'institution des *devadasi* doit être abolie dans les temples hindous » reflétait bien sa conception d'un idéal féminin différent des caractéristiques présentées par les *devadasi*<sup>16</sup>. Définissant ces dernières comme des prostituées dont les mœurs dégénérées devaient être traitées comme un problème national, elle affirmait que les filles pouvaient devenir des épouses chastes, des mères aimantes et des citoyennes utiles si elles n'étaient pas dédiées aux temples. En insistant sur la vertu de la continence, la valeur de la maternité et les devoirs de la citoyenneté, elle encourageait les femmes à devenir des mères. Sa conception du rôle de la femme se fondait sur les valeurs domestiques, alors qu'elle considérait les *devadasi* comme des femmes agissant à l'encontre de cet idéal, étant elles-mêmes victimes de la religion et de la coutume qui poussaient des filles innocentes vers une vie dégradante. Même si, en tant que médecin, elle accordait une grande importance à l'hygiène et à la science, elle partageait en définitive avec l'élite nationaliste masculine une vision dichotomique stéréotypée de la femme, en opposant la mère de famille chaste à la prostituée dégradée dans une société où le mariage occupait une place essentielle. De plus, en croyant que les *devadasi* étaient à l'origine des vierges pures qui consacraient leur temps à l'étude de la religion, à la méditation et au service dévotionnel dans les temples à l'instar des nonnes de l'Eglise catholique, elle partageait avec les missionnaires la morale chrétienne que ces derniers avaient popularisée.
- 15 En 1929, Muttalakshmi Reddi présenta un projet de loi, appelé généralement Projet de loi *devadasi*, pour amender la loi sur la dotation religieuse hindoue de Madras, dans le but d'affranchir de la condition du service du temple, l'*inam devadasi*, c'est-à-dire les terrains exonérés de taxes qui étaient concédés à titre de rémunération de service. Le projet de loi fut accepté la même année (MLCP 1929, vol. 43 : 612-632). Puis, visant l'abolition pure et simple de l'institution des *devadasi*, elle présenta en 1930 le projet de loi sur l'interdiction de la consécration des filles aux temples, qui finit par atteindre l'opinion publique (MLCP 1930, vol. 51 : 991-994). Un projet de loi analogue, présenté en 1938, fut à nouveau classé à cause de la Seconde Guerre mondiale (MLAD 1938, vol. V : 1043-1064). Le projet de loi sur l'interdiction de la consécration des *devadasi* de Madras ne fut voté qu'après l'indépendance, en 1947, et l'institution des *devadasi* fut abolie par la loi dans tous les districts de l'Inde du Sud (MLAD 1947, vol. VI : 629-655)<sup>17</sup>. En définissant la consécration, qui empêche une femme de contracter un mariage en règle, comme un moyen pour devenir *devadasi*, la loi visait à considérer les *devadasi*, ainsi que d'autres communautés qui pratiquaient la danse et le chant dans les lieux de cultes, comme des prostituées et à les exclure du service des temples.
- 16 De nos jours, on ne trouve plus de danse interprétée par des danseuses professionnelles dans les temples, sauf dans le cas spécifique de festivals de danse organisés par des troupes laïques dans le périmètre du temple ou par les *jogati* des temples Yellamma dont j'ai parlé précédemment. Le meilleur exemple du premier cas est le Festival Natyanjali qui est devenu une attraction touristique et se tient chaque février au temple de Nataraja à Chidambaram. Les manifestations ont lieu dans l'enceinte du temple, mais non devant la divinité ; elles n'ont aucun rapport avec les rituels et présentent des caractéristiques tout

à fait profanes. En fait, les rituels sont exécutés exclusivement par des spécialistes masculins. Ces festivals inspirent aux spectateurs l'idée que la danse a un fondement spirituel, un peu à la manière de Muthulakshmi Reddi qui idéalisait autrefois les *devadasi* comme des vierges pures, comparables aux nonnes catholiques.

## La danse en tant qu'art

- 17 E. Krishna Iyer fut un des promoteurs importants de la danse, entre les années 1920 et 1930. Avocat de profession, il participa activement en tant que danseur et acteur vedette aux activités du groupe théâtral Sugna Vilas Sabh. Membre du comité du Congrès national indien, il joua un rôle important dans la fondation de l'Académie de musique de Madras, en 1928, et fut à l'origine de la Conférence sur la musique de l'Inde qui se tint parallèlement à la session du Congrès à Madras, en 1927. Il devint secrétaire de l'Académie de musique et fit beaucoup pour défendre la danse face aux détracteurs de l'art des *devadasi*. C'est lui qui introduisit pour la première fois un récital de danse par les Filles Kalyani dans le programme de l'Académie de musique, en 1931 (JMAM 1931, vol. II, n° 1 : 78).
- 18 La controverse entre Muthulakshmi Reddi et Krishna Iyer sur « l'art et la réforme sociale » parut dans les journaux en 1932. Muthulakshmi Reddi avait envoyé des lettres courroucées à la presse pour critiquer les figures dirigeantes de la Présidence de Madras qui participaient aux fêtes nautch. Krishna Iyer dut se défendre en expliquant qu'il n'était pas contre les réformes sociales et qu'il condamnait l'utilisation des *nautch* dans un but immoral ; ce qu'il voulait c'était de préserver leur danse en tant qu'art. Cette controverse changea l'opinion du public qui, ayant initialement soutenu la campagne, reconnut cette fois que la danse était un art et méritait d'être conservée. (*The Hindu* 1932 : 2, 7, 10, 14, 19 Dec.). Peu après, la conférence annuelle sur la musique adopta une résolution pour entreprendre la sauvegarde et la promotion de la danse.
- 19 Sur ces entrefaites, la danse qui jusqu'alors était appelée *sadir* fut rebaptisée *Bharatanatyam*. Bharata étant le nom du sage qui écrivit, dit-on, le *Natya sastra*, ouvrage de référence en sanscrit sur les arts du spectacle (*natya*)<sup>18</sup>. Ce terme fut compris, plus tard, comme la combinaison de *bha* pour *bhava* (émotion), *ra* pour *raga* (mélodie) et *ta* pour *tala* (rythme). L'appellation *Bharatanatyam* apparut pour la première fois dans un article intitulé « Bharata Natya » par V. Venkata Sharma dans le Journal de l'Académie de musique. Elle ne désignait pas exclusivement le *sadir* puisqu'elle était définie comme « une manière sophistiquée d'exprimer les émotions humaines » (JMAM 1930, vol. I, n° I : 32-37). Mais le terme apparut dans le programme du récital donné par les Filles Kalyani, qui dansèrent pour la première fois à l'Académie de musique parmi les *devadasi*. Dès lors le mot *Bharatanatyam* devint la dénomination d'une danse spécifique, développée à partir du *sadir*.<sup>19</sup>



Fig. 2 : Les Filles Kalyani (Jeevaratnam et Rajalakshmi).



Photo Samdri Archives

20 La conférence de 1932 (*The Hindu* 1932 : 29, Dec., JMAM 1933, vol. IV : 123) adopta la résolution suivante :

1. L'art ancien et grandiose du *Bharatanatyam* étant irréprochable, la conférence constate avec consternation son rapide déclin et demande au public et aux associations artistiques de lui prodiguer l'encouragement nécessaire.
2. La conférence demande à l'Académie de musique de Madras de prendre des dispositions afin de propager des idées correctes sur cet art et d'aider le public à l'apprécier à sa juste valeur.
3. La conférence estime que les organisations féminines devraient prendre des mesures immédiates pour fournir un enseignement approprié de cet art en instaurant des cours de formation dans le domaine de la danse.
4. Afin de rendre la danse respectable, la conférence estime qu'il faut encourager l'organisation de spectacles de danse devant des parterres honorables.

21 Pendant les discussions, la majorité des participants soutint l'opinion de Krishna Iyer ; l'un disant que le Mouvement anti-nautch avait pratiquement tué cet art sans réussir pour autant à éliminer l'immoralité ; l'autre qu'il ne fallait surtout pas négliger l'art en voulant réformer la vie des *devadasi* (JMAM 1933, vol. 4 : 113-123). Ils se mirent tous d'accord pour protéger, préserver et encourager la danse comme un art séparé de la prostitution. Mais aucun d'entre eux ne nia le fait que les *devadasi* menaient une vie immorale. Plaidant en faveur de la sauvegarde de la danse, ils ne s'opposèrent à aucun moment à la réforme de la coutume des *devadasi*.

22 Il faut souligner que seules les femmes des classes respectables furent jugées aptes à transformer la danse en un art qui parut acceptable aux yeux du public. C'est ainsi, qu'en donnant son premier récital en 1936, Rukmini Devi (1904-1986) devint la première

danseuse brahmane. Elle créa l'école d'art du Kalakshetra et invita des *devadasi* et des *nattuvanar* renommés pour y donner des cours de danse aux personnes intéressées. Dès lors, le *Bharatanatyam* se sépara progressivement de la vieille communauté des *devadasi* et fut de plus en plus pratiqué par les femmes brahmanes.

Fig. 3 : Rukmini Devi, la première danseuse brahmane de *Bharatanatyam*.



Photo Kalakshetra Archives

- 23 A l'instar des réformateurs sociaux, Krishna Iyer pensait qu'il y avait indéniablement des aspects vulgaires dans la façon d'interpréter la danse. Il suggéra donc de la réformer concrètement afin d'en faire un art sophistiqué. Premièrement, le chant ne devait pas toujours décrire des thèmes érotiques ; deuxièmement, l'accompagnement musical ne devait pas être aussi fort ; troisièmement, les costumes ne devaient pas être vulgaires ; quatrièmement, il ne fallait pas trop insister sur l'aspect technique de la danse ; cinquièmement, on devait encourager les *nattuvanar* (Iyer 1933 : 98-99). A partir de ces suggestions, Rukmini Devi entreprit de réformer la danse. Premièrement, elle évita les chants à consonances érotiques et chorégraphia des thèmes tirés des chefs d'œuvre de la poésie religieuse sanskrite. De même, elle introduisit sur scène la figure de Shiva Nataraja, le dieu de la danse, et lui offrit une prière au début du spectacle<sup>20</sup>. Deuxièmement, elle plaça les musiciens à droite de la scène et les fit asseoir au lieu de se déplacer autour des danseurs comme auparavant. Elle remplaça le joueur de hautbois par un flûtiste dans l'accompagnement musical. Troisièmement, elle adopta des habits taillés au lieu du sari de neuf mètres richement orné. Quatrièmement, elle stylisa les mouvements qui imitaient les jeux amoureux et mit l'accent sur la précision du rythme. Cinquièmement, elle employa des *nattuvanar* dans son école et changea souvent de *guru*. De nos jours, l'interprétation de la danse suit le style de Rukmini Devi plutôt que celui de l'ancienne danse des *devadasi*<sup>21</sup>.

24 La danse établit donc le statut de l'art sur un fait inédit : l'émergence de la séparation de la religion, de la prostitution et de l'art en trois domaines distincts alors qu'ils formaient jusque-là un tout homogène et indivisible dans les rituels pratiqués par les *devadasi* dans les temples hindous. Musicologues et réformateurs sociaux s'entendirent pour considérer l'art et la religion comme des catégories vertueuses et la prostitution comme une catégorie vicieuse. En fin de compte, les partisans de l'abolition ou de la sauvegarde de l'institution des *devadasi* partageaient le même point de vue. En 1947, lors des débats sur le projet de loi sur l'interdiction de la consécration des *devadasi* de Madras, la plupart des législateurs insistèrent sur la nécessité de sauvegarder la danse, qu'ils considéraient comme un art, tout en demandant la suppression de l'institution des *devadasi*. Celles-ci furent par conséquent exclues des rituels et ne purent plus danser dans les temples. On les considérait donc comme des objets qu'il fallait boycotter, réformer ou conserver. Comment réagirent ces femmes face à une telle situation ? Même si l'on entendit à peine leur voix pendant les discussions qui animaient l'élite coloniale, nul ne peut ignorer le fait que les *devadasi* avaient le privilège d'être instruites à une époque où l'éducation des filles laissait à désirer. Composer des poèmes ou des œuvres dramatiques, faire des donations aux temples étaient des pratiques courantes dès l'origine de leur institution (Orr 2000, Parasher 1993). Comme je m'intéresse au processus de transition pendant l'ère coloniale, je me servirai ici de matériaux se rapportant aux différentes voix des *devadasi* pour entendre leur avis sur la question. J'analyserai maintenant le cas des *devadasi* qui décidèrent d'arrêter leur pratique, puis celui des *devadasi* qui tentèrent de maintenir coûte que coûte leur tradition.

## ***Devadasi* et associations de castes**

25 Dans le cadre des mouvements pour la promotion sociale des castes non brahmaniques, organisés dès les années 1910, les communautés de *devadasi* et les castes qui étaient censées dédier les filles au service des temples fondèrent des associations dans le but de promouvoir leur statut social. Le mouvement anti-nautch conduit par l'élite nationaliste eut un impact considérable sur ces associations. Le premier exemple en est l'association Sengunthar Mahajana Sangam fondée en 1913, à Coimbatore, par les membres exclusivement masculins de la caste des tisserands Sengunthar qui étaient censés observer la coutume de la consécration<sup>22</sup>. Ceux-ci adoptèrent la résolution de soutenir le Projet de loi sur les *devadasi* présenté par Muthulakshmi Reddi. En déclarant qu'ils n'avaient pas une telle coutume et que leur communauté était différente de celle des *devadasi*, ils essayèrent d'effacer le déshonneur qui entachait leur caste. Cette association envoya fréquemment des lettres de soutien à Reddi et dénonça des cas de consécration de filles à la police (MR Papers, n° 11 : 22-23, 134-135, 140-144, 201, 281, 326-330). Stimulées par l'activité des membres masculins de cette caste, les *devadasi* fondèrent à leur tour l'association Coimbatore Manimehalai Sangam qui adopta une résolution similaire (MR Papers, n° 12 : 62). Une autre caste appelée Isai Vellala (musiciens paysans) adopta des positions analogues durant les années 1920. Elle était constituée de *melakkaran* et *nattuvanar*, spécialistes de musique et de danse. Moins actifs que les Sengunthar dans les années 1920<sup>23</sup>, ils bâtirent progressivement leur identité comme gardiens de la musique tamoule aux environs des années 1940 lorsque le mouvement Tamil Isai (musique) débuta sous l'égide d'Annamalai Chettiyar, un capitaliste local, fondateur de l'Université Annamalai et du Tamil Isai Sangam (Tamil Icai Cankam 1993 : 11-63). Du fait que les

associations de castes Sengunthar et Isai Vellala furent toutes deux créées exclusivement par les membres masculins des communautés de *devadasi*, leurs activités furent marquées par une vision identique à celle de l'élite coloniale, traitant les *devadasi* de prostituées, de fléau social et de corruptrices de leur caste. Par ailleurs, les membres masculins et féminins de la communauté des *devadasi* appelés *kalavantulu* (artistes) se réunirent pour fonder plusieurs associations telles que la Kalavanthula Vidya Sangham, la Karavanthula Sanskaranam Sangham et la Kalavantula Seva Sangham dans toutes les zones de langue telugu. Ils organisèrent de nombreuses conférences pour encourager la réforme au sein de leur propre communauté. Les clauses suivantes sont extraites de la résolution adoptée à la sixième conférence sur la réforme sociale Andradesa Kalavanta, tenue le 24 et le 25 décembre 1927 à Ellore (MR Papers, n° 11 : 369-372)<sup>24</sup> :

9. Cette conférence proteste contre l'action d'une section des *kalavanta* de Madras qui, avec le soutien condamnable d'hommes éduqués d'autres castes, envisage d'entraver le progrès de la réforme sociale de notre communauté. Elle affirme que les *devadasi* doivent être considérées comme des prostituées, que les hommes mariés doivent refuser leurs services de manière à décourager les prestations fournies par des prostituées dans les temples.

11. Cette conférence exhorte tous les *kalavanta* à agir dans le respect de soi et la solidarité de la communauté chaque fois que des différends opposent les employés *kalavanta* aux employeurs ou administrateurs des temples ou lorsque ces employés sont démis de leurs fonctions pour des raisons inadéquates et injustes.

13. Cette conférence encourage vivement tous les *kalavanta* à abandonner le système *nautch*, de marier convenablement toutes les jeunes filles et d'empêcher la pratique ruineuse de la dot offerte aux jeunes mariés.

- 26 La clause 9 montre à quel point il fut difficile pour les *devadasi* de s'unir en préconisant simplement la réforme de leur communauté, en particulier avant que le Projet de loi sur les *devadasi* visant à affranchir l'*inam devadasi* de la condition du service du temple ne prit force de loi en 1929. L'interruption de leur fonction dans les temples impliquait une perte économique par la renonciation à leurs droits acquis. Les associations *kalavantulu* attendirent l'entrée en vigueur du projet de loi pour résoudre le problème économique qui barrait inévitablement leur chemin vers la réforme. En réalité, seul un petit nombre de *devadasi*, dont celles de Cochin et de Kakinada souhaitèrent conserver leur institution (MR Papers, n° 11 : 293, 367). La plus fameuse association de *devadasi* qui s'opposa au Mouvement anti-*nautch* fut celle de Madras, fondée en 1927. Ses membres étaient des artistes célèbres qui participèrent à la renaissance de la danse en coopérant avec E. Krishan Iyer et ses sympathisants venus d'autres associations de musique et de danse. Cette association condamna la campagne en disant que la danse n'était pas une mauvaise coutume mais un art sauvegardé grâce aux *devadasi* et que celles-ci n'étaient pas des prostituées, mais des artistes sacrées, seules capables de préserver le caractère rituel de la danse (Sruti 1986/87 Issue 27728 : 19). Bien que les membres des associations *kalavantulu* et ceux de l'Association des *devadasi* de Madras aient sans doute été toutes des *devadasi*, elles s'exprimèrent pourtant différemment selon l'identité qu'elles cherchaient à se donner : les *kalavantulu* adoptèrent donc l'idéal de la féminité exprimé par la clause 13 et prôné par Muthulakshmi Reddi, alors que les *devadasi* voulurent se faire reconnaître comme des artistes par le public.
- 27 La clause 11 suggère que les autorités des temples essayèrent d'empêcher les *devadasi* d'arrêter leur service. Ce problème continua à les tracasser même après l'entrée en vigueur du Projet de loi sur les *devadasi*. A part cela, les *kalavantulu* participèrent activement au mouvement de lutte pour la liberté mené par Mahatma Gandhi. Ils

s'intéressèrent surtout à la lutte pour la liberté dirigée par le Congrès à l'échelle nationale, alors que les associations de castes fondées par les membres masculins des régions de langue tamoule s'associèrent plutôt au Mouvement dravidien, instigateur du nationalisme tamoul. Comme la clause 13 nous le montre, les *kalavantulu* exhortèrent leurs membres à faire des efforts pour se réformer, en abandonnant leur profession, en cessant de dédier leurs filles aux temples, en aidant les jeunes filles à se marier, en restant solidaires entre eux et en soutenant le projet de loi sur les *devadasi*.

- 28 Muthulakshmi Reddi se servit souvent de l'opinion des associations *kalavantulu* pour prouver la légitimité de son projet de loi, alors qu'elle condamnait l'Association des *devadasi* de Madras. En réponse à une lettre du 23 février 1939 dans laquelle le secrétaire du gouvernement de Madras lui notifiait que le gouvernement n'avait pas à tenir compte de l'opinion des prostituées, Muthulakshmi Reddi admit que seul un très petit pourcentage de *devadasi* avait trouvé la célébrité dans le monde de la musique et de la danse et que la majorité d'entre elles étaient des prostituées ou des femmes entretenues par des hommes mariés. Elle compara la réaction des *devadasi* contre son projet de loi à celle des alcooliques contre le projet de loi sur la prohibition (MR Papers, n° 11 : 284-285).
- 29 La loi sur les *devadasi* de 1929, qui était censée résoudre le problème des pertes économiques, révéla bientôt ses lacunes. Les associations *kalavantulu* envoyèrent à maintes reprises des pétitions pour inciter le gouvernement à amender cette loi, comme dans l'appel adressé le 29 janvier 1930 par le Comité directeur d'Andra Desa Kalavantulu au secrétaire du gouvernement de Madras (MR Papers, n° 11 : 256). La requête notait que les redevances étaient trop élevées, que les autorités agissaient à tort en transférant la propriété des *inam* du nom des *devadasi* à celui des temples et que l'ingérence des administrateurs de temple mettait les *devadasi* en difficulté, suggérant par-là que les temples rechignaient à affranchir l'*inam*<sup>25</sup>. En outre, les auteurs de la requête regrettaient que la loi soit prévue uniquement pour les femmes et non pour les hommes. Comme le service des *devadasi* était pratiqué aussi bien par les hommes que par les femmes, il était tout à fait normal que les descendants, hommes ou femmes, héritent de l'*inam*. Par conséquent, la propriété de l'*inam* ne devait pas être assignée exclusivement aux *devadasi*. Les associations *kalavantulu* demandèrent donc l'affranchissement de l'*inam* au nom des hommes et en copropriété. Mais le Commissaire de l'*inam* refusa de satisfaire à leur demande (MR Papers, n° 11 : 259-261).
- 30 Bien que les associations *kalavantulu* aient maintes fois demandé à Muttulakshmi Reddi de les aider en trouvant une solution à leurs problèmes pratiques (MR Papers, n° 11 : 219-226, 239-241, 272-273)<sup>26</sup>, celle-ci se borna simplement à exiger l'abolition de l'institution des *devadasi* (MR Papers, Sub. File n° 11 : 398) et ne prit jamais au sérieux leur situation matérielle. C'est pourquoi les associations *kalavantulu* se mirent peu à peu à douter de son attitude (MR Papers, n° 11 : 398). Après tout, ce qui intéressait surtout Muttulakshmi Reddi c'était de propager son propre idéal de la féminité, en faisant passer les *devadasi* pour des prostituées.
- 31 Mais comme nous l'avons vu, certaines *devadasi* s'opposèrent au mouvement anti-nauch et diffusèrent leur art à l'aide d'associations de danse et de musique. C'est en partie grâce à leurs activités que la danse des *devadasi* devint un art de la scène alors qu'elles-mêmes étaient exclues du service du temple par la loi. La partie suivante sera consacrée à deux éminentes *devadasi* qui réussirent à s'imposer comme artistes : Bangalore Nagaratnammal et T. Balasarasvati.



## Bangalore Nagaratnammal

- 32 Bangalore Nagaratnammal (1878-1952)<sup>27</sup> naquit à Mysore, d'une pauvre *devadasi*. Abandonnée par son père, elle erra avec sa mère d'un endroit à l'autre avant de s'installer à Bangalore. Ayant obtenu un grand succès au début de sa carrière de chanteuse dans sa ville natale, elle fut engagée comme musicienne et danseuse à la cour de Mysore. Appréciée surtout pour ses talents de chanteuse, sa renommée se répandit jusqu'à Madras où elle devint une figure légendaire. Elle fut secrétaire de l'Association des *devadasi* de Madras. Victime d'une tentative d'assassinat manquée de peu par sa fille adoptive, elle décida de se dédier au compositeur défunt, le saint Tyagaraja (1767-1847).
- 33 A cette époque, la commémoration de la mort du saint, appelée *Tyagaraja aradhana*, était célébré par deux groupes, un grand, appelé Periya Katch et un petit, nommé Chinna Katch<sup>28</sup>, au mémorial (*samadhi*) du compositeur à Tiruvaiyaru. Consacrant tous ses biens à la rénovation de ce sanctuaire, Nagaratnammal en devint propriétaire en 1925. Mais, n'obtenant pas l'autorisation de participer à l'hommage (*aradhana*), car ce droit était refusé aux femmes, elle organisa une célébration à part, appelée *Nagaratnammal aradhana*, à laquelle pouvaient assister non seulement les femmes, mais toutes les personnes qui le désiraient sans distinction de caste, de croyance ou de genre. Conséquemment, l'*aradhana* fut célébré par trois groupes de 1926 à 1940, avant de se réunir et d'animer dès 1941 la partie musicale des festivals de l'Inde du Sud. Aujourd'hui encore les trois groupes continuent à exécuter séparément les rituels dédiés au compositeur dans le temple.
- 34 Nagaratnammal construisit également un temple dans le *samadhi*, prépara des lieux d'hébergement pour les pèlerins et continua à propager l'œuvre de Tyagaraja jusqu'à la fin de sa vie. Sa dernière volonté (Nagaratnammal, Document n° 2 de 1949) fut de dédier le domaine entourant le *samadhi* à Tyagaraja lui-même, confiant sa maintenance à trois administrateurs préposés à la gestion de sa donation. Mais contrairement à sa volonté, nourrie de sa dévotion pour le saint, un des administrateurs vendit plus tard la plus grande partie des terres. Actuellement, il ne reste plus qu'un seul administrateur et le rituel organisé par la donation est en passe de disparaître.
- 35 N'ayant pas été élevée dans les valeurs occidentales, Nagaratnammal adopta naturellement la voie traditionnelle et conservatrice du Sanatana Dharma (Sankaran 1984 : 15). Pourtant son idée de créer un *aradhana* ouvert à toutes les personnes dévouées à Tyagaraja semble bien plus « démocratique » et « égalitaire » que le mouvement de la promotion féminine dirigé par l'élite des femmes nationalistes, qui furent incapables d'écouter ce que les *devadasi* avaient réellement à dire.
- 36 Nagaratnammal composa le poème sanskrit *Sri Tyagaraja Stuti Malai* en hommage au compositeur :
- Louange aux pieds en forme de lotus de mon maître Sadguru  
 Louange à la lune qui se lève de l'Océan du clan Kakarla  
 Louange au noble fils de Rama Brahman  
 Révérence à la perle qui sort du ventre nacré de Santamba  
 Révérence à celui qui naquit dans la sainte demeure de Tiruvarur  
 Louange à celui qui résida dans la sainte demeure de Tiruvaiyaru  
 Révérence à celui qui vécut sur les berges de la rivière Kaveri  
 Révérence à celui qui s'appela Tyagaraja.  
 [...]



Louange à Tyagaraja, l'âme supérieure  
 Louange aux pieds sacrés du Sadguru, mon noble maître.

- 37 Preuves de sa dévotion pour Tyagaraja, ces vers montrent surtout sa profonde connaissance du sanskrit, une langue littéraire qui était alors maîtrisée principalement par les hommes brahmanes. Ils révèlent aussi une femme « éduquée » et « talentueuse », qui ne ménage pas ses efforts pour effacer l'image stéréotypée de la prostituée *devadasi* en se comportant comme une *devadasi* idéale, qui danse et chante par pure dévotion.
- 38 Nagaratnammal publia aussi une épopée érotique, *Radhika Santwanam*, *Rhadhika apaise sa dévotion*, composée par Muddupalani (env. 1730-1790), une *devadasi* attachée à la cour de Pratapsimha, un des souverains de Thanjavur, qui régna entre 1739 et 1763. Le recueil comprend 584 poèmes divisés en quatre sections. Il décrit l'histoire de Radha, amante de Krishna, qui éleva Ila Devi dès son enfance et la donna ensuite au dieu. En voici un bref extrait (Tharu & Lalita 1991, vol. 1 : 118, traduit du telugu en anglais par B.V.L. Narayanarow) :
- Entrouvre ses lèvres du bout de ta langue, ne l'affole pas en la mordant trop fort  
 Pose un doux baiser sur sa joue, ne l'égratigne pas avec tes ongles pointus  
 Tiens son tétou du bout de tes doigts, ne l'affole pas en le pinçant trop fort  
 Fais lui doucement l'amour, ne l'affole pas en l'agressant  
 Mais suis-je sotté ! Tu connais cela mieux que moi !  
 Quand tu la rencontreras et commenceras ton combat amoureux  
 Te souviendras-tu de mes conseils ? »
- 39 Cette poésie décrit la participation de la femme aux jeux amoureux. Les deux premières éditions de l'œuvre, datées de 1887 et 1907, ne satisfaisant pas Nagaratnammal, elle décida d'en présenter une « édition correcte ». Publié en 1910, le recueil fut censuré en 1911 pour cause d'obscénité et, surtout, pour avoir été édité par une femme adultère. Ce genre de critique reflète bien la moralité de l'élite ! Bien que la censure fût levée après l'Indépendance et l'œuvre republiée en 1952, on n'en trouve pas d'exemplaires sur le marché aujourd'hui (Tharu & Lalita 1993, vol. 2 : 1-5). Si Nagaratnammal a souhaité publier sa propre version de l'œuvre, c'est qu'elle appréciait cette poésie comme un chef d'œuvre littéraire écrit par une *devadasi*. Malheureusement le *Radhika Santwanam* n'intéresse toujours pas les érudits, alors que des œuvres érotiques écrites par des hommes, comme le *Gita Govinda* (le Chant du vacher), poème lyrique composé par Jayadeva au XII<sup>e</sup> siècle sur les histoires d'amour entre Radha et Krishna et les *padam* de Kshetrayya, poèmes telugu du XVII<sup>e</sup> siècle décrivant les émotions de l'héroïne, sont populaires et font partie des répertoires de danse<sup>29</sup>. On voit à quel point la moralité forgée par l'élite coloniale est ancrée dans la société indienne d'aujourd'hui !
- 40 Consciente de sa valeur personnelle, Nagaratnammal se présentait comme une *devadasi* idéale et une artiste sacrée à travers ses activités. Cela peut paraître audacieux d'oser pousser les portes du chauvinisme mâle de l'*aradhana* pour les ouvrir à tous ou de compiler de la poésie érotique au grand dam de la moralité conventionnelle des élites coloniales. Mais les activités de Nagaratnammal n'avaient rien à voir avec les valeurs nouvelles importées par les Européens et reforgées par les élites coloniales ; elle agissait conformément à l'éthique *devadasi*, comme une spécialiste du rituel, dansant et chantant avec dévotion dans les temples. Tel était l'idéal à ses yeux. On peut dire sans exagérer que sa contribution à la cause féminine fut nettement supérieure au mouvement dirigé par l'élite des femmes nationalistes pendant l'ère coloniale.

## T. Balasarasvati

- 41 T. Balasarasvati (1918-1984)<sup>30</sup> naquit à Madras, dans la célèbre famille des musiciens et danseurs de la cour de Thanjavur. Sa grand-mère était une grande joueuse de *vina* et sa mère chantait. Toutes deux étaient membres de l'Association *devadasi* de Madras. Elle étudia la danse auprès du *nattuvanar* Kandappa Pillai et de la *devadasi* Gowri Amma, rattachés au temple de Kapalishwara. Elle débuta comme danseuse dans le temple de Kanchipuram à l'âge de sept ans et continua à danser dans toute l'Inde jusqu'à ce que son état de santé l'en empêchât à la fin des années 1930. En 1947, elle rappela que pour se faire à nouveau reconnaître, elle dut offrir secrètement une danse au temple de Tiruttani, en dépit de la loi sur l'interdiction de la consécration des *devadasi* de Madras.

Fig. 4: T. Balasarasvati.



Photo : M. Krishnan

- 42 En choisissant progressivement le métier de danseuse dès le milieu des années 1930, les femmes brahmanes tentèrent de « réformer » et de « purifier » le *Bharatanatyam* pour le transformer en un art respectable. Première danseuse brahmane, Rukmini Devi mit l'accent sur l'aspect spirituel, nommément la *bhakti* (dévotion à dieu) (Rukmini Devi 1957 : 5-6) :

L'humanité doit devenir divine comme la divinité devient humaine. Le *Bharata Natyam* a dégénéré pour avoir oublié cette vérité. [...] Les plus grands compositeurs, les plus grands danseurs ne chantaient et ne dansaient que pour le Très Haut ; mais plus tard ce sont les rois et les patrons qui prédominèrent. C'est cela qui a abaissé le niveau de l'expression artistique.

43 A ses yeux, le *Bharatanatyam* s'était dégradé en perdant sa spiritualité originelle au contact de la culture laïque des cours et des palais. La danse devait donc se conformer à nouveau au *Natya sastra* de Bharata<sup>31</sup>. En somme, elle glorifiait le passé, déplorait le présent et souhaitait la renaissance du futur, à l'instar de presque tous les défenseurs de la danse tels que Krishna Iyer. Celui-ci avait déjà, bien avant que Rukmini Devi ne commence à danser, suggéré que des chorégraphies « de bon goût et de belle qualité » remplacent les modes érotiques (*sringara rasa*), et que des « personnes de classes respectables » reprennent le flambeau de la danse (Iyer 1933 : 98-99). Plus le nombre de femmes brahmanes accédant au domaine de la danse augmentait, moins les *devadasi* avaient la possibilité de se manifester sur les « scènes respectables », animées par les associations de musique et de danse telles que l'Académie de musique. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles un grand nombre de *devadasi*, à l'exception de quelques éminentes danseuses, abandonnèrent assez vite la danse et n'encouragèrent plus leurs filles à continuer cette pratique.

44 Devant de telles critiques, Balasarasvati tenta de se défendre et de légitimer son style de danse grâce à son corps formé et discipliné par l'entraînement traditionnel. Elle commença à écrire sur le *Bharatanatyam* et à en parler dès le début des années 1970, alors qu'elle venait de se retirer d'une carrière active de danseuse. Dans son discours présidentiel sur le *Bharatanatyam* adressé à la 33<sup>e</sup> conférence annuelle du Tamil Isai Sangam de Madras, le 21 décembre 1975<sup>32</sup>, elle insista sur l'importance du *sringara rasa* en disant qu'« aucune autre émotion n'est mieux capable de refléter l'union mystique de l'humain avec le divin ». Elle essayait par-là d'expliquer la raison pour laquelle « il n'y a rien dans le *Bharatanatyam* qui nécessite d'être purifié ; il est divin tel qu'il est, de façon innée » (Balasarasvati 1991 : 14). Comparant le *bharatanayam* au yoga, elle dit : « c'est une discipline spirituelle de perfectionnement mental aboutissant à la sérénité, libre de toute pensée ». Héritière de la tradition de la cour de Thanjavur, elle préférait donc l'enchaînement traditionnel du récital de danse à la structure d'un grand temple (temple de Brihaddisvara) (ibid. : 10-11) :

Nous entrons par le *gopuram* (hall extérieur) de l'*alarippu*, traversons l'*ardhamandapam* (hall intermédiaire) du *jatiswaram*, puis le *mandapa* (grand hall) du *sabdam* et pénétrons dans l'enceinte sacrée de la déité dans le *varanam*. [...] Suivent alors les *padam* : nous ressentons alors le sentiment de tranquillité que procure l'entrée, par l'enceinte extérieure, dans le saint des saints. Puis le *tillana* explose en mouvements comme un dernier embrasement de camphre, se traduisant par une certaine effervescence. Pour finir, l'adepte intègre dans son cœur le dieu qu'il adorait jusqu'ici à l'extérieur de lui-même, et le danseur complète l'ordre traditionnel en dansant sur un simple vers dévotionnel<sup>33</sup>.

45 Cet enchaînement du *Bharatanatyam*, rendu célèbre par quatre frères appelés le quatuor de Tanjore, n'était pas fondé sur le *Natya sastra*. Pourtant, en affirmant que « le style de Tanjore sait parfaitement mettre en relief les expériences nobles et subtiles du *Bharata sastra* », Balasarasvati défiait la dichotomie stéréotypée qui opposait la tradition *sringara* de Thanjavur, dansée par des *devadasi* avilies, à la tradition *bhakti* du *Natya sastra* de Bharata, interprétée par des femmes brahmanes respectables. A ses yeux, le *Bharatanatyam* adopté par les danseurs et musiciens de la cour de Thanjavur n'était rien d'autre qu'un yoga fondé sur la *bhakti*, exprimé à travers le *sringara* et capable de faire ressentir toutes les nuances du *sastra*. Il est vrai qu'au début, Balasarasvati ne réalisa pas l'utilité de parler ou d'écrire sur le *Bharatanatyam* (1991 : 5) ; mais lorsqu'elle eut l'occasion de le faire, elle fut parfaitement consciente de son importance. Son attitude à

l'égard du public différait considérablement de celle de Rukmini Devi qui écrivait et parlait non seulement de danse mais également de culture indienne. Face à la critique et au désintérêt pour son style de danse, Balasarasvati a dû croire que ce qu'elle faisait en tant que danseuse issue d'une famille traditionnelle ne pouvait pas être reconnu. Elle fut donc obligée d'écrire et de parler pour légitimer son style, sa philosophie et sa spiritualité, non pas en s'opposant radicalement aux « personnes appartenant aux classes respectables », mais en se référant à leurs thèses.

- 46 De nos jours, la scène de la danse est dominée par les femmes brahmanes et peu de danseuses suivent la tradition défendue par Balasarasvati<sup>34</sup>. Peut-être parce que la société indienne reste tributaire des normes imposées par l'élite coloniale, normes pourtant bien éloignées de la vision que les véritables gardiennes de la tradition ont de leur danse.

## En guise de conclusion

- 47 On comprend mieux les débats qui passionnèrent les élites coloniales au sujet des *devadasi* si on les analyse à la lumière d'un fait inédit : la séparation entre la religion, l'art et la prostitution, conçus comme trois domaines distincts du fait que les *devadasi* étaient traitées comme des objets, qu'elles fussent boycottées, réformées ou sauvegardées. Même si les *devadasi* elles-mêmes furent partagées entre le désir d'abolir leur propre institution et celui de la préserver, toutes, aussi bien les abolitionnistes que les conservatrices, souhaitaient ardemment reconstruire et légitimer leur identité en effaçant le stigmate. A mon avis, si les élites coloniales avaient sérieusement écouté ces femmes, elles auraient pu prendre d'autres mesures pour améliorer leur condition, par exemple en exigeant l'émancipation du service du temple, en rendant cette profession accessible à tout le monde sans distinction de caste ni de sexe, et en y accueillant même les femmes mariées.
- 48 En 1995, une annonce parut dans la presse à propos d'une revendication des *devadasi* rattachées au temple de Jagannath à Puri, où leur service n'avait apparemment pas été interdit par la loi. Ces femmes refusaient de former la jeune génération car le temple ne leur fournissait pas un soutien financier suffisant. Cette anecdote suggère que l'institution des *devadasi* aurait peut-être disparu sans législation. Mais d'un autre côté, la coutume de la consécration qui, seule, mène à la prostitution est toujours pratiquée au Karnataka, principalement parmi les intouchables (Shankar 1990, Tarachand 1992). Victimes de la pauvreté, ces *jogati* finissent par devenir des prostituées. Elles ne sont protégées ni par les temples, ni par la société locale et ne bénéficient d'aucun soutien financier.
- 49 Tout cela fait ressortir les limites de la campagne menée par l'élite coloniale, qui ne s'intéressait en réalité qu'à promouvoir ses propres valeurs morales en abolissant cette coutume. Sourde à la voix des *devadasi*, l'élite ne s'est jamais vraiment souciée de leur condition économique. La campagne menée par l'élite eut pour effet de stigmatiser encore davantage les *devadasi*. Mais celles-ci tentèrent de lutter coûte que coûte contre l'opprobre sociale, qu'elles fussent pour ou contre la campagne.
- 50 En 1989, craignant de voir disparaître la tradition des *devadasi*, la Fondation Sruti de Madras entreprit le projet de documenter leur danse<sup>35</sup>. Il se peut, en effet, que le *Bharatanatyam* d'aujourd'hui ne corresponde pas exactement à l'interprétation qu'en donnaient jadis les *devadasi*. Lorsque la danse cessa d'être l'expression des *devadasi* pour devenir un art à part entière, elle fut restructurée selon le goût et les normes de l'élite.

Certains érudits expliquent ce phénomène par les termes de « brahmanisation », « sanscritisation » ou « re-ritualisation ». Personnellement je n'aime pas utiliser ces termes car les *devadasi* ont elles-mêmes conservé le style originel de leur danse. Il faut souligner cependant que le regard posé sur les *devadasi* a totalement changé. Jadis condamnées comme des prostituées, elles sont aujourd'hui présentées comme des artistes. Nous ne devons pas perdre de vue les efforts déployés par des *devadasi* talentueuses pour relever leur statut ; ni d'ailleurs oublier que le problème de la prostitution n'a toujours pas été réglé.

## Appendice : Table chronologique sélective de la campagne anti-nautch

1860	L'achat et la vente des mineures de moins de seize ans sont jugés criminels en vertu des articles 372 et 373 du Code pénal indien.
1868	La loi sur les maladies contagieuses entre en application en Inde.
1870	Le premier cas de consécration des filles comme <i>devadasi</i> est condamné en vertu du Code pénal indien par la haute cour de justice de Madras.
1888	Abolition de la loi sur les maladies contagieuses.
1892	Début du mouvement anti-nautch.
1893	L'assemblée pour la réforme sociale de Madras soumet une requête au Viceroy.
1905	Le Gouvernement de l'Inde recommande la vigilance face à la prostitution des mineures.
1910	Le gouvernement de Mysore ordonne l'interdiction du service des <i>devadasi</i> dans les temples ainsi que l'affranchissement de l' <i>inam</i> du service du temple.

1912	Le projet de loi sur l'interdiction de l'importation de femmes étrangères pour la prostitution et sur la punition des importateurs et autres exploités ; le projet de loi sur les nouvelles dispositions en faveur des femmes, des filles et d'autres objectifs ; ce projet de loi, identique au précédent, est présenté au Conseil législatif.
1913	Fondation du Segunthar Mahajana Sangham.
1916	Première conférence des <i>kalavantulu</i> à Gudivada.
1918	Fondation du Kalavanthula Vidya Sangham.
1921	L'assemblée de la Société des Nations adopte la Convention internationale sur l'interdiction du trafic des femmes et des enfants.
1922	L'Assemblée législative adopte la résolution demandant au gouvernement de signer la Convention internationale de 1921 et la résolution demandant au Gouvernement de décréter une loi sur l'interdiction de la consécration des filles comme <i>devadasi</i> .
1924	L'âge limite dans les articles 372 et 373 du Code pénal indien passe de seize à dix-huit ans. Fondation du Kalavanthula Sankaranam Sangham.
1926	Nomination de Muthulakshmi Reddi comme première femme législatrice au Conseil législatif de Madras.
1927	Retrait puis abrogation de la résolution sur l'interdiction de la consécration des filles célibataires aux temples comme <i>devadasi</i> au Conseil d'Etat.  Election de Muthulakshmi Reddi comme députée présidente au Conseil législatif de Madras.  Le Conseil législatif de Madras adopte la résolution demandant au gouvernement d'interdire la consécration.  La Conférence sur la réforme sociale <i>kalavanthula</i> adopte la résolution pour apporter son soutien à Muthulakshmi Reddi.



1928	Fondation de l'Académie de musique de Madras.
1929	Entrée en vigueur du projet de loi demandant l'amendement ultérieur de la loi sur la dotation religieuse hindoue de Madras (projet de loi sur les <i>devadasi</i> ).
1930	Entrée en vigueur du projet de loi sur la suppression des maisons closes et du trafic immoral.  Le projet de loi sur l'interdiction de la consécration des femmes aux temples hindous est présenté au Conseil législatif de Madras.  Certaines principautés, comme Travancore, Cochin et Pudukkottai, ordonnent l'interdiction de la consécration des filles aux temples.  S. Muthulakshmi Reddi démissionne du corps législatif pour protester contre l'arrestation de Mahatma Gandhi.
1931	Premier récital de danse par les Filles Kalyani à l'Académie de musique de Madras.
1932	Controverse sur « L'art et la réforme sociale » entre S. Muthulakshmi Reddi et E. Krishna Iyer.  La conférence annuelle de l'Académie de musique de Madras adopte la résolution pour préserver et promouvoir le <i>Bharatanatyam</i> en tant qu'art.
1934	Promulgation de la loi de la protection des <i>devadasi</i> à la Présidence de Bombay.
1936	La première danseuse brahmane, Rukmini Devi, donne son premier récital.
1938	Le projet de loi pour l'amendement de la loi sur la suppression du trafic immoral prend force de loi.  Le projet de loi Bogam-Melam (interdiction des <i>nautch</i> ) de Madras est présenté à l'Assemblée législative de Madras.
1947	Le projet de loi sur l'interdiction de la consécration des <i>devadasi</i> à Madras prend force de loi.

---

## BIBLIOGRAPHIE

### Manuscripts

[MR Papers] *S. Muttulakshmi Reddi Papers*, Sub. File No.11 & No.12, New Delhi: Nehru Memorial Museum & Library.

NAGARATNAMMAL Bangalore Document No.2 of 1949, *Last Will and Testament of Bangalore Nagaratnammal*.

RAMAM PATTABHI n.d. *The Renaissance of Bharatanatyam* (inédit).

### Documents officiels

[COI] *Census of India*, 1901: vol. XV, Madras.

[CSD] *Council of State Debates*, 1927: vol. II.

[LAD] *Legislative Assembly Debates*, 1922-1924: vol. II-IV.

[LCP] *Legislative Council Proceedings*, 1912: vol. 50-51.

[MHCR] *Madras High Court Reports*, 1870: 5.

[MLAD] *Madras Legislative Assembly Debates*, 1938: vol. V, 1939 : vol. VIII, 1947 : VI-VII.

[MLCP] *Madras Legislative Council Proceedings*, 1925-30: vol. 29-51.

[VPE] *Report on English Papers Examined in the Secretariate, Fort St. George & on Venacular Papers Examined by the Translators to the Government of Madras*, 1892-1896.

### Journaux

*The Madras Mail*, 1886-1944, Madras.

*The Hindu*, 1926-1933, Madras: Kasturi & Sons.

[ISR] *The Indian Social Reformer*, 1893-1925, Bombay.

### Revue et souvenirs

*Hansa, A Special Issue on Dance*, 1988, Kuala Lumpur: The Temple of Fine Arts.

*Marg*, 1957, vol. X, Bombay: Marg Publications.

*Sangeet Natak*, 1984: 72/73, 1990: 97, New Delhi: Sangeet Natak Akademi.

*Satguru Sri Tyaga Brahma Aradhana Kainkarya Samith, 142nd Aradhana Souvenir*, 1989, Thillaisthanam.

*Sri Thiagabrahma Mahotsava Sabha, Souvenir, Golden Jubilee Year 1991*, Tiruvaiyaru.

*Sruti*, 1984: 4, 5, 8-10, 1986/87: 27/28, Madras: Sruti.

*Tamil Icaic Cankam, Pon Vila Ciruppumalar, 1992, Madras: Tamil Icaic Cankam.*

[JAM] *The Journal of the Music Academy, Madras, 1930-1933: vol. 1-4, Madras: The Music Academy.*

## Livres et articles

ANANDHI S. 1991 « Representing Devadasi: 'Dasigal Mosavalai' as a Radical Text ». *Economic and Political Weekly: March 1991: 739-746.*

ARTAL R. C. 1910 « Basawis in Peninsular India, Devadasis, Muralis, Bhawanis, Aradhins and Jogins or Jogatis ». *The Journal of the Anthropological Society of Bombay: vol. IX, No. 2: 93-125.*

AWAYA Toshie 1994 « Devadasi (Kami no Hijo) to Shiho ». Hiroyuki Kotani ed.: *Seiyo Kindai to no Deai: 349-377. Tokyo: Akashi Shoten.*

BALASARASVATI T. 1991 *Bala on Bharatanatyam. Compiled & Tr. by S. Guhan. Madras: The Sruti Foundation.*

BASU Aparna ed. 1986 *The Pathfinder: Dr. Muthulakshmi Reddi. New Delhi: AIWC Publications.*

BULLOUGH Vern and Bonnie BULLOUGH 1987 *Women and Prostitution: A Social History. New York: Prometheus Books.*

FULLER Marcus B. 1900 *The Wrongs of Indian Womanhood. Reprint in 1990. New Delhi: Inter India Publications.*

GASTON Anne-Marie 1992 « Dance and Hindu Woman: Bharatanatyam Re-ritualized ». Leslie, Julia ed. *Roles and Rituals for Hindu Women. 149-172. Delhi: Motilal Banarsidass.*

1996 *Bharata Natyam: From Temple to Theatre. Delhi: Manohar.*

HEGGADE Odeyar D. 1983 « A Socio-economic Strategy for Rehabilitating Devadasis ». *Social Welfare: Feb-March: 26-28.*

IRSCHICK Eugene F. 1986 *Tamil Revivalism in the 1930s. Madras: Cre-A.*

IYER E. Krishna 1933 *Personalities in Present Day Music. Madras: Rochouse & Sons.*

JACKSON William J. 1994 *Tyagaraja and the Renewal of Tradition: Translations and Reflections. Delhi: Motilal Banarsidass.*

JORDAN Kay K. 1993 « Devadasi Reform: Driving the Priestess or the Prostitutes out of Hindu Temples? » in Robert D. Baird ed.: *Religion and Law in Independent India: 257-277. New Delhi: Manohar.*

KERSENBOOM-STORY Saskia C. 1987 *Nityasumangali: Devadasi Tradition in South India. Delhi: Motilal Banarsidass.*

MARGLIN Frederique Apffel 1985 *Wives of the God-King: The Rituals of the Devadasis of Puri. Delhi: Oxford University Press.*

MINISTRY OF WELFARE ed. 1987 *Encyclopaedia of Social Work in India. New Delhi: Publication Division.*

NAIR Janaki 1996 *Women and Law in Colonial India, a Social History. New Delhi: Kali for Women.*

ORR Leslie C. 2000 *Donors, Devotees, and Daughters of God. Oxford: Oxford University Press.*

PARASHER Aloka 1993 « Temple Girls and the Land Grant Economy 8th-13th Century A.D. ». Aloka Parasher-Sen ed. *Social and Economic History of Early Deccan: Chapter 5. New Delhi: Manohar.*

- PRASAD A. K. 1990 *Devadasi System in Ancient India: A Study of Temple Dancing Girls of South India*. Delhi: H.K.Publishers and Distributors.
- RAGHURAMAIAH K. Lakshmi 1991 *Night Birds: Indian Prostitutes from Devadasis to Call Girls*. Delhi: Chanakya Publications.
- RAJAGOPALAN N. 1992 *Another Garland: Biographical Dictionary of Carnatic Composers & Musicians*. Book II. Madras: Carnatic Classics.
- RAMAN Pattabhi and Anandhi RAMACHANDRAN 1984 « T. Balasaraswati: The Whole World in Her Hands ». *Sruti* 4 : 17-32, 5 : 17-39.
- RAMNARAYAN Gowri 1984 « A Profile : Rukmini Devi ». *Sruti* 8: 17-29, 9: 17-29, 10: 26-38.
- RANCHHODDAS Ratanlal and Dhirajlal Keshavlal THAKORE n.d. *The Indian Penal Code*. 15th ed. Gamdevi: The Bombay Law Reporter Office.
- RANJANA 1983 « Devadasis: The Girls Dedicated to Temples ». *Social Welfare*: Feb-March: 24-26.
- REDDI S. Muthulakshmi 1930 *My Experience as a Legislator*. Madras: Current Thought Press. 1964 *Autobiography*. Madras: M.L.J.Press.
- RUKMINI DEVI 1952 *Woman as Artists*. Madras: Theosophical Publishing House. 1957 « The Spiritual Background of Bharatanatyam ». *Marg*: vol. X/4: 5-6.
- SANKARAN T. 1984 « Nagaratnammal: A Devadasi True Story ». *Sruti* 4: 14-16.
- SHANKAR Jogan 1990 *Devadasi Cult: A Sociological Analysis*. New Delhi: Ashish Publishing House.
- SRINIVASAN Amrit 1985 « Reform and Revival: The Devadasi and Her Dance ». *Economic and Political Weekly*, vol. X/.44: 1869-1876.
- TARACHAND K. C. 1992 *Devadasi Custom: Rural Social Structure and Flesh Market*. New Delhi: Reliance Publishing House.
- THARU Susie and K.LALITA eds. 1991-1993 *Women Writing in India*. 2 vols. Delhi: Oxford University Press.
- THURSTON Edgar and K. RANGACHARI 1987 [1909] *Castes and Tribes of Southern India*. 7 vols. Reprint in 1987. New Delhi: Asian Educational Service.
- VAIKUNTHAN Y. 1982 *Education and Social Change in South India: Andhra, 1880-1920*. Madras: New Era Publications.
- VEDAVALLI, M. B. 1992 *Mysore as a Seat of Music*. Trivandrum: CBH Publications.
- WARKOWITZ Judith R. 1980 *Prostitution and Victorian Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

## NOTES

1. *Tevaratiyal* en tamoul. On peut trouver des définitions de *devadasi* dans plusieurs sources. Par exemple, *The Encyclopedia of Social Work in India*, vol. 1 (Ministry of Welfare 1987 : 177) dit : « Le terme *devadasi* signifie ‘ servante de dieu ’. On l’interprète aussi comme esclave de dieu, esclave sacrée, fille du temple, danseuse du temple, courtisane de la divinité et courtisane du temple. Le terme est aussi utilisé comme euphémisme pour désigner la femme qui exerce le plus ancien métier du monde, et qui prétend le faire par tradition religieuse et coutume familiale. Le système

consiste à dédier des jeunes filles à un dieu, une déesse ou un objet de culte par une cérémonie publique de mariage avec la divinité, suivie de danses et de chants interprétés par ces filles. »

2. Les veuves, considérées comme femmes de mauvais augure, étaient victimes de discrimination et de ségrégation dans la majeure partie de la société indienne.

3. Selon la liste des documents établie par A.K. Prasad, le nombre de références aux *devadasi* augmente dès le XI<sup>e</sup> siècle (Prasad 1990 : 163-180). En outre, il existe un certain nombre d'études sur l'histoire du système des *devadasi* et de la prostitution fondées sur les inscriptions et les textes classiques.

4. On trouve des références à ces termes dans la loi sur l'interdiction de la consécration des *devadasi* de Madras de 1947 (MLAD 1947 vol. VI : 659-660) ainsi que dans de nombreux rapports judiciaires, livres et articles sur les *devadasi* (Artal 1910, Banerji 1973 : 279-293, Cabral et Sa 1990 : 25, Fuller 1900, Iyer 1927, Ministry of Welfare 1987 : 177-185).

5. L'étude anthropologique sur leur coutume et la tradition de leur danse par Kersemboom-Story (1987) et l'étude approfondie de Marglin (1985) sur les *devadasis* du temple de Jagannath à Puri sont de bonnes sources d'information. Les variantes régionales de leurs coutumes sont détaillées dans les séries de rapports sur les castes et les tribus enregistrées à l'époque coloniale (Enthoven 1922, Iyer L.K. 1909 & n.d., Russel 1916, Thurston & Rangachari 1909). Voir également la note 4.

6. En plus du répertoire d'articles traitant de la question des *devadasi*, celles-ci sont souvent mentionnées dans les recherches sur la prostitution en Inde.

7. Dans les études sur l'histoire de la danse, les *devadasi* sont généralement mentionnées. *Sangeet Natak*, la revue trimestrielle du Sangeet Natak Akademi (Institut national de la musique et du théâtre) consacre en 1990 une édition spéciale aux *devadasi*; de même que dans les numéros spéciaux sur la danse des revues *Hansa* (1988) et *Marg* (1957) figurent également des articles sur les *devadasi*.

8. J'entends par élites coloniales des personnes qui parlent anglais, exercent la profession de médecins, d'avocats etc. et participent aux mouvements nationaux dont je parle dans mon exposé.

9. Au sujet de la campagne en Europe, voir Bullough & Bullough (1987) et Warkowitz (1980).

10. Le premier cas traduit devant la cour suprême de Madras concernait une femme qui avait vendu ses deux filles de moins de seize ans à deux danseuses rattachées au temple de Soobramania Swamy de Tripooroor (MHCR 1870 : 415-417). Pour le code pénal, voir Ranchhodas & Thakore (n.d.).

11. Je n'entrerai pas dans les détails des cas judiciaires dans cet article. Voir Awaya (1994).

12. Voir l'Appendice, Table chronologique sélective de la campagne.

13. La requête dit : 1. Qu'il existe dans la communauté indienne une classe de femmes appelées généralement les *nautch girls*. 2. Que ces femmes sont invariablement des prostituées. 3. Qu'elles sont appréciées et encouragées et bénéficient d'un certain prestige dans la société à cause d'une pratique tout à fait indésirable qui prévaut parmi les Hindous de les inviter aux mariages, aux fêtes et même aux réceptions données en l'honneur d'hôtes qui ne sont pas hindous. 4. Que cette pratique rabaisse le niveau moral de la société, détruit la vie familiale sur laquelle repose la solidité de la nation et ruine moralement et matériellement les individus. 5. Que cette pratique n'est rien d'autre qu'une vogue qui n'est fondée sur aucune autorité venant du passé ou de la religion, et par conséquent elle ne peut pas, comme elle le prétend, être considérée comme une institution nationale et ne mérite pas d'être respectée en tant que telle. 6. Qu'un fort ressentiment contre la prédominance de cette pratique a surgi parmi les classes éduquées, se manifestant, entre autres, par l'organisation d'une réunion publique à Madras, le 5 mai 1893. 7. Que les signataires de la présente requête sont à ce point conscients du caractère dégradant et nocif de cette pratique, qu'ils ont décidé de ne plus jamais inviter des *nautch girls* à leurs réceptions ou d'accepter d'invitation à participer à des fêtes où ces filles seraient présentes. 8. Que les signataires de la présente requête sont persuadés que Votre Excellence souhaite aider,

par tous les moyens, ceux qui œuvrent pour l'élimination de toutes les formes de fléau social. 9. Que les signataires de la présente requête en appellent ainsi à Votre Excellence, chef officiel et reconnu de la société dans la Présidence de Madras et représentant de Sa très gracieuse majesté, l'Impératrice, dont l'exemple et l'influence soutiennent avec force la cause de la pureté, pour qu'elle décourage cette pratique pernicieuse, en refusant d'assister aux manifestations dans lesquelles les *nautch girls* donnent une représentation, afin de consolider la tâche de ceux qui tentent de purifier la vie sociale de cette communauté.

14. L'hebdomadaire *The Indian Social Reformer* développe souvent ce sujet (ISR 1893 : Oct. 14, 1894 : Aug. 18 & 25, Sep. 1, Oct. 13). En outre, on trouve fréquemment de tels articles en anglais (*The Hindu & The Madras Mail*) aussi bien qu'en langue vernaculaire (Parthasarathy n.d. : 73-75, VPE 1892 : Jan. 30, Feb. 20, April 30, Oct. 22, Dec. 14, 1894 : Jan. 11, April 30, May 15, July 3, Nov. 16, 1896 : May 21).

15. De nombreux chercheurs répètent souvent à tort que Muttulakshmi Reddi est issue de la caste des *devadasi* (Irschick 1986 : 92, *Sruti* 1986-7 27/28 : 18, Tharu & Lalitha 1993 : 12, Vaikuntham 1982 : 143). En réalité, elle est née dans une famille brahmane, comme le souligne le *Path Finder* publié en son honneur. Ce livre contient non seulement ses écrits, mais parle également de ses parents et de ses proches. Je suppose que ces chercheurs voulaient inconsciemment l'idéaliser comme une femme réformatrice distinguée qui était pourtant issue de la classe dépréciée. En outre, il y a eu apparemment une confusion du fait qu'elle a épousé le Docteur T. Sundara Reddi, médecin issu d'une caste non brahmanique, à une époque où les mariages entre les castes n'étaient pas courants.

16. Le texte complet de son discours fut publié dans un opuscule en anglais et en tamoul, repris plus tard dans son *Autobiographie* (Reddi 1964 : 138-149).

17. Voici une petite sélection des clauses de cette loi : 3. (1) La consécration d'une femme comme *devadasi*, que ce soit avant ou après l'entrée en vigueur de la présente loi ou que ce soit avec ou sans son consentement à une telle consécration est déclaré par la présente illégale et nulle et aucune femme ainsi dédiée ne devrait plus désormais être considérée comme incapable de contracter un mariage valide [...] (2) Toute femme appartenant à une communauté hindoue telle que Bogam, Kalavanthula, Sani, Nagavasulu, Devadasi et Kurmapulu, qui, par la coutume et l'usage répandus dans cette communauté, donne ou participe à une représentation de danse ou de musique *melam* (*nautch*), à l'occasion d'une procession ou d'une autre manifestation, est considérée par la présente comme ayant adopté la vie de prostituée et n'est plus désormais apte à contracter un mariage valide et l'exécution de toute cérémonie ou action en accord avec ce genre de coutume et d'usage, que ce soit avant ou après l'entrée en vigueur de cette loi ou que ce soit avec ou sans consentement de la femme concernée est déclarée illégale et nulle. (3) La danse d'une femme, avec ou sans *kumbharathy*, interprétée dans l'enceinte d'un temple ou d'une institution religieuse, lors d'une procession pour une divinité hindoue ou un objet de culte placé dans un temple ou une institution, ou pendant une fête ou une cérémonie organisées en l'honneur d'une divinité, d'une idole ou d'un objet de culte est déclarée illégale par la présente.

18. Bharata signifiant également « acteur », ce livre a peut-être été écrit par des acteurs. La version qui a cours aujourd'hui date, dit-on, du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècles.

19. Le processus du changement du nom a été étudié dans l'article, « The Renaming of an Old Dance : A Whodunit Tale of Mystery » de la revue *Sruti* (*Sruti* 1986/7 Issue 27/28 : 30-31). En outre, cet article étudie en détail le débat entre Krishna Iyer et Muthulakshmi Reddi.

20. Gaston s'intéresse à ce phénomène et l'explique comme une « re-ritualisation » (Gaston 1992).

21. Gaston décrit en détail cette transformation (Gaston 1996).

22. Appelés également Kaikkola. Sur le récit de leur coutume à l'époque coloniale voir (Thurston & Rangachari 1909 : vol. 3, 31-41)



23. Le nom de caste, « Isai Vellala », n'existe pas dans Thurston & Rangachari. En revanche, Melakkaran et Nattuvan sont mentionnés. Cela signifie que ce nom a du être adopté bien plus tard, probablement au cours des années 1920. Concernant la lettre écrite à Muthulakshmi Reddi par un membre de l'association Isai Vellala voir (MR Papers, n° 11 : 142).
24. La majorité des lettres et des comptes-rendus qui concernent le problème des *devadasi* et se trouvent dans les archives privées de Muthulakshmi Reddi proviennent des associations Kalavantulu. Des conférences similaires furent souvent organisées dans divers endroits à Andra, en 1927-1928 (MR Papers, n° 11 : 65, 66, 69, 76, 318-319).
25. Des exemples tels que l'ingérence des temples et les torts causés par eux sont fréquemment rapportés (MR Papers, Sub File, n° 11 : 262-263, 267-270, 315, 336).
26. Plus de deux cents signatures de *devadasi* étaient jointes à ces lettres, montrant par-là combien ce problème leur paraissait sérieux. Elles essayèrent également d'attirer l'attention du public en envoyant des lettres à la presse (MR Papers, n° 11 : 296-298).
27. Il existe bon nombre de récits sur sa vie, mais ils sont courts et sommaires. J'ai esquissé sa biographie en récoltant ces données dans divers livres et revues (Jackson 1994 : 145-163, Rajagopalan 1992 : 33, 202-205, 356, Sankaran 1984 : 14-16, Sri Thiaga-brahma Mahotsava Sabha 1991, Vedavalli 1992 : 116-117).
28. Periya Katch était dirigé par Narashinha Bhagavatar (le frère aîné) et Chinna Katch par Panju Bhagavatar (le frère puîné). Ils étaient tous deux disciples de Thillaistanam Rama Ayyengar, lui-même disciple direct de Tyagaraja. L'*aradhana* a été divisé parce que les deux frères avaient des opinions différentes (Sathguru Sri Thyaga Brahma Aradhana Mahotsava Kainkarya Samithi 1989, Sri Thiagabrahma Mahotsava Sabha 1991). Le village de Thillaisthanam se trouve à l'ouest de Tiruvaivaru.
29. C'est pourquoi les chercheuses féministes Tharu et Lalita ont décidé d'inclure cette épopée dans leur publication. Voir leur Introduction (Tharu & Lalita 1993, vol. 2 : 1-15).
30. Parmi les récits de sa vie, un article de la revue de danse et de musique *Sruti* est le plus détaillé. Mon esquisse de sa biographie repose essentiellement sur cet article (Raman & Ramachandran 1984), reproduit dans (*Sangeet Natak* 72/73, avril-septembre 1984, numéro spécial *Balasaraswati*).
31. Voir aussi (Rukmini Devi 1952). Les articles de *Sruti* comprennent des interviews sur Rukmini Devi qui mentionnent également ce genre de propos (Ramnarayan 1984).
32. La plupart de ses écrits et discours, ont été réunis, traduits du tamoul en anglais par S. Guhan et publiés dans une fascicule (*Balasaraswati* 1991).
33. L'*alarippu*, qui est interprété au début du récital de danse, est formé principalement d'exercices rythmiques de base. Le *jatisvaram* est basé sur des rythmes plus compliqués. Le *sabdam* est un petit poème qui associe les paroles aux syllabes rythmiques. Le *varnam*, qui est la forme la plus compliquée, combine toutes les techniques de la danse. Le *padam* est un poème lyrique. Le *tillana* est la dernière pièce qui consiste essentiellement en syllabes rythmiques.
34. Voir la liste des danseuses (Gaston 1996 : 353-357). J'ai eu l'occasion de discuter plusieurs fois de ce problème avec les critiques, au bureau d'édition de *Sruti*, pendant mes recherches sur le terrain au milieu des années 1990.
35. La fondation *Sruti* invita les *nattuvanar* à participer à un projet de documentation qui fut enregistré en vidéo. Un document privé (Raman n.d.) fut préparé à cet effet.

---

## RÉSUMÉS

Les *devadasi*, jadis spécialisées dans l'exécution des rituels en offrant des danses et des chants aux temples, furent considérées comme des prostituées et stigmatisées pendant la période coloniale. Il en résulta que la loi interdit à ces femmes de participer aux rituels des temples et que la danse des *devadasi* fut séparée des manifestations culturelles et reconstituée pour devenir le *Bharatanatyam*. On peut mieux comprendre le processus du mouvement anti-*nautch* qui boycotta leur danse et la renaissance de celle-ci en un art de la scène en les analysant à la lumière de l'émergence d'une séparation, en trois catégories distinctes, établie entre la religion, l'art et la prostitution. La danse des *devadasi* fut transformée pour plaire au goût de la classe supérieure de la société. Par réaction, les *devadasi* tentèrent de reconstruire leur identité. Celles qui acceptaient la morale de l'élite arrêtaient la danse et tâchèrent de se marier, tandis que celles qui désiraient propager l'art de la danse continuèrent leur pratique avec l'aide des associations de musique et essayèrent de s'imposer comme des artistes et des *devadasi* idéales.

## AUTEURS

### TAKAKO INOUE

Takako Inoue est professeure associée à la faculté des Relations internationales de l'Université Daito Bunka. Elle a étudié la musique classique de l'Inde du Sud à l'Université de Delhi pendant quatre ans et donné des concerts en Inde et au Japon.