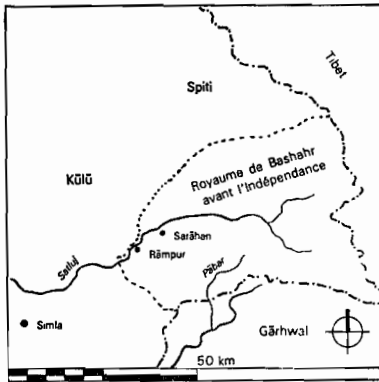




Le puits et le sanctuaire.

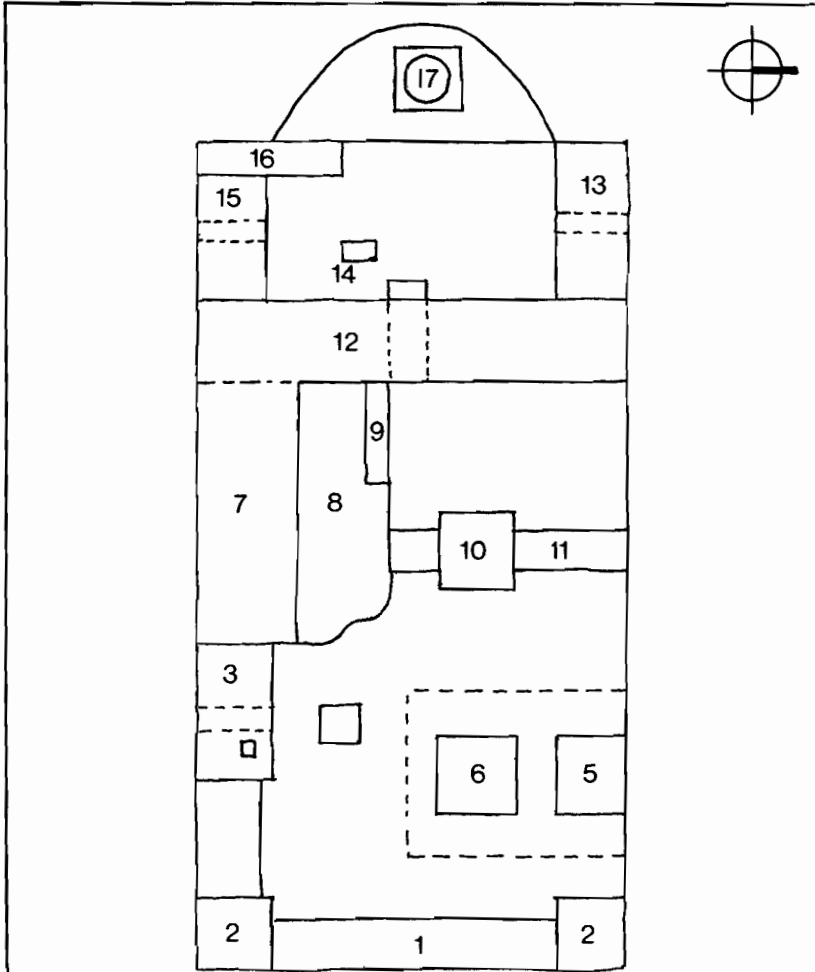
Organisation culturelle et souveraineté dans une ancienne principauté de l'Himalaya occidental



LE TEMPLE DE BHĪMĀ KĀLĪ à Sarāhan est l'un des plus prestigieux sanctuaires consacré à la Déesse dans la région de l'Himalaya occidental, région aujourd'hui incluse dans l'État de l'Himāchal Pradesh. Le temple s'élève dans l'enceinte d'un ancien palais maintenant déserté. Sarāhan fut en effet la capitale puis la résidence d'été des souverains de Bashahr qui régnèrent jusqu'à l'Indépendance sur

cette petite principauté, située à la frontière de l'Inde et du Tibet¹.

Bhīmā Kālī n'était pas seulement la déesse de lignée de la dynastie régnante ; elle incarnait véritablement la légitimité de la royauté. Les souverains ne prenaient d'ailleurs jamais une décision importante sans avoir consulté au préalable les médiums qui s'exprimaient au nom de la Déesse. Dans les autres principautés de la région, le culte de la Déesse s'était progressivement marginalisé par rapport aux cultes d'avatars, directement patronnés par



Le sanctuaire de Bhīmā Kālī et l'ancien palais des souverains de Bashahr à Sarāhan (plan schématique)

- | | |
|------------------------------------|------------------------------|
| 1. bergerie | 10. Rāghunāth |
| 2. tour de garde | 11. administration du temple |
| 3. Lāṅkṛā Bīr | 12. palais royal |
| 5. Bhīmā Kālī (nouveau sanctuaire) | 13. gardes ; greniers |
| 6. Bhīmā Kālī (ancien sanctuaire) | 14. Thānī |
| 7. appartement des reines | 15. greniers |
| 8. jardin des reines | 16. écurie |
| 9 cuisines | 17. Śiva |

les souverains à partir du xvii^e siècle ; dans le royaume de Bashahr, au contraire, le culte de Bhīmā Kālī a toujours conservé la première place et toutes les autres divinités du royaume lui étaient subordonnées².

Aussi, en décrivant ce sanctuaire sous ses différents aspects, nous comprendrons peu à peu les raisons pour lesquelles le culte de la Déesse dans sa forme redoutable devait servir ici de clé de voûte à l'expression de l'unité du royaume. Au-delà du symbolisme traditionnel en Inde qui associe certaines formes de la Déesse aux limites de l'espace « habité », se laissent découvrir des corrélations plus fondamentales : la présence d'un puits dans un bâtiment annexe de ce sanctuaire atteste une conception de l'espace qui s'enracine dans les valeurs les plus anciennes de l'hindouisme.

Le temple de Bhīmā Kālī à Sarāhan

Le temple se présente aujourd'hui comme un ensemble de bâtiments en forme de quadrilatère que dominant deux tours massives, d'apparence très semblable. L'homogénéité de l'ensemble, due à l'emploi d'un style d'architecture traditionnel à la région, est cependant trompeuse³ ; on s'en aperçoit en constatant que l'une des tours centrales n'est qu'une réplique très récente de celle qui lui est voisine. C'est ainsi qu'aujourd'hui se dressent côte à côte l'ancien et le nouveau sanctuaire de la Déesse. L'ancien sanctuaire est maintenant désaffecté et nul, sans autorisation, ne peut y pénétrer. Le nouveau temple est au contraire ouvert à tous.

Pour comprendre d'abord pourquoi existent ces deux sanctuaires, il faut remonter à un demi-siècle, sous le règne de Padam Singh, le dernier des souverains de Bashahr à avoir accédé au trône avant que le royaume ne soit intégré dans l'Union Indienne. De son règne datent les nombreuses modifications qui affectèrent profondément l'aspect des lieux.

Shamsher Singh, le prédécesseur de Padam Singh, règne pendant soixante-trois années de 1850 à 1913, entretenant des rapports conflictuels avec les Britanniques⁴. À l'inverse, son fils Raghunāth Singh, héritier légitime, est bien vu des Anglais. Il commence d'assumer la souveraineté effective du royaume du vivant de son père, mais il meurt prématurément et Padam Singh

accède au trône en 1914 avec l'accord peu enthousiaste de l'administration du Raj britannique ⁵.

Padam Singh fait cependant rapidement ses preuves. Il est apprécié aussi bien de ses sujets que de l'administration impériale. Il est, dit-on, un grand souverain, alliant une volonté de réformisme au respect des traditions. C'est aussi un grand bâtisseur. De son règne date un grand nombre d'édifices publics (hôpitaux, cours de justice, bâtiments publics, etc.). Il fait construire deux nouveaux palais dans chacune des capitales où il séjourne alternativement. Il entreprend enfin la construction d'un nouveau temple pour Bhīmā Kālī, à Sarāhan, ainsi que celle d'un sanctuaire plus petit, dédié à Raghunāth.

En fondant de nouveaux temples, le souverain hindou acquiert des « mérites » ; en édifiant un nouveau palais, une nouvelle capitale, il consacre la prospérité de son règne. Mais, ici, le souverain va au-delà de sa fonction traditionnelle car ces nouveaux édifices trahissent en même temps, consciemment ou non, l'influence de l'idéologie coloniale. Pendant le règne de Shamsheer Singh, l'administration effective de l'État reposait entre les mains de ses vizirs qui exerçaient chacun une autorité sans contrôle sur une des circonscriptions du royaume ⁶. Le risque inhérent à ce mode de gouvernement était de favoriser la sécession de provinces, dès lors que l'unité du royaume n'était plus incarnée de manière incontestée par la personne du souverain. C'est ce qui se produisit à différentes reprises pendant le règne de Shamsheer Singh. Aussi, lorsque Padam Singh accède au pouvoir, s'efforce-t-il de consolider l'unité du royaume. Encouragé par les Anglais, il reprend en main le gouvernement ; il veille à ce que soit mise en place une administration plus centralisée et mieux organisée dont témoigne la construction de ces différents édifices publics.

Jusqu'à cette époque, l'imbrication des temples et des palais reflète l'étroite complémentarité du couple constitué par le souverain et la déesse dans l'expression de la souveraineté et confère à la dynastie régnante sa légitimité. Quand dans les années 30, Padam Singh projette de bâtir un nouveau palais à quelques centaines de mètres du précédent et, par conséquent, à une certaine distance du sanctuaire de Bhīmā Kālī, il était à craindre que cette édification ne dénote pas seulement une distinction moderne entre le « temporel » et le « spirituel » mais qu'elle soit aussi le signe d'une dissolution dans les formes d'expression traditionnelle de la souveraineté.

Certes, la construction d'un nouveau temple aux côtés de

l'ancien fait directement écho à l'édification du nouveau palais. Mais, tandis qu'auparavant, le palais royal était bâti autour du sanctuaire, la nouvelle disposition des lieux n'est pas non plus un simple dédoublement, l'ancien et le nouveau sanctuaire de la déesse étant maintenant inclus dans un palais désaffecté.

Le parallèle doit être mené plus loin : la construction de bâtiments publics concrétise un nouveau découpage des institutions et traduit une évolution dans la conception du pouvoir. L'édification du nouveau sanctuaire entraîne également la modification et la dissociation de certaines des modalités du culte des divinités. Ainsi, pour comprendre la configuration des lieux, il faudra tenir compte des transformations que le sanctuaire a subies. C'est dans cette perspective que ses différents éléments vont maintenant être décrits.

a. *L'ancien sanctuaire*

Il se présente comme une tour de forme carrée, haute d'une quinzaine de mètres. La base est prise dans une plate-forme de pierre, surélevée de quelques mètres. Les murs épais sont bâtis dans le style de la région : de grandes poutres de bois alternent avec des dalles de pierre. L'édifice a quatre étages. Le rez-de-chaussée et les trois premiers d'entre eux sont subdivisés chacun en quatre pièces d'angle. Le dernier étage, entouré sur trois côtés d'une galerie en bois, a une disposition un peu différente. L'ensemble fait penser à un donjon médiéval dont il a les qualités défensives.

Le temple est maintenant déserté depuis une vingtaine d'années. Le trésor qu'il contenait en a été retiré ainsi que les images précieuses de divinités. Dans les pièces obscures et empoussiérées, du moins celles où il est possible de pénétrer, il ne reste plus que d'anciens instruments de culte, des carquois de flèches et des armes rouillées. Seuls les plus âgés des prêtres se rappellent y avoir officié. C'est grâce à leur aide qu'il a été possible de reconstituer partiellement l'état des lieux.

Lorsque meurt Shamsheer Singh, en 1913, A. Mitchell, alors « State Manager » du royaume fait retirer le trésor conservé dans des caves sous le temple de Bhīmā Kālī. Ce trésor était plus considérable que tout ce que l'on avait présumé ; il fut transporté par des caravanes de mules jusqu'à Rāmpur, la nouvelle capitale, où on le comptabilisa. Il s'élevait à 470 000 Rs. La présence de ce trésor était connue de tous. Il avait déjà attiré la convoitise des

Gurkha quand ceux-ci avaient envahi la région, un siècle auparavant, et n'avait pu être sauvé alors que grâce à la ruse d'un vizir. Dans quelle mesure s'agissait-il, comme le considérait A. Mitchell, d'argent public, mis à la disposition des souverains ?

Citons à ce sujet l'extrait du rapport d'un autre administrateur, R. G. Barnes, rédigé une cinquantaine d'années avant :

The idol is rich in ornaments and has a full treasury supposed to contain 40 000 Rs while the Raja's own exchequer is usually empty. On great occasions such as the birth of an heir or the marriage of the Raja, money can be obtained from the temple, but for ordinary expenses, even for the discharge of the British tribute, the priests refuse to give a single rupee. Formerly, too, the manager of the temple had power to spend what he chose from the State treasury on the temple⁷.

Certes, les souverains ont dû être les premiers à contribuer, par différentes donations, à l'accroissement de ce trésor, mais cela n'implique nullement qu'ils aient pu en disposer à leur gré. Ce point mérite d'être noté, il demande, en effet, que l'on s'interroge sur la signification de la thésaurisation dans le cadre d'un culte consacré à la déesse et patronné par des souverains. Dans une étude se référant à un royaume himalayen voisin, J. C. Galey montre que la relation du souverain à des divinités s'établit avec des implications proches de celle d'un débiteur à des créanciers⁸ ; c'est précisément cette dernière relation que l'on peut constater ici, non seulement au plan symbolique et rituel mais de manière tout à fait concrète.

On peut se demander si ce n'est pas dans cette perspective qu'il faut comprendre le geste de Padam Singh voulant que soit construite une toiture de métal précieux pour le nouveau temple de la déesse. La décision des Britanniques était iconoclaste : en retirant ce trésor des caves du temple et en le comptabilisant parmi les finances de l'État, on supprimait le gage matériel sur lequel reposait cette relation de débiteur à créancier entre le souverain et la déesse.

N'était-ce pas la parade la plus habile, que celle imaginée par Padam Singh, lorsqu'il fit en sorte que le trésor enfoui de l'ancien temple serve à financer une toiture d'or et d'argent pour le nouveau sanctuaire de Bhīmā Kālī ? Il est d'ailleurs symbolique que ce projet n'ait pu être mené à terme ; avant que la toiture ne fût réalisée, le royaume avait cessé d'exister et le projet fut abandonné⁹.

Revenons à la description du sanctuaire : au rez-de-chaussée du temple, se trouve une plate-forme où l'on avait coutume de procéder aux rites d'oblation dans le feu. Le premier étage ser-

vait de magasin et de lieu de séjour pour les officiants du sanctuaire. Au second étage, il y a la *cella* où était disposée l'image de Pārvatī. Les images de Bhīmā Kālī et de Raghunāth étaient au troisième étage. Le dernier étage enfin était subdivisé en deux parties : dans l'une d'entre elles se trouvait un emplacement où se déroulaient des rituels tantriques tandis que l'autre partie était réservée au souverain.

Jusqu'à l'Indépendance, ce sanctuaire a constitué un lieu clos auquel très peu de gens avaient accès en dehors des prêtres et de la famille du souverain. C'est seulement lors de Navarātri que le privilège d'entrer dans le temple était accordé à une dizaine de notables. Encore fallait-il qu'ils soient natifs des vallées les plus anciennement incluses dans le royaume, celles situées au nord de la Nogli. Ils se soumettaient à des rites purificateurs avant d'être conduits, les yeux bandés, devant l'image de la Déesse. Des thakurs qui résidaient dans la moitié sud du royaume gardent encore aujourd'hui de la rancœur contre l'interdiction qui leur a jadis été faite de pénétrer dans le temple.

Les prêtres étaient tous originaires d'une communauté de brahmanes résidant dans un village voisin de Sarāhan (Ramvi). C'était aussi dans cette communauté que se recrutaient les chapelains royaux. Brahmanes de haut statut (*śukal*) ils n'ont cependant jamais adopté un régime strictement végétarien. Ils étaient surtout réputés pour leur connaissance des rituels tantriques¹⁰.

L'interdit et, dans une certaine mesure, le secret qui entourait à cette époque le sanctuaire, était dû à deux motifs qui se renforçaient mutuellement : d'abord la dimension privée des cultes, Bhīmā Kālī étant non seulement la principale divinité du royaume mais aussi la déesse de lignée de la dynastie régnante ; ensuite le secret lié à l'ésotérisme de certaines pratiques apparentées au tantrisme, auxquelles participait le souverain.

b. *Le nouveau sanctuaire de la Déesse*

Les effigies de Bhīmā Kālī, de Pārvatī et de Raghunāth ont été transférées dans les deux sanctuaires édifiés par Padam Singh. Le nouveau temple de la Déesse, adjacent à l'ancien, a le même nombre d'étages. Les deux premiers servent de magasins. Le troisième et le quatrième ont chacun une pièce centrale et une galerie. À l'étage supérieur où se trouve l'image de Bhīmā Kālī, les armes des rajas sont accrochées aux murs. À côté de Bhīmā Kālī, sont disposées en arc-de-cercle les effigies plus petites d'autres divinités

du panthéon hindou. On trouve aussi quelques autres représentations de la Déesse que les souverains conservaient avec eux dans leurs appartements ou lors de leurs déplacements.

À l'étage inférieur, l'image de Pārvatī est aussi entourée d'autres dieux. Il s'agit cette fois des divinités personnelles des épouses royales, venues avec elles lors de leurs mariages. Y sont aussi entreposés plusieurs pots d'argent (*kalaś*), qui représentent traditionnellement la déesse lorsqu'elle sort de son temple, invitée par les dieux du voisinage.

c. *Le sanctuaire de Raghunāth*

Il a été bâti au-dessus de l'entrée menant à la cour où sont situés les deux sanctuaires de la Déesse. La *cella* est au premier étage. L'idole principale représente Rād̥hā et Kṛṣṇa. C'est un exemple de la collusion fréquente dans cette région de l'Himalaya entre les cultes voués à Raghunāth (Rāma) et à cet autre avatar de Viṣṇu (Kṛṣṇa).

Le réaménagement du temple a donc eu pour conséquence une démultiplication des lieux consacrés aux cultes. En plus des sanctuaires récents consacrés à la Déesse et à Raghunāth, il y a un autre petit édifice où se déroulent désormais les oblations dans le feu. Ces différentes transformations sont contemporaines, rappelons-le, de la construction d'un nouveau palais à quelques centaines de mètres de là. Mais avant d'analyser plus en détail cette évolution et les cultes de divinités qui sont ici en jeu, il faut encore décrire deux temples annexes.

d. *Le temple de Śiva, Nār Singh*

Il fait face au palais royal, à l'ouest du sanctuaire. C'est le seul des temples de Sarāhan qui emprunte son style à l'Inde des plaines. Petit temple en pierre surmonté d'un *sikhara*, il renferme un *linga*. Il n'y est pas rendu de culte régulier et c'est seulement pour Śivarātri que le *linga* fait l'objet d'un rituel spécifique. La présence d'un temple de Śiva auprès d'un sanctuaire consacré à la déesse ne saurait étonner. Il est plus déconcertant de constater que ce sanctuaire est connu aujourd'hui sous le nom de Nār Singh, c'est-à-dire sous le nom d'un avatar de Viṣṇu. Cela a été jugé, du moins à une époque récente, comme un paradoxe puisque l'image de Nār Singh a été transférée à Rāmpur dans un temple cette fois effectivement consacré à ce dieu.

e. *Le temple de Lankrā Bīr*

Il se présente comme un bâtiment modeste, de facture traditionnelle, surmonté d'une coupole. Il est encastré dans la façade méridionale du quadrilatère constitué par le temple et le palais. Le temple se compose de trois pièces vides. L'une d'entre elles est consacrée à une incarnation secondaire de Lankrā Bīr, originaire de Kotkhaī, venue à Sarāhan en compagnie d'une épouse royale. La salle qui constitue le cœur du sanctuaire ne contient qu'une dalle recouvrant un puits profond.

Le culte de Lankrā Bīr est assez énigmatique. On en trouve trace dans quelques localités de Kinnaur et du Sud-Est du royaume. À Sarāhan, les prêtres identifient aujourd'hui cette divinité à Hanumān et la considèrent comme une divinité gardienne de Bhīmā Kālī. Mais Lankrā Bīr est surtout présenté comme un dieu pourvoyeur de victimes pour la Déesse. Son temple est célèbre à cause des traditions de sacrifices humains qui lui sont associées. La victime était précipitée dans le puits qui se trouve à l'intérieur du sanctuaire. On affirme également que si des sacrifices de ce type n'étaient pas régulièrement accomplis, la voix terrifiante de la Déesse se faisait entendre, exigeant son dû.

Les descriptions précédentes permettent de ressaisir les configurations essentielles qui ont abouti à donner à Sarāhan sa forme actuelle.

Si l'on considère d'abord l'architecture des lieux, l'ancien sanctuaire de Bhīmā Kālī s'apparente à un type traditionnel de bâtiments (les *koṭhī*), désormais rattachés à des sanctuaires de divinités mais qui servaient autrefois de demeures fortifiées pour les petites seigneuries de la région. Dans celles-ci, une pièce était ordinairement réservée au culte domestique de la divinité de lignée. C'est d'ailleurs le cas à Kamru, dans le district de Kinnaur, où se trouve le fort ancestral des souverains de Bashahr. Bhīmā Kālī y était vénérée à l'étage supérieur. Au centre de la salle où se trouve l'image de la Déesse, il y a une pierre plate. Celle-ci servait de trône au souverain lors de la cérémonie d'investiture qui se déroulait à Kamru.

De même, à Sarāhan, l'ancien sanctuaire de la Déesse a pu servir de demeure au souverain avant qu'un nouveau palais soit édifié à côté. C'est pourquoi, d'un point de vue architectural, la distinction entre temples et palais ne correspond pas à une différence de fonction mais seulement à une évolution du style des

demeures seigneuriales. Tandis que l'ancien sanctuaire respecte tous les canons de l'architecture traditionnelle de la région, le palais qui lui est adjacent dénote certains traits d'influence moghole. Le nouveau palais, édifié par Padam Singh, reflète pour sa part l'architecture coloniale anglaise. Quant au nouveau sanctuaire, bâti sur le modèle de l'ancien et employant des matériaux modernes, il correspond à une « restauration » du style traditionnel.

Ces réaménagements successifs ont entraîné une expansion de l'espace consacré aux cultes. On ne peut y lire une intention délibérée des souverains qui songeaient avant tout à édifier pour leur propre prestige de nouvelles demeures. Pourtant, l'évolution est patente : le culte est initialement confiné dans une seule pièce ; l'ensemble du bâtiment lui est ensuite entièrement consacré, puis, dans une dernière phase, c'est l'ensemble du sanctuaire et de l'ancien palais qui sera identifié au temple de la Déesse. Lorsque le sanctuaire de Bhīmā Kālī est reconstruit, c'est sur le modèle de l'ancien mais cette fois avec un aménagement intérieur bâti en fonction des nécessités du culte. Ainsi, d'étapes en étapes, on assiste à la mise en place d'un grand complexe sacré et à la formation d'un style d'architecture religieuse, prenant naissance indépendamment de toute planification consciente. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce sanctuaire, comme plusieurs autres de la région, possède un style si éloigné des canons classiques de l'architecture religieuse en Inde.

Considérons maintenant les différentes divinités présentes dans le sanctuaire. Au départ, Bhīmā Kālī est la divinité de lignée de la dynastie régnante. Sa présence dans la forteresse de Kamru en témoigne. Mais quand Sarāhan devient la capitale du royaume, à une date difficile à préciser, c'est par son intermédiaire que vont s'exprimer les aspects les plus fondamentaux de la royauté. Son culte se dédouble suivant deux formes, l'une et l'autre associées à la Déesse dans la tradition hindoue : célibataire et guerrière, elle continue d'être vénérée sous son nom tandis que sous sa forme mariée et pacifique, épouse de Śiva ascète, on la vénère sous le nom de Pārvatī¹¹.

Cette dualité classique se marque dans les sanctuaires annexes associés au temple principal. Lankrā Bīr d'une part, auxiliaire de Bhīmā Kālī, la pourvoie en victimes tandis que Śiva est ici célébré en qualité d'époux. Ce n'est pas un hasard si le *linga* est vénéré lors de Śivarātri puisque suivant la version la plus populaire, cette fête commémore l'union du dieu et de la déesse. De l'eau lustrale est alors versée sur le *linga* et s'écoule le long d'une gouttière

avant d'être recueillie à l'extérieur par les dévots. Quant au culte de Raghunāth, introduit plus tardivement à Sarāhan, il exprime une nouvelle dimension dans les cultes associés à la royauté.

Ainsi, les registres sur lesquels joue le culte de la Déesse apparaissent-ils dans une multiplicité dont témoignent les autres divinités qui lui sont associées. Ces différents registres sont hiérarchisés entre eux. Soit, d'une part, la dualité entre Bhīmā Kālī et Pārvatī : la forme redoutable de la Déesse prédomine ici comme l'indique le nom donné à l'ensemble du sanctuaire ou encore la disposition des lieux. D'autre part, le culte de Raghunāth, introduit à Sarāhan, reste subordonné à celui de la Déesse. Son culte ne prend une place de premier plan dans le royaume que lorsqu'une nouvelle capitale est édifiée à Rāmpur. Cette fois, le palais sera construit autour d'un temple qui lui est consacré.

La singularité du sanctuaire de Bhīmā Kālī à Sarāhan s'exprime à travers cette hiérarchie des cultes. Considérons d'abord la subordination de Pārvatī à Bhīmā Kālī : le sens de cette subordination est contraire à tout ce qu'on pourrait attendre. En effet, sous sa forme guerrière et célibataire, la Déesse représente toujours un voisinage virtuellement dangereux pour les populations ; aussi est-elle généralement appelée à incarner les limites de l'espace habité. Son sanctuaire est normalement décentré par rapport à la communauté de ses dévots et marque symboliquement la frontière du village ou du royaume. On le constate dans les principautés voisines. À Kulu, à Kumharsain ou à Mandi, le temple de la Déesse sous sa forme redoutable n'est jamais situé dans la capitale même mais sur une hauteur voisine ou aux limites du territoire. Ici, au contraire, le temple de Bhīmā Kālī représente le centre du royaume autour duquel le palais du souverain a été édifié.

Par ailleurs, le culte de Raghunāth, comme celui de toute divinité identifiée à un avatar de Viṣṇu et patronnée par un souverain local, se définit comme un culte végétarien pour un dieu placé au sommet de la hiérarchie divine. Un tel culte ne saurait normalement être subordonné à celui de la Déesse ; il ne devrait pas non plus se tenir dans un temple où, comme c'est le cas ici, des offrandes d'alcool et des sacrifices animaux étaient régulièrement effectués en l'honneur des divinités présentes. De ce point de vue aussi, la situation qui a longtemps prévalu à Sarāhan apparaît comme une exception en regard des autres royaumes de la région.

La place du temple de Bhīmā Kālī dans le royaume de Bashahr

Considérées isolément, la primauté du culte de Bhīmā Kālī et la subordination du culte de Raghunāth à Sarāhan semblent être des anomalies par rapport au système de valeurs caractéristique de l'hindouisme. Mais cette anomalie devient explicable si l'on tient compte simultanément de l'histoire culturelle de cette région himalayenne et de la situation particulière qui prévalait dans le royaume de Bashahr.

Ce n'est sans doute pas un hasard si les traditions mythiques qui sont associées aux divinités et commémorent l'origine de leurs cultes s'effacent dans ce cas devant une relation « historique » des faits. Comme les événements décrits sont confirmés à partir d'autres sources, il est pour une fois permis de les dater avec une précision suffisante pour que ceux-ci s'éclaircissent en fonction du contexte de l'époque.

L'histoire commence alors que la rive occidentale de la Sutlej, autrefois incluse dans le royaume de Bashahr, vient d'être annexée par un souverain de Kulu. En conséquence, les gens de Bashahr se voient interdire les pâturages qui s'étendent de ce côté de la rivière mais ils refusent de se plier à une contrainte qui contre-carre leurs habitudes ancestrales. Des querelles en résultent entre les habitants des deux rives qui font appel à leurs souverains respectifs. Le roi de Kulu et le frère du souverain de Bashahr viennent sur place, chacun avec une armée. Le raja de Kulu est battu ; il est tué et décapité. Son campement est mis à sac ; deux trophées sont ramenés victorieusement à Sarāhan : l'image de Raghunāth et la tête du souverain. On dit que cette dernière est enterrée sous la plate-forme de pierre (*thānī*) qui fait face au palais royal.

La veuve vient peu de temps après à Sarāhan et réclame la tête de son époux pour que soient accomplis les rites funéraires. Trois conditions sont posées à cette restitution : l'image de Raghunāth sera conservée indéfiniment à Sarāhan ; le territoire reconquis ne sera plus revendiqué, Kulu devant s'engager au contraire à ne plus jamais affronter son voisin. Ces conditions sont acceptées en contrepartie d'une unique assurance : que l'image de Raghunāth soit correctement vénérée et que les rites se déroulant en son

honneur lors de Dasaharā soient identiques à ceux qui avaient cours à Kulu.

Ce récit, bien connu dans la région, se trouve attesté par la chronique royale de Kulu¹². Les noms des souverains coïncident avec ceux qui m'ont été donnés à Sarāhan : Man Singh de Kulu et Vijay Singh de Bashahr. L'incident prend place en 1719. Le détail en diffère cependant quelque peu : l'incident se produit alors à la frontière méridionale du royaume et, surtout, le souverain de Kulu, au lieu d'être tué au cours d'une expédition guerrière, s'est trouvé surpris alors qu'il venait de séduire la femme du *rana* de Kumharsain, un seigneur des environs, tributaire du royaume de Bashahr.

Cette autre variante du récit est significative. Dans l'histoire de cette région, ou plutôt, dans les versions qu'en rapportent la tradition orale et les généalogies royales, c'est habituellement la mort d'un dominant (figure légendaire ou personnage historique) et, très souvent, sa décapitation qui inaugure la fondation d'un royaume ou l'intronisation d'une nouvelle dynastie. La continuité rompue dans la transmission du pouvoir est rétablie par le biais de l'alliance. Ainsi, dans les mythes d'origine de Kulu ou de Bashahr, l'épisode inaugural est celui où un héros guerrier qui représente le *dharma*, met à mort un *asura* qui régnait sur les lieux, épousant par la suite la sœur ou la fille de celui-ci¹³.

Dans ce récit, en revanche, et en dépit d'un épisode central identique, la conclusion n'est pas tant la redistribution du pouvoir que l'adoption d'un nouveau culte. Alors que la mort par décapitation d'un souverain a ordinairement valeur de sacrifice, elle se trouve surdéterminée ici par d'autres valeurs : il faut d'ailleurs noter que dans la seconde variante du récit, le raja n'est pas venu en expédition guerrière mais pour séduire une reine. Le registre de valeurs en jeu ne serait donc pas celui du sacrifice. Un autre fait en témoigne : la tête du souverain a été restituée après qu'elle ait été inhumée devant le palais. Or dans les traditions guerrières de cette région, une telle forme d'inhumation représente toujours une offrande faite à une déesse du territoire. Ainsi, ce curieux échange (une offrande destinée à la Déesse est restituée contre l'acquisition définitive d'une image de Raghunāth) semble procéder, au-delà de la simple transaction, d'une première esquisse menant à une redéfinition des valeurs associées à la royauté.

Pour en comprendre l'enjeu, il faut rappeler le contexte qui prévaut dans la région durant la seconde moitié du xvii^e siècle. L'instauration du culte de Raghunāth à Sarāhan manifeste une

tendance qui s'est déjà fait sentir dans les plus importants des royaumes voisins. À Mandi, en 1648, l'image de Madho Rai (Kṛṣṇa) est solennellement placée sur le trône et de la même façon celle de Raghunāth à Kulu en 1660¹⁴. Dans chacun de ces deux royaumes, le souverain se dessaisit symboliquement de la souveraineté en faveur de l'avatar. C'est désormais au nom de l'avatar et comme son représentant que gouvernent ces rois hindous.

Les traditions locales assignent dans les deux cas, comme raison apparente de l'adoption de ces cultes, une faillite supposée du souverain. À Kulu, le raja se serait rendu coupable d'un brahmanicide et, à Mandi, tous ses fils auraient péri de son vivant à la suite d'une faute commise par leur père. On ne saurait ignorer cependant que l'instauration de ces cultes correspond à une époque où les souverains hindous de ces principautés luttent pour préserver les assises traditionnelles de leur légitimité, partiellement niées par les Moghols.

Sous le règne d'Aurangzeb, des ordres avaient été donnés pour que soient détruits les temples hindous ; d'autre part, les souverains sont le plus souvent considérés par les Moghols comme de simples détenteurs de droits fonciers (*zamindars*) et toute autorité peut leur être déniée si leur conduite est sujette à caution aux yeux de l'administration impériale¹⁵. Aussi faut-il interpréter selon nous le dépôt des insignes de la souveraineté entre les mains de divinités comme la réplique fondamentale, ancrée dans l'hindouisme, à la menace qui pèse alors sur les valeurs traditionnelles de la royauté. Face à l'Islam qui s'acharne contre les symboles de la religion hindoue et qui tend à « laïciser » la fonction des souverains, la réaction locale consiste à restaurer (on devrait presque dire — à statufier —) le principe pur de la souveraineté traditionnelle par l'intermédiaire des cultes d'avatar, geste d'autant plus significatif que l'avatar incarne précisément la restauration du dharma au terme d'une période marquée par le désordre et la confusion.

Il faut noter cependant que cette évolution se fera dans le royaume de Bashahr plus tardivement et de manière beaucoup plus progressive qu'à Mandi ou à Kulu. Dans ces deux principautés, en effet, la religion officielle va être d'emblée réorganisée en fonction des cultes d'avatars. La raison en tient probablement à l'isolement relatif de ce royaume par rapport aux plaines hindoues et à ses différents contacts avec le Tibet.

En effet, à la même époque, le Tibet récemment unifié voyait

sa puissance restaurée sous le gouvernement du cinquième Dalai Lama. Le royaume de Bashahr connaissait aussi son apogée sous le règne de Kehri Singh ¹⁶. Les deux États avaient d'ailleurs joint leurs forces contre le royaume du Ladakh et avaient conclu entre eux un traité d'alliance perpétuelle (1681) ¹⁷. Aussi la politique moghole ne constituait-elle pas une menace directe pour le trône de Bashahr. Il semble au contraire que Kehri Singh ait conservé des rapports diplomatiques avec Aurangzeb.

Or, le système politique du Tibet suivait à cette époque une évolution exactement inverse de celle de l'Inde sous domination musulmane. Avec les Moghols s'affirme un pouvoir séculier qui n'a plus sa contrepartie, du moins aux yeux des hindous, dans une autorité spirituelle transcendante ; au Tibet, à l'inverse, c'est l'autorité spirituelle qui s'arroge le pouvoir séculier. Cette évolution du Tibet a certainement influencé les populations de Kinnaur qui en étaient très proches, culturellement et géographiquement, dans leur perception du pouvoir. On en a pour preuve les croyances qui font du raja de Bashahr une incarnation antérieure du Dalai Lama.

Il est plus intéressant cependant d'en rechercher des conséquences moins directes : le raja de Bashahr est en effet à cette époque le seul souverain de la région à revendiquer aussi clairement une origine divine. L'insistance avec laquelle se trouve affirmée par cette dynastie une filiation directe avec Pradyumna, petit-fils de Rāma, n'a pas d'équivalent dans les royautés voisines, cela même quand l'ancienneté de ces dernières était souvent mieux attestée. Tout se passe comme si à Bashahr, la mise en avant d'une généalogie divine permettait de transcrire en contexte hindou une tendance à la divinisation du souverain, tendance concevable dans une définition de la fonction royale influencée par le bouddhisme mais en contradiction totale avec l'idéologie de la caste.

C'est vers la fin du XVIII^e siècle qu'est fondée Rāmpur, dernière des capitales du royaume. L'ancien palais se dresse comme une forteresse sur un piton rocheux au bord de la Sutlej. On trouve en son centre un temple à Śikhara, consacré à Ayudnāth (Rāma). À Rāmpur où plusieurs temples ont été bâtis à l'initiative des souverains, tous sauf un temple de Śiva sont consacrés à Viṣṇu ou à ses avatars. On y trouve aussi un monastère (un *māth*) servant de résidence au Rāj Guru quand il était dans la capitale. En effet celui-ci demeurait habituellement à Rohru, dans les districts orientaux du royaume annexés vers la même époque. Le Raj Guru représente dans ces vallées l'autorité royale. Ascète

de secte vishnouïte (Bairagi), il adopte son successeur parmi les pandits du royaume et constitue une sorte de doublet ascétique du souverain. Les rites de son intronisation comme les différents insignes de sa fonction sont d'ailleurs par bien des aspects semblables à ceux du roi.

La fondation de Rāmpur où dominent les cultes d'avatar ainsi que l'importance prise par le Raj guru à cette période de l'histoire du royaume témoignent ici d'un alignement partiel de la royauté sur le modèle qui prévalait alors dans les autres royaumes de la région.

Tandis que dans les cultes d'avatars, les valeurs incarnées par les brahmanes sont mises au premier plan — souci de pureté rituelle et végétarisme — la part de violence inévitablement liée à la fonction royale va être de plus en plus interprétée dans le sens d'un rapprochement entre le personnage du roi et celui de l'ascète. Mais tandis que dans les autres royaumes, cette évolution va faire passer au second plan la complémentarité fondamentale entre le souverain et la déesse (complémentarité qui s'exprime essentiellement dans le sacrifice animal et sanglant) rien de tel ne se passe dans le royaume de Bashahr. Sarāhan, où le culte de Raghunāth reste subordonné à celui de la Déesse, demeure le centre religieux du royaume et Bhīmā Kālī continue d'y occuper la première place dans les cultes et les rituels associés à la royauté.

Une des conséquences les plus spectaculaires du développement de la *bhakti* dans l'hindouisme a été la marginalisation des sacrifices sanglants. Ceux-ci se voient progressivement réservés au culte des divinités inférieures célébré par les basses castes tandis que le culte des divinités de haute caste devient strictement végétarien. Le tantrisme correspond, au moins schématiquement, à l'inversion d'une telle tendance. Or à Sarāhan, le dieu végétarien est inféodé à une déesse qui accepte les offrandes d'alcool et les sacrifices sanglants. Il n'est alors pas surprenant que le royaume de Bashahr soit le seul de cette région où le tantrisme reste aussi étroitement associé aux pratiques culturelles des souverains. Cela permet d'ailleurs d'expliquer pourquoi Raghunāth est ici vénéré sous la forme d'une double statuette représentant Rādhā et Kṛṣṇa. Comme le montre Madeleine Biardeau, le culte de ce couple divin est à la charnière du tantrisme et de la *bhakti* ¹⁸.

Pour comprendre maintenant l'importance que revêt ici le culte de la Déesse, il faut encore tenir compte de ce qui fait la singularité du royaume. Celui-ci est en effet divisé en deux parties géographiquement et culturellement distinctes. Dans la moitié

nord du royaume (le district de Kinnaur), les populations s'expriment dans des dialectes tibéto-birmans et se réclament pour la plupart du bouddhisme. Les religieux, desservants de temple et prêtres domestiques, sont des lamas. Pourtant, à la différence de ce qui s'est passé dans d'autres royaumes hindous des frontières de l'Himalaya occidental, Kinnaur n'a jamais été considéré comme une province extérieure ou secondaire du royaume¹⁹. C'est au contraire le foyer originaire de cette principauté et les Kinnauri ont toujours été des sujets privilégiés parmi lesquels se recrutaient les dignitaires les plus importants du royaume et les serviteurs personnels du souverain.

Sarāhan se trouve sur les bords de la Sutlej, à la jonction entre Kinnaur et le reste du royaume. Traditionnellement considérée comme la dernière localité où des brahmanes sont implantés au Nord du royaume, Sarāhan est simultanément identifiée au centre du royaume conçu comme une totalité et regardée comme la charnière géographique de l'hindouisme et du bouddhisme.

La combinaison de ces deux données permet de comprendre pourquoi en dépit de l'influence prise dans la région par les cultes d'avatars, Raghunāth n'est jamais devenu la première des divinités du royaume. Institué au centre du royaume, seul le culte de la Déesse sous sa forme redoutable permettait de rendre compte de ce fait crucial : souverain hindou, le raja de Bashahr était aussi le maître de toute une contrée où les brahmanes étaient absents. Ainsi Bhīmā Kālī est-elle bien, comme le veut la tradition, une déesse des limites. Mais au lieu de correspondre aux frontières du royaume, les limites représentent ici celles du brahmanisme au sein même du royaume.

On en a confirmation par la géographie religieuse du royaume. Tandis que la nouvelle capitale, au Sud, est dédiée à Viṣṇu, Kamru, l'ancienne capitale, située au Nord du royaume est dominée par la proximité du Raldang Kailash qui est identifié à la demeure de Śiva ascète. Ainsi, la complémentarité entre d'une part Viṣṇu, souverain par excellence de l'espace socialisé, représentant de l'union entre les deux premiers varnas, et d'autre part Śiva, maître de l'espace « sauvage » trouve-t-elle ici tout son sens ainsi d'ailleurs que la présence du sanctuaire de Bhīmā Kālī, à la jonction de ces deux espaces²⁰.

Les cérémonies d'intronisation du souverain en apportent une autre confirmation : d'abord intronisé à Rāmpur, le roi doit répéter la cérémonie à Kamru dans un délai de six mois, faute de quoi son investiture resterait incomplète et ne lui permettrait pas d'être

reconnu comme le souverain de l'ensemble de ses sujets. Aussi, pendant le voyage qui le mène à Kamru lorsqu'il est en mesure d'apercevoir les premiers contreforts du Raldang Kailash, (à la différence du Kailash, ils sont dédiés à Kālī), le roi nouvellement intronisé descend de son palanquin et se dévêt de ses habits d'apparat. Un de ses sujets de caste Rajput, prend alors ses vêtements et s'installe à sa place. Les prêtres de Bhīmā Kālī lui versent de l'eau lustrale sur la nuque et le dédient à la déesse comme une victime offerte par le souverain. La tradition affirme d'ailleurs qu'il meurt toujours pendant l'année qui suit la cérémonie. De son côté, le roi arrive à Kamru, vêtu de haillons, confondu parmi les gens de sa suite et s'y fait introniser une seconde fois, devant l'image de Bhīmā Kālī. Autre façon de montrer que l'autorité royale s'inscrit de part et d'autre d'une ligne de démarcation symbolisée par la toute puissance de la déesse.

Dès lors qu'on reconnaît le paradoxe de ce sanctuaire symbolisant le centre du royaume, tout en étant consacré à une divinité qui en symbolise les limites, on comprend mieux comment les différentes caractéristiques du temple de Bhīmā Kālī se conjoignent entre elles.

Comme Bhīmā Kālī est une déesse royale, il est normal que son sanctuaire se confonde avec le palais de la dynastie régnante, dans la capitale du royaume. Tel avait d'abord été le cas à Kamru. Mais tandis qu'à Kamru, Bhīmā Kālī est révéree sous une forme unique, son culte se dédouble à Sarāhan : sous sa forme guerrière et célibataire elle conserve le nom de Bhīmā Kālī mais sous sa forme mariée et pacifique, comme symbole de fécondité et de prospérité, elle est vénérée sous le nom de Pārvatī. Alors que dans les royaumes voisins, le sanctuaire de la déesse sous sa forme célibataire est toujours décentré par rapport à la capitale, il sera considéré ici comme le centre véritable de la royauté. Cela n'empêche cependant pas qu'une nouvelle capitale soit fondée à Rāmpur, dans la moitié méridionale du royaume. Mais comme le montrent clairement les rites d'intronisation qui se déroulent successivement à Rāmpur puis à Kamru, aucune de ces deux capitales, ni la plus ancienne ni la plus récente, n'était à même de symboliser le royaume dans sa totalité.

Sarāhan se situe pour sa part à la limite précise des deux grandes régions du royaume, sur l'unique voie de passage les reliant entre elles. Aussi est-il intéressant de noter à ce propos l'ancienne association existant dans la tradition hindoue entre deux notions apparentées : d'une part, celle d'un « entre-deux »

marquant la limite entre deux zones habitées, d'autre part celle d'un « trou », plus précisément celle d'un trou dans la terre, surtout quand on sait que toute cavité naturelle est immédiatement rapprochée du culte de la Déesse ²¹.

Or cette association a conservé ici toute sa validité. On en a un exemple significatif : ce sont les *bhūṇḍā melā*, les rituels les plus fameux de cette région himalayenne ²². À cette occasion, une cavité devant laquelle est placée une image de Durgā est emplie de matière oblatoire jusqu'à ras-bord. Effectué par des brâhmanes, le rite dure six mois. Puis quand cette première partie de la cérémonie est terminée, un homme de basse caste effectue une descente vertigineuse le long d'une corde de plusieurs centaines de mètres dont une extrémité a été accrochée à une falaise. Le succès du rituel suppose que la corde n'ait pas cassé et que la victime, potentiellement offerte à la Déesse, s'en sorte indemne.

Sans rentrer dans les détails complexes d'une telle cérémonie, on notera le point central : le remplissage préalable d'un « trou » permet l'apaisement de la Déesse. Du coup, la continuité de l'opération sacrificielle est assurée, permettant la survie de la victime. La corde qui n'a pas rompu pendant la cérémonie peut être alors partagée entre les différents participants car elle est devenue le symbole auspiceux de la réussite du rituel.

Aussi, en ce qui concerne Sarāhan, faut-il revenir sur la manière dont l'espace est organisé : au sud de l'ancien sanctuaire dans le temple consacré à Lankrā Bīr, on a noté l'existence de ce puits où des victimes étaient précipitées. Par contre, sous le sanctuaire de la Déesse, il y avait ces caves remplies d'or au-dessus desquelles se faisait l'oblation dans le feu. À de longs intervalles de temps, une importante cérémonie était organisée à Sarāhan. La dernière a eu lieu en 1904. Pendant les six mois qui précédèrent la cérémonie, six cents boucs furent sacrifiés, leurs têtes étant jetées dans le puits, ensuite pendant onze journées, soixante brahmanes effectuèrent des oblations dans le feu. Rappelons également que jusqu'au début de ce siècle, des sacrifices de boucs étaient quotidiennement offerts à la Déesse et que parmi les impôts en nature relevés par l'administration royale, une bonne partie servait à l'entretien du temple ou comme matière oblatoire. Tout indique que l'une des responsabilités essentielles du souverain était de veiller à ce que soit comblé cet interstice dans l'enceinte de son palais. C'était la condition indispensable au maintien d'un ordre régi par le sacrifice, permettant seul d'assurer la prospérité dans le royaume. En cas de sécheresse ou de tout autre fléau, la voix

de la Déesse se faisait entendre du fond du puits, exigeant son dû.

Le sanctuaire de la Déesse témoignait précisément de cette capacité. Au-dessus des caves remplies d'or, les brahmanes effectuaient les oblations dans le feu. Aussi, aux étages supérieurs, la Déesse pouvait-elle être vénérée sous des formes qui consacraient alors les différentes facettes de la souveraineté. Sous le nom de Pārvatī, elle incarnait fécondité et prospérité dans le royaume, et son culte était pris en charge par les épouses royales. Sous celui de Bhīmā Kālī elle assurait au roi le succès des armes et elle incarnait la « puissance » (*śakti*) des souverains. Enfin, au dernier étage, se tenaient des rituels tantriques auxquels participait le raja ; au cours de ceux-ci, qui pouvaient donner lieu à des rites sexuels, de la viande et de l'alcool étaient consommés. Au-delà de finalités étroitement liées à son rôle, le roi y trouvait l'agrément et peut-être la possibilité d'un accès vers la délivrance.

Ainsi, associés dans l'enceinte du palais royal, le puits et le sanctuaire de la Déesse concrétisaient dans l'espace la vocation du souverain. La pérennité du sanctuaire témoignait de la possibilité de maintenir un ordre régi par le sacrifice, à condition précisément que soit respecté l'équilibre entre les différentes valeurs incarnées par la Déesse ²³. Lorsque le souverain offrait des oblations d'alcool dans le sanctuaire, un tiers revenait à Bhīmā Kālī, un autre tiers à Pārvatī et le dernier était jeté dans le puits du temple de Lankṛā Bīr.

Les aménagements les plus récents ont eu pour conséquence d'effacer cette articulation fondamentale entre le puits et le sanctuaire. La transformation progressive des valeurs associées à la souveraineté a trouvé ainsi tardivement sa traduction dans l'espace. Mais entre l'introduction du culte de Raghunāth à Sarāhan, qui en avait été le premier indice, et ces nouveaux aménagements, il aura fallu que se fasse sentir, après celle des Moghols, une nouvelle influence extérieure, celle des Britanniques cette fois. Le résultat pourtant dont témoigne l'état actuel des lieux en est bien le prolongement. Les sacrifices sanglants ont peu à peu cessé dans le temple de Lankṛā Bīr puis le trésor du temple a été évacué du sanctuaire de la déesse. Enfin, lorsque le palais royal a été désaffecté, le nouveau temple de Raghunāth a été édifié au-dessus de la porte menant au santuaire de Bhīmā Kālī.

Par le biais de la complémentarité entre le roi et la Déesse continuait de s'exprimer l'ancienne idéologie du sacrifice. Depuis que Raghunāth veille seul sur son sanctuaire, la déesse s'est trouvée

progressivement soumise à un régime végétarien : cette conclusion ne saurait être mieux illustrée que par le récit suivant :

L'histoire se passe à Rāmvi, village de brahmanes où sont recrutés les officiants du sanctuaire. Rāmvi, rappelons-le, est situé sur des collines, à un ou deux kilomètres en aval de Sarāhan.

Ce jour-là la femme d'un brahmane battait son grain dans une cavité de rocher, quand, soudain, le rocher et le grain s'enfoncent dans la terre d'où sortent des gémissements. Affolée, persuadée qu'il s'agit d'un revenant (un *bhūt*), la femme s'enfuit à toutes jambes.

Lorsque les villageois arrivent sur les lieux, ils découvrent bien quelqu'un. Mais ce n'est pas un revenant, c'est un homme à bout de forces qui raconte sa mésaventure. Précipité dans le puits comme victime clandestine à la déesse, sa chute, par un hasard miraculeux, a été arrêtée par une anfractuosité dans le rocher. Après avoir longuement tâtonné, il finit par découvrir l'entrée d'un tunnel qui le mena directement au village des brahmanes, à l'endroit même où la femme battait son grain.

On raconte que c'est à la suite de cet incident que les sacrifices humains ont définitivement cessé dans le temple de Bhīmā Kālī.

Notes

1. Le royaume de Bashahr (ou Bushahr) était inclus parmi les Simla Hill States. En 1815, à la suite de l'intervention britannique dans la région, des traités avaient été passés avec chacune des petites principautés hindoues qui se partageaient alors le pouvoir dans ces vallées. En échange d'un tribut annuel et de certaines garanties (notamment en matière de politique extérieure), ces chefferies locales conservèrent jusqu'à l'Indépendance la presque totalité de leurs prérogatives traditionnelles. Voir à ce sujet MIAN GOVERDHAN SINGH 1982 : 164-193.

2. Suivant une convention proposée par Madeleine Biardeau, on utilisera le terme « Déesse » avec une majuscule pour souligner l'identité sous-jacente à toutes les formes de divinités féminines dans l'hindouisme.

Les avatars (*avatāra*) représentent des incarnations provisoires des grands dieux hindous dans le monde afin de rétablir l'ordre socio-cosmique (*dharma*) menacé. Sans autre précision, le terme désigne plus spécifiquement les « descendentes » de Viṣṇu : Rāma et Kṛṣṇa sont les plus populaires d'entre elles.

3. Sur le style d'architecture de la région, on peut consulter : SIMPSON 1882 : 565-580, CHETWODE 1968.

4. Pendant la mutinerie de 1857, les Anglais jugèrent l'attitude de Shamsher Singh séditeuse. C'est seulement un hasard de circonstance (l'absence de troupes disponibles) qui évita sa destitution et le démembrement du royaume (voir MIAN GOVERDHAN SINGH 1982 : 181).

5. Tikka Raghunath Singh était le seul fils légitime de Shamsher Singh. Quand il mourut, Shamsher Singh adopta le frère du raja de Garhwal, Surendah Shah. Après différentes intrigues, ce fût cependant Padam Singh, son fils naturel, qui accéda au trône (voir MITCHELL 1915 : 1-15).

6. Il y avait traditionnellement quatre vizirs à Bashahr. Trois d'entre eux se recrutaient héréditairement dans les grandes familles du royaume. Ils formaient le « conseil » du souverain. Le quatrième avait la responsabilité des districts situés à la frontière avec le Tibet ; sa charge n'était pas héréditaire. Le pouvoir des vizirs s'était considérablement accru au cours du XIX^e siècle (voir *Punjab State Gazetteer* 1911 : Bashahr State, 22-25).

7. BARNES 1859 (manuscrit).

8. GALEY 1980 : 96-163.

9. Le nouveau temple commença d'être édifié en 1921 et fut terminé en 1939, sauf la toiture. Comme, pendant la guerre, le prix des métaux précieux avait trop augmenté, le raja préféra attendre pour en acheter la quantité nécessaire mais il mourut en 1947, peu de mois avant l'Indépendance. Les sept à huit quintaux d'argent déjà rassemblés ne furent pas utilisés. C'est seulement en 1961 que les images des divinités furent transférées dans le nouveau sanctuaire. L'inauguration eût lieu en présence du Deputy Commissioner de Simla.

10. Suivant une tradition, d'ailleurs contradictoire avec celle qui fait du souverain un descendant direct de Rāma, le fondateur de l'actuelle dynastie serait un brahmane venu des plaines en compagnie de son frère aîné. A l'époque, le trône étant vacant ; le médium de Bhīma Kālī avait fait savoir que le premier étranger qui s'installerait de lui-même sur le trône serait le futur souverain. C'est ainsi que le cadet de ces deux brahmanes devint roi. Son frère aîné devint son chapelain et obtint en jagir le village où vivent les prêtres de Bhīma Kālī. Les Raj Purohīts se sont toujours recrutés, dit-on parmi ses descendants. Plutôt que d'un mythe d'origine de la dynastie, on a là une illustration exemplaire de la hiérarchie entre prétrise et royauté, qui s'exprime par le biais de la relation de parenté aîné-cadet.

11. Sur les différentes incarnations de la Déesse, voir BIARDEAU 1981 : 142-156.

12. Voir HUTCHINSON, VOGEL 1933 : vol. II, 463.

13. Le *dharma* peut être défini succinctement comme « l'ordre socio-cosmique qui maintient l'univers dans l'existence » (BIARDEAU 1982 : 184 ; voir aussi 49-54). Quant aux *asura*, ce sont « les habitants des régions infernales. Ils deviennent mauvais quand ils prétendent usurper la place des dieux dans le ciel ou s'incarner comme princes sur terre pour opprimer les brahmanes. Ils sont alors la personnification de l'a-*dharma* et un *avatar* de Viṣṇu doit apparaître pour en débarrasser le monde » (BIARDEAU 1982 : 182) A Kulu, le mythe d'origine est une variante locale d'un épisode du Mahābhārata qui oppose Bhīma à Hidimbā Devī. A Bashahr, le mythe s'inspire des amours de Uśā, fille de l'*asura* Bānāsūr, et de Pradyumna, petit-fils de Kṛṣṇa. Sarāhan est d'ailleurs identifié dans les traditions locales à Śonitpur, l'ancienne capitale de Bānāsūr.

14. Sur l'adoption de cultes d'avatar à Mandi et à Kulu, voir VIDAL 1982 : 178-185.

15. L'ingérence moghole dans la région s'est surtout faite sentir pendant les règnes de Shah Jahan (1627-1658) et d'Aurangzeb (1658-1707). En 1678, celui-ci va jusqu'à donner l'ordre de détruire tous les temples hindous du royaume voisin de Chamba (cet ordre ne sera d'ailleurs pas

DENIS VIDAL

- MALAMOUD, Ch. (1975), La brique percée. Sur le jeu du vide et du plein dans l'Inde brâhmanique. *Nouvelle revue de psychanalyse*, XI, pp. 205-222.
- MALAMOUD, Ch. (1976), Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brâhmanique. *Archives Européennes de Sociologie*, XVII, pp. 3-20.
- MIAN GOVERDHAN SINGH (1982), *History of Himachal Pradesh*. Delhi, Yugbodh Pub. House.
- MITCHELL, H. (1915), *Report on the administration of the Bashahr State for the year 1971 (1914, 1915)*. Simla, Liddel's Printing works.
- MOORCROFT W., TREBECK, G. (1840), *Himalayan Provinces of the Hindustan and the Punjab*. London, J. Murray, 2 vol.
- PETECH, L. (1947), The Tibetan-Ladakhi-Moghul war of 1681-1683. *Indian Historical Quarterly*, XXIII, Sept.
- Punjab State Gazetteers* (1911), *Simla Hill States*, 1918, vol. VIII A, *Bashahr State*. Lahore, Civil and Military Press.
- SHARMA B. R. (1976), *Kinnar Lok Sahitya*. Bilaspur, Lalit Prakashan.
- SHUTTLEWORTH, H. L. (1923), An inscribed mask discovered on the occasion of the Bhunda mela ceremony in Nirmand. *Acta Orientalia* I, pp. 224-229.
- SIMPSON, W., « Architecture in the Himalayas », *Transactions of the Royal Institute of British Architects*, 1882-1883, pp. 565-580.
- VIDAL, D. (1982), Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh. Nanterre, Paris X, thèse de 3^e cycle 294 p.