



HAL
open science

Passé, localité et nationalismes dans la région de Kullu (Inde du Nord)

Daniela Berti

► To cite this version:

Daniela Berti. Passé, localité et nationalismes dans la région de Kullu (Inde du Nord). Gisèle Krauskopff. Les Faiseurs d'histoires. Politique de l'origine et écrits sur le passé., Nanterre, Société d'Ethnologie, pp.113-142, 2009, collection Recherches Thematiques. <hal-00618168>

HAL Id: hal-00618168

<https://hal.science/hal-00618168v1>

Submitted on 8 Sep 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

[Preprint] [Gisèle Krauskopff (dir), Les Faiseurs d'Histoire, Nanterre, Société d'Ethnologie

Passé, localité et nationalismes dans la région de Kullu (Inde du Nord)

Daniela Berti
(CNRS)

L'intérêt que les ethnologues ont montré ces dernières années pour les représentations du passé correspond, en partie, à l'apparition dans les sociétés étudiées de ce que Bensa, à propos de la France, appelle une "fièvre d'histoire", associée souvent à la "fabrique d'un lieu", à une "redéfinition et valorisation des espaces", à leur mise en "sites remarquables" (Bensa 2001 : 2).

"D'un bout à l'autre du pays, on ne cesse de se doter de traditions séculaires, d'ancêtres, de racines, qui inscrivent régions, villes ou villages dans une continuité valorisante avec des temps lointains et glorieux" (*ibid.* : 2)

Une telle fièvre d'histoire est observable dans beaucoup de sociétés post-coloniales, comme le montre la véritable explosion, ces dernières décennies, du nombre de publications non professionnelles sur l'histoire locale. Dans un volume regroupant des contributions d'historiens et d'anthropologues, Harneit-Sievers analyse ce phénomène pour l'Afrique et l'Asie. Une grande partie de ce que l'auteur appelle des "nouvelles histoires" y sont publiées par des historiens non universitaires, originaires de la localité dont ils traitent. Ces "nouvelles histoires" s'adressent à un «éventail de différentes identités à une échelle réduite ("familles", "villages", "villes", "tribus", "clans" etc.)» (Harneit-Sievers 2002: 3), et concourent elles-mêmes à la définition de la localité, en donnant du sens au local tout en renvoyant à l'histoire nationale ou à des identités transnationales (*ibid.* :14 ; voir aussi Gaenzle 2003/2004).

La présente contribution analysera un exemple de cette récente production historiographique locale non professionnelle en Inde¹. Je partirai plus précisément de la région himalayenne de Kullu, située dans l'Etat de l'Himachal Pradesh, en Inde du Nord. Dans le milieu intellectuel de cette région, nombre de discussions portent sur la façon de considérer l'histoire et la culture locale. Ces discussions concernent le passé et la spécificité de Kullu, mais ne lui sont pas propres et participent d'une histoire des idées que l'on retrouve, avec quelques années de décalage d'une région à l'autre, dans l'ensemble de l'Inde.

Je limiterai ici mon analyse à la période d'après l'indépendance et à deux types de regards que les élites indiennes ont portés sur le passé et la localité. D'une part un regard "folklorisant", qui sélectionne des éléments de la culture locale pour les élever au rang d'"art populaire" et d'"héritage", qu'il faut documenter et préserver. D'autre part une approche "saffranisante" (en référence au nationalisme hindou)² développée par une organisation, l'*Akhil Bharatiya Itihas Sankalan Yojana* (Comité pour Recueillir l'Histoire de l'Ensemble de l'Inde -ci-après ABISY³). Celle-ci est l'un des mouvements de la droite hindoue encadrés par le RSS⁴ et vise à (ré)écrire l'histoire nationale et régionale à partir d'une certaine préconception de l'histoire panindienne, à laquelle les diverses histoires régionales sont rapportées.

Ces deux approches ont été mises au service des deux principales formations politiques de l'Inde, le Congrès et le BJP, afin de favoriser et formuler, de façon

¹ Je remercie Gisèle Krauskopff et Gilles Tarabout pour leurs suggestions et corrections.

² Le terme "saffranisant" est communément utilisé par référence aux organisations liées à la droite hindoue, dont le drapeau est de cette couleur, associée à l'hindouisme.

³ Ce nom est remplacé par *Bharatiya Itihas Sankalan Samiti* lorsque l'on parle des branches locales.

⁴ RSS est l'abréviation de *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, "Association des Volontaires Nationaux", une organisation militante dont le but est la propagation/diffusion de l'*Hindutva* ("Hindouïté") visant à créer un homme (hindou) nouveau, et dont l'entraînement est paramilitaire. Le RSS est le véritable creuset des autres organisations formant le *Sangh Parivar* (famille du *Sangh*, par référence au RSS), une expression journalistique utilisée pour désigner l'ensemble des organisations formées autour du RSS. Parmi celles-ci il y a un parti politique, le BJP (*Bharatiya Janata Party* ou "Parti du Peuple Indien") et une organisation religieuse, la VHP (*Visva Hindu Parishad*, "Congrès Hindou Universel").

différente selon les idéologies respectives, l'unité et l'intégrité nationale. Dans une première partie, je les mettrai en relation avec le contexte culturel et politique, national et régional. Je montrerai ensuite comment l'opposition qui existe entre eux, formulée par certains auteurs, doit parfois être nuancée si l'on considère de plus près leurs discours et leur production intellectuelle.

Aucun des érudits ou écrivains de Kullu n'est universitaire. La plus proche université se trouve à la capitale de l'Himachal Pradesh, Shimla, à une dizaine d'heures d'autobus de Kullu. Certains de ces érudits ont néanmoins des rôles institutionnels dans la *Himachali Academy of Arts, Languages and Culture*, une institution gouvernementale dont le siège est à Shimla et qui finance des colloques, diverses activités culturelles, ainsi que des publications sur la culture ou l'histoire régionale. L'usage que ces érudits locaux font du terme "histoire" est variable et plutôt flou. Un terme qu'ils utilisent fréquemment est celui de "*itihās*". Dans son sens originare le mot *itihās* - "il était une fois" - désigne les épopées et d'autres textes de contenu variable mais incluant des références à des personnages divins. Certains auteurs utilisent le mot anglais de "*history*" opposé à celui de "*legend*", distinguant entre "histoire des hommes" et "histoire des dieux". D'autres auteurs, par contre, utilisent aussi le mot "*history*" comme traduction du mot "*itihās*", en y incluant donc des histoires divines. La même ambiguïté caractérise le mot *kahānī*, qui est souvent utilisé pour indiquer un "récit" (par exemple à propos d'un dieu local) mais qui peut aussi prendre le sens de "passé" ou "culture" régionale. Mon objectif étant précisément d'étudier ce que les écrivains conçoivent comme étant, pour eux, de l'histoire, j'ai laissé cette ambiguïté d'usage dans le texte.

D'un point de vue sociologique, ce milieu intellectuel est formé essentiellement de Thakur, comme se désignent depuis les années 1960 les Kanet⁵, membres d'une caste de haut statut numériquement dominante. Les brahmanes, minoritaires dans la région, y sont aussi représentés.

⁵ Le terme Kanet apparaît dans les rapports publiés par les administrateurs britanniques de la fin du XIXe siècle. Il a aujourd'hui disparu car il marquait une dévalorisation par rapport aux castes de haut statut, qui

Parades et festivals: la folklorisation du passé

Voyons d'abord la représentation du "folklore régional" que les élites politiques et intellectuelles de Delhi ont proposée après l'indépendance, et comment ce regard a influencé la perception de la culture et du passé local à Kullu.

Dès les années qui ont suivi l'indépendance, le gouvernement Nehru a choisi de créer des occasions publiques pour souligner et exalter la diversité des cultures régionales de l'Inde tout en la mettant au service de l'unité et de l'intégration nationale. Lors du "Republic Day" à Delhi, par exemple, des danses folkloriques étaient intégrées à la parade des "chars" destinés à magnifier le progrès économique technologique et militaire de l'Inde⁶. Commentant les séquences de la parade – le défilé de l'armée au début, les danses folkloriques à la fin - Ashley (1993 : 259) écrit à ce propos :

Les danses folkloriques furent placées en fin de parade pour signifier le passé indien, pour "rappeler à l'Inde ses racines dans le terroir" comme le disait le commentateur de la parade de 1985, tandis que les militaires symbolisaient le présent/futur de l'Inde, sa capacité à garder et à défendre ses frontières dans le cadre d'une lutte mondiale pour le pouvoir.

Cette localisation du "passé de l'Inde" dans le folklore régional est explicitée par un éditorial de 1955 écrit par Bishnu Dey et intitulé "The Future of Our Folk Art". Les villages de l'Inde y sont présentés comme des sociétés idéales, harmonieuses, berceaux d'un sens artistique qui serait "authentiquement indien" parce que non touché par la colonisation occidentale, et qui peuvent donc servir pour bâtir une "vraie" culture nationale.

les considéraient comme des Rajput (caste guerrière de l'Inde du Nord) dégradés. Voir VIDAL 1988 : 24-25.

⁶ A cette occasion, par ailleurs, un "Folk Dance Festival" mettait en scène des danses provenant des différentes régions du pays (ASHLEY 1993).

A une époque, ce que nos paysans produisaient de beau était snobé par les citadins éduqués, les bhadrak comme on dit ... Cela demandera du temps pour que le bon goût se développe. Et notre art populaire peut y contribuer avec son sens inné de la forme, du dessin, des motifs. Il est vrai que ce sens de la forme ou du dessin s'est développé à partir des activités et des travaux de générations d'hommes et de femmes, dans le cadre d'une vie communautaire dont tous les aspects étaient interdépendants. Cela a été possible car l'impact du gouvernement britannique n'a pu détruire complètement la vie de nos villages et la culture et les arts des villageois. ...Après tout, nous sommes tous membres d'un seul grand peuple, avec son art populaire (Bishnu Dey 1955 :10, cité in Ashley 1993 :275).

De même, une brochure officielle de la parade du Republic Day en 1984 assure que les communautés villageoises ont été en mesure de préserver "le génie de la tradition et de l'héritage indien dans sa forme plus authentique" (Ashley *op.cit.* : 280)

L'interprétation politique que Ashley propose de cette introduction du "local" dans une parade "nationale", et de l'équivalence proposée entre "local", "passé" et "authentiquement indien" est double : d'une part, faire connaître aux gens des tribus et des villages "lointains" (dans l'espace et dans le temps) où se situe le centre politique du pays, et leur faire acquérir un sentiment de solidarité avec d'autres Indiens (*ibid.* : 268) et, d'autre part, exposer officiellement et mettre en scène un modèle d'intégrité nationale fondé sur le principe de "l'unité dans la diversité" (*ibid.* : 296). A ce sujet, Nehru lui-même écrit:

L'idée que des centaines de danseurs folkloriques de différentes parties de l'Inde arrivent à Delhi inculque à tous, à eux comme à nous, la richesse de notre héritage culturel ainsi que le lien qui [nous] unit et qui rend [cet héritage] commun (*ibid.* : 268).

C'est dans ce type de climat politique et intellectuel qu'il faut situer les initiatives prises par des politiciens pour valoriser la localité à l'intérieur de l'Etat ou du district dans lesquels ils étaient élus. Pour ce qui est de Kullu, c'est à partir des années 1970 que les conditions favorables à la création d'un milieu politique et intellectuel valorisant la connaissance de la culture et du passé régionaux ont été réunies.

Le principal promoteur de ce mouvement a été le brahmane Lal Chand Prarthi (1916-1982), plusieurs fois ministre et député du parti du Congrès à Kullu depuis l'inclusion

du district (en 1966) dans l'Etat de l'Himachal Pradesh. Leader politique influent, Prarthi est évoqué par les gens de Kullu comme ayant été lui-même "un grand artiste, amateur d'art et de culture", auteur du livre en hindi *Kulut desh ki kahani* ("L'histoire du pays de Kullu" 1971).

Pour donner un support institutionnel à la valorisation de la culture locale, Prarthi obtient des fonds du gouvernement régional pour faire construire en 1972, dans le centre-ville de Kullu, le *Kala Kendra*, "Centre pour les arts" -une scène et un amphithéâtre en plein air rattachés à des bureaux du Département de Langue et Culture de l'Etat de l'Himachal Pradesh.

Derrière la construction du *Kala Kendra* il y a une idée bien précise: celle de mettre en scène, dans un espace "culturel", les danses que les gens de la région effectuent à la capitale lors de la fête annuelle, le *Daśerā*, afin de faire de celui-ci un "Folk Dance Festival"⁷. Les fonds du gouvernement étaient aussi destinés à organiser ces troupes de danses afin de "garder vivant" ce que Prarthi considérait comme "le plus important héritage culturel de la vallée" (*Kullu Souvenirs* 1973). Depuis lors, dans ce nouveau cadre, les troupes doivent passer devant un comité de sélection et sont mises en compétition pour gagner des prix. La façon dont Prarthi s'exprime dans un article intitulé *Revival of Folk Culture*, paru dans les *Dashera Souvenirs* (une publication qui commence à paraître annuellement dans les années 1970, après chaque *Dashera*), rappelle beaucoup ce que Bishnu Dey écrivait en 1955 dans l'éditorial cité auparavant :

L'influence croissante des étrangers a créé un complexe d'infériorité parmi les habitants locaux, et en 1952 les danses folkloriques etc. du district de Kullu étaient sur le point de s'éteindre. Les leaders locaux, en particulier ceux qui s'intéressaient à la préservation de la richesse culturelle de la vallée, s'alarmèrent de cette situation qui, pensaient-ils, risquait de provoquer l'élimination de la carte du pays d'une unité culturelle distincte. [...] Ils firent des efforts concertés pour infuser parmi les gens de Kullu un esprit de respect et d'honneur pour leur propre

⁷ Au cours de cette fête les villageois de l'ancien royaume de Kullu doivent, avec le palanquin de leur dieu, aller rendre hommage au dieu royal *Raghunāth* à son représentant humain, le roi de Kullu. Pendant leur séjour à la capitale, ils dansent toutes les nuits en chantant des chants d'amour (cf. BERTI 2005).

culture, afin qu'ils comprennent que leur culture était non seulement riche, mais qu'elle méritait d'être un modèle pour les autres peuples du pays. Peu à peu, l'image de la culture folklorique regagna éclat et prestige dans la région (Prarathi 1973).

Le discours de Prarathi reflète celui des élites locales, seules à même de développer le "complexe d'infériorité" dont il parle. Que son effort pour promouvoir le folklore régional aille dans le même sens que celui du gouvernement central ressort également du fait que les danseurs de l'Himachal Pradesh sont eux rapidement présents à la parade de Delhi. Une photo (non datée), reproduite dans les *Souvenirs* de 1970 et 1974, représente Indira Gandhi avec son père Nehru au milieu d'un groupe de danseurs folkloriques de Kullu. De même, une lettre de vœux d'Indira Gandhi pour le *Kullu Dashera* de 1973 (lorsqu'elle était premier ministre), figure dans les *Souvenirs* de 1973 et 1975. Elle y souligne la nécessité de préserver cette fête locale pour ne pas lui faire perdre son authenticité:

Les changements dans les conditions socio-économiques vont nécessairement affecter ces fêtes traditionnelles. Si nous voulons donner de la fierté aux jeunes générations pour nos traditions culturelles, il est nécessaire que les organisateurs s'assurent que les efforts pour élargir la participation à la fête et la rendre populaire ne se feront pas aux dépens d'une authenticité de forme et de contenu. Les touristes étrangers eux-mêmes apprennent désormais à être critiques et sont davantage attirés par ce qui est authentique (Indira Gandhi 1973, repris en 1975).

Cette nécessité de préserver "l'authentique" en dépit des changements apportés par la "modernité" transparaît des nombreux articles qui commencent à paraître annuellement dans les brochures du Daśahrā, et qui essaient de retracer une histoire de la fête – comme, par exemple, *Kullu Dussehra Past and Present* (Gupta 1972) ou *Kullu Dussehra Then and Now* (Thakur 1973)⁸.

⁸ Dans ces articles, les auteurs datent le changement radical de la fête vers la fin des années 60, lorsque le gouvernement, tenu par le parti du Congrès, fit passer une série de réformes foncières donnant la possibilité aux cultivateurs, y compris à ceux qui cultivaient la terre des divinités, de devenir propriétaires. Les divinités villageoises, appelées souvent *pesevale devtā*, "les dieux qui ont l'argent",

Nombre de ces articles concernent ce qui est présenté comme des "légendes" locales susceptibles de révéler des épisodes du passé régional. Ainsi dans le *Dashera Souvenir* du 1971, on trouve un article en anglais de Prarthi :

Légendes du district de Kullu, [de] Shri Lal Chand Prarthi, Ministre des Finances et de la Santé, Himachal Pradesh.

Le district de Kullu est une véritable mine de légendes associées à d'innombrables dieux et déesses, temples, lieux touristiques, fleuves et montagnes, événements historiques et saints, sages et personnalités du passé lointain. Ils illuminent et révèlent le passé, reflètent l'arrière-plan social, culturel et religieux de la vie des gens, mettant en valeur leur traditions... Certaines légendes traitées ici fourniront des aperçus intéressants sur les associations antiques avec certains rishi déifiés, et raconteront les incidents et les événements historiques concernant cette vallée.

La différence implicite dans ce passage entre "histoire" et "légende" apparaît plus explicitement dans un autre article de cet auteur, intitulé *History and Legend of Kullu* et publié dans le *Dashera Souvenir* de l'année précédente. Les "légendes" sont ici essentiellement des récits locaux liant un endroit, un dieu, un élément du paysage de la localité à ce qui est perçu comme faisant partie d'une tradition textuelle connue (le *Rāmāyaṇa*, le *Mahābhārata*, les *Purāṇa*). Ainsi on y parle "d'un Rishi de la vallée, appelé Shrimga Rishi, qui avait son lieu de méditation près de Banjar, [et qui eut le privilège d'] officier dans le 'Putreshti yajna' [rituel du feu pour obtenir une progéniture] du Raja Dashratha, qui fit naître le grand Rama" (Prarthi 1970). Ou, "selon une autre légende, Arjuna, sur l'avis de Vyasa, a pratiqué l'ascèse dans une grotte appelée Arjuna gupha [la grotte d'Arjuna] dans la montagne d'Indrakila (maintenant appelée Deotiba) afin d'obtenir d'Indra la puissante arme Pasupata" (Prarthi, *ibid.*). Après d'autres épisodes rattachant des localités à la littérature sanscrite et panindienne, Prarthi commence à présenter ce qu'il définit comme étant de "l'histoire":

perdirent alors une grande partie de leurs richesses. Certains temples se trouvèrent dépourvus de leurs moyens de subsistance, tandis que d'autres parvenaient à conserver des propriétés considérables (VIDAL 1988; BERTI 2001).

"Légendes mises à part, Kulu était l'une des plus anciennes principautés des collines du Panjab. Selon l'histoire ("*history*") connue, elle fut fondée au premier siècle de l'ère chrétienne par un certain Behangamani Pal dont les ancêtres venaient originellement de Tripura et de là avaient migré d'abord à Allahabad puis à Mayapuri, près de Hardwar" (Prarthi 1970).

Ces épisodes "historiques" concernant la dynastie royale de Kullu et dont la source – comme Prarthi l'explique – sont des manuscrits généalogiques (*vansāvalī*) ou des pièces d'ancienne monnaie, sont eux-mêmes associés et mélangés à des "légendes" ayant comme protagoniste des dieux et des déesses locales⁹. "Légendes" et "événements historiques" sont donc ici distingués tout en se pénétrant les uns les autres.

Avant d'analyser les idées sur l'histoire qu'ont, de leur côté, les auteurs qui se réfèrent au nationalisme hindou, il faut aussi préciser que, si dans les années 1970 ou 1980 on rencontre souvent des articles qui rapprochent les récits de Kullu d'une tradition perçue comme panindienne, on en trouve aussi d'autres qui soulignent la dimension plus exclusivement "locale" de certaines traditions¹⁰. L'article de Verna (1975), *The Cultural Heritage of Himachal Pradesh*, reconduit le slogan de Nehru de "l'unité dans la diversité" pour l'appliquer non pas tant à l'Inde entière qu'à une identité himachalie bâtie sur une multiplicité de groupes.

Depuis des temps immémoriaux l'Himachal a été un "melting pot" de différentes races et cultures. Les autochtones se mêlèrent aux nouveaux venus qui arrivèrent ici par vagues successives. Les Dravidiens, les Aryens et d'autres tribus ont laissé leur impact culturel sur la vie de l'Himachal. On sait que les Dravidiens, qui arrivèrent ici en Inde avant les Aryens, était un peuple commercial et civilisé, habile dans l'art de construire des cités. Les chercheurs ont établi que l'Himachal était habité par des tribus comme les Nagas, les Khasas....Et lorsque les Aryens arrivèrent sur scène, leur victoire sur la population ne fut pas immédiate ...Cela explique les modifications et les changements qui eurent lieu dans l'évolution de l'hindouisme classique (Verna 1975).

⁹ Sur le mélange entre "mythe" et "histoire" dans le *vamsavali* voir DIRKS 1982; THAPAR 1992.

¹⁰ Ainsi on distingue la fête annuelle du *Dasahrā* de Kullu des autres *Dasahrā* du reste de l'Inde (BERTI 2005).

On voit donc appliquée à l'histoire ancienne de l'Himachal Pradesh l'hypothèse la plus couramment acceptée à cette époque pour l'histoire ancienne de l'Inde dans son ensemble: les Aryens, "nouveaux venus" en Inde (ou, ici, en Himachal) se sont imposés à des peuples préexistants, dravidiens ou tribaux, tout en incorporant leur culture – une version de l'histoire mise en question par les nationalistes hindous.

Passé régional et militantisme culturel

Dans le modèle proposé par Nehru, les cultures folkloriques et tribales sont prises comme symbole d'un passé "authentiquement indien", dont la diversité est mise au service d'un projet politique d'unité nationale qui se veut séculier. A partir des années 1980, un mouvement politique et intellectuel s'affirme en Inde pour développer ce que le fondateur de ce mouvement, V.D. Savarkar, a appelé l'*Hindutva* ("hindouïté") – la création d'une "conscience hindoue" à même d'édifier une glorieuse Nation Hindoue (Savarkar [1923] 1989). Ce mouvement, qui avait pris forme bien avant l'indépendance (Chatterjee 1995), s'affirme et s'enracine dans toute l'Inde grâce aux succès politiques du Parti Nationaliste Hindou (BJP).

Afin de définir et construire cette hindouïté (présentée comme une identité culturelle et non pas religieuse), ce mouvement s'est structuré en une constellation d'organisations autour du RSS (cf. note 3). Bien implantées sur l'ensemble du territoire, elles ont chacune une vocation propre. Certaines ont un caractère spécifiquement religieux, d'autres sont engagées dans le travail social, dans l'éducation ou se consacrent à la recherche dans les domaines les plus variés. Parmi ces organisations, l'ABISY se focalise sur l'histoire (*itihās*).

Cette organisation a été fondée en 1973 par un leader RSS, Moropant Pingle, en mémoire de Baba Saheb Apte, autre leader RSS et idéologue principal du projet. Son but est de réécrire l'histoire de l'Inde, comme l'explique un article en anglais sur Internet, *Read History, Make History*, écrit par le secrétaire général actuel, Rajendra

Singh Kushvaha (initialement publié dans *Organiser*, l'hebdomadaire national du RSS)¹¹.

Durant les 42 ans où il voyagea dans le pays, le regretté Baba Saheb Apte, le premier Pracharak [organisateur à temps plein] du RSS, entra en contact étroit avec un certain nombre d'éminents historiens, intellectuels et penseurs. Il en conclut que l'histoire de Bharat [l'Inde] avait été délibérément faussée et déformée par les étrangers, relayés par certains historiens indiens. Le but principal de la "Yojna" (ABISY) est de récrire l'histoire du pays, Bharat, de l'origine des temps jusqu'à maintenant. Cette réécriture sera conforme à la chronologie du comput des yugas [ères] de Bharat, sur la base de faits et de figures véridiques et correctes, libres de toute espèce de préjugé (Kushava 2004).

Parmi les "distorsions" et "préjugés" principaux signalés par l'auteur, il y a celui qui ferait des Aryens une population provenant de l'Asie centrale, pénétrant en Inde et soumettant les populations qui y préexistaient, en intégrant en partie leurs coutumes. L'un des points cruciaux, pour l'ABISY (comme pour d'autres organisations *hindutva*), est au contraire de montrer que les "Aryens" sont originaires de l'Inde et que leur civilisation est beaucoup plus ancienne que ce qui a été supposé jusqu'ici. La civilisation de l'Indus même, qui selon les théories acceptées précède d'au moins un millénaire la diffusion du sanscrit et la rédaction des Veda (premiers textes sanscrits attribués aux population aryennes), serait déjà pour ces idéologues une "civilisation aryenne", les aryens étant d'ailleurs pour eux à l'origine de toutes les autres civilisations de l'antiquité (pour une critique, Thapar 1999).

Ces idéologues considèrent les textes sanscrits classiques non seulement comme datant d'une époque beaucoup plus ancienne que celle qui est communément acceptée,

¹¹ La *Akhil Bharatiya Itihas Sankalan Yojna* figure sur le site Internet du RSS (http://www.rss.org/New_RSS/Parivaar/History.jsp) où elle est décrite comme ayant pour but de "présenter une chronologie de l'histoire indienne authentique, remontant au début du kaliyuga [une sorte "d'âge de fer]" qui est considéré avoir commencé il y a 5000 ans.[...] Elle se dédie à la recherche et à l'écriture de l'histoire de Bharat [Inde] des 5000 dernières années. Définir la période et la date exacte de la guerre du Mahabharat, calculer [la durée de] cette guerre, rechercher la rivière "Sarasvati" disparue, tels sont certains des travaux spécifiques de ce comité".

mais aussi comme étant à la base de tous les rituels et les croyances des Hindous d'aujourd'hui. La théorie de l'origine indigène des Aryens (et de leur littérature) contribue donc à légitimer l'identification de leurs "héritiers directs" (les Hindous) à l'Inde actuelle.

Dans cette relecture de l'histoire, les diversités régionales ou tribales, loin d'être idéalisées comme étant la trace d'un passé "authentiquement indien" (à la façon de Nehru), vont au contraire être considérées comme des écrans au-delà desquels il faut remonter pour dévoiler le passé "aryen". Ce passé aryen, commun à l'ensemble des "Hindous", serait transmis dans les textes védiques, puraniques ou épiques. Les personnages et les événements décrits dans les épopées en sanskrit, considérées par ces auteurs comme des textes d'histoire ("*history*"), sont en particulier utilisés et réinterprétés pour représenter le passé de l'Inde.¹²

Le recours à la littérature sanscrite pour définir un "passé authentique" était aussi adopté par certains leaders congressistes, mais c'était plutôt pour fonder des réformes des pratiques rituelles non orthopraxes (du point de vue des castes supérieures) et de réduction des particularismes¹³. Les idéologues *hindutva* impriment une marque et des objectifs spécifiques à ce décryptage du passé. D'une part, les théories qu'ils proposent sont strictement et explicitement associées à une stratégie politique destinée non seulement à opposer des "Aryens autochtones" à des "Musulmans envahisseurs et agressifs" (Thapar 1999), mais aussi à intégrer dans le programme *hindutva* ceux qui pourraient ne pas vouloir se définir comme "Hindous" – par exemple, les tribaux et les

¹² Cf. LUDDEN 1996; HANSEN 1999; ASSAYAG 1997, 2001; BROSIUS 2005.

¹³ Plusieurs auteurs ont analysé comment la notion d'hindouisme, reprise ensuite par les nationalistes hindous, a été forgée au cours du XIX siècle en Occident (par exemple THAPAR 2002 : 81sq, 1999:15). Pendant la période coloniale, les administrateurs britanniques, influencés par le regard orientaliste des érudits de l'époque, ont cherché à identifier, dans la myriade des pratiques, mythes ou traditions qu'ils rencontraient, des équivalences ou des comparaisons avec les traditions textuelles. Dans certains cas, ils ont essayé de supprimer ou de réformer des pratiques locales qui ne rentraient pas dans cette vision. Cela a fourni aux élites indiennes de haute caste l'occasion de consolider et d'affirmer leur statut hiérarchique et leur qualité de dépositaires de ce que serait le "vrai hindouisme" (HANSEN 1999).

Dalits (basses castes)¹⁴. D'autre part, la reconstitution *Hindutva* d'un passé panindien est élaborée et diffusée à partir d'un réseau d'organisations bien structurées et qui, malgré les dénonciations de révisionnisme que leur adressent les historiens universitaires, affirment appliquer des méthodes strictement scientifiques¹⁵. Leur méthode est par exemple exposée dans la première page de la revue semestrielle de l'ABISY publiée à Delhi, reproduite à chaque parution :

"Cette réécriture [de l'histoire de l'Inde] se fera à la lumière des recherches scientifiques modernes et des nouvelles découvertes archéologiques afin de fournir une histoire de notre pays qui soit vraie, complète, et qui inclue tous les aspects sociaux, culturels, moraux, spirituels, économiques, politiques et les autres aspects de notre vie nationale."

Pour propager sa version de l'histoire, l'ABISY mobilise ses branches locales, chacune ayant un programme adapté à la culture de l'Etat ou du district qui la concerne.

C'est ainsi qu'en 1998 l'une de ces branches a été créée à Kullu, avec pour président Danvendar Singh, le fils aîné du roi de Kullu, Mahesvar Singh, un leader du BJP. L'événement a été annoncé au cours d'un premier colloque organisé à Kullu à l'occasion du "Jour de l'Histoire" (*Itihās Divas*¹⁶). Le livret publié par une petite maison d'édition de Chandigarh à la suite de ce colloque rappelle le but principal de l'organisation et fournit une sélection des contributions présentées. Le livret, avec l'image de Mère Inde

¹⁴ Ainsi Kanungo (2002), dans un chapitre intitulé *Homogeneizing Hindus*, rapporte comment, dans un district tribal de l'Orissa, les organisations nationalistes partent de l'idée que les tribaux sont des hindous, même s'ils n'en ont pas connaissance, et les encouragent à changer leur nom d'Oraon en Ram (nom d'un dieu), et à abandonner leurs cultes pour adopter ceux des côtes de cette région, plus conformes à la notion *hindutva* de l'hindouisme. Nombre d'autres exemples témoignent de processus comparables.

¹⁵ Cette prétention de scientificité est radicalement contestée par la plupart des universitaires indiens. Ceux-ci ont aussi publié une série de brochures à très bas prix pour divulguer leur critique de la "saffronisation de l'histoire" au niveau populaire. Cf. SAHMAT 2002.

¹⁶ *L'Itihās Divas* a été introduit par l'ABISY et est organisé dans différentes villes de l'Inde par les branches locales. Le thème de la journée est à chaque fois décidé et communiqué aux branches par le secrétaire et le président au niveau national.

sur la couverture¹⁷, inclut au début des photos des leaders BJP – et en premier la photo du ministre de l'intérieur de l'époque, L.K. Advani – ainsi que leurs messages adressés au comité pour le féliciter et lui exprimer leur soutien.

La thèse cruciale que l'ABISY défend au niveau national – à savoir que les Aryens constituent le peuple autochtone de l'Inde – était présentée dans ce colloque comme un acquis. Voici par exemple comment Surat Thakur l'explicitait dans son discours d'ouverture :

Dans les livres d'histoire [*itihās*], on nous apprend dès l'enfance que les Aryens arrivèrent en Inde de l'extérieur. Cela paraît maintenant dépourvu de fondement. Le Dr. Frawley, un historien de réputation internationale, a dit dans une conférence donnée il y a quelques jours à l'Université Jawarlal [de Delhi] qu'il était prouvé que c'était faux. Il n'y a aucune preuve factuelle ou littéraire à ce sujet. [...] Le Dr. Frawley¹⁸ considère que la civilisation indienne s'est développée sept mille ans avant le Christ. La civilisation de Harappa fut détruite par des calamités naturelles et non par une attaque. [...] Le but du Comité pour le Recueil de l'Histoire est de compléter cette semi-histoire (*ādhe-ādhure itihās*) par des preuves, de lui donner vraiment forme. Le Comité de ce projet à l'échelle de l'Inde travaille sur ce sujet selon des normes internationales. Le comité de Kullu fait soigneusement de même" (S. Thakur 1999).

Les responsables de l'ABISY de Kullu sont concernés par l'écriture de l'histoire locale, selon la ligne définie au niveau national. Mais à Kullu, est perçu comme étant spécifique de la région le fait d'écrire l'histoire "en se fondant sur l'histoire des dieux qui y vivent" (S. Thakur 1999). Ainsi, Rajender Singh Kushvaha explique au cours du même colloque l'importance et la spécificité des récits divins à Kullu :

¹⁷ L'image de Mère Inde surimposée sur une carte de la "Grande Inde" (*Akhand Bharat*, de l'Afghanistan à Singapour), et sur laquelle apparaît le "Salut à la Mère" (*Vande Mataram*, l'hymne national) est une image fréquemment utilisée par les nationalistes hindous. Voir BROSIUS 2005: ASSAYAG 2001.

¹⁸ David Frawley a fondé l'American Institute of Vedic Studies et est un ardent défenseur des idées hindutva sur l'origine des Aryens.

En dessous de chaque pierre de l'Himachal se cache de l'histoire (*itihās*). Mais à Kullu, l'histoire est dispersée dans chaque brin de paille. Kullu est la terre des dieux. Raghunath [le dieu Ram¹⁹] réside ici. Dans ce lieu saint, la religion et l'histoire sont jointes de telle façon qu'elles ne peuvent être comprises séparément. L'arrivée de Raghunath à Kullu n'est pas seulement un événement religieux, c'est aussi un fait historique important (Kushvaha 1999)

Le discours de Kushvaha est familier aux gens de la région, indépendamment de toute idéologie RSS. L'idée que l'histoire de la région est complètement intégrée à celle des divinités locales était déjà exprimée dans les articles de Prarthi et d'autres de son époque. L'ABISY se présente alors comme ayant vocation à regrouper tous ceux qui, indépendamment de leur couleur politique, cherchent à développer la connaissance de l'histoire et de la culture de Kullu. C'est ce qu'exprime Kushvaha dans son discours d'ouverture :

Aujourd'hui il faut que les personnes ordinaires connaissent les faits réels des riches traditions historiques et culturelles de l'Inde. Le Comité pour le Recueil de l'Histoire a été formé pour cela. Ce Comité inclut de grands érudits et intellectuels. Aussi, le 12 Août 1988, la branche de Kullu a-t-elle été créée dans ce but. A cette occasion, le Président de l'ABISY de Kullu et les autres membres ont été sélectionnés dans l'ordre suivant : Président, Dhanbendar Singh. [...] D'abord, l'ABISY a commencé à recueillir le matériel concernant les dieux et déesses en se focalisant sur la riche tradition des dieux de Kullu. [...] Le Comité a décidé que tous ceux qui sont intéressés par l'histoire et la culture des dieux doivent se réunir et faire partie du comité. Le matériel concernant les dieux et les déesses doit ainsi être recueilli et analysé. [...] J'espère que l'institution des dieux et des déesses continuera [...] autrement nous perdrons notre importance sur la carte du monde.

Toutefois, ce programme souligne qu'il faut non seulement mettre par écrit les récits des dieux et déesses locales, mais aussi montrer leur origine védique, puranique et épique "oubliée", afin de faire émerger les racines antiques du passé local et le rattacher à une identité hindoue panindienne. L'un des participants au colloque souligne d'ailleurs

¹⁹ Ce dieu est honoré sous le nom de Raghunath dans le temple royal de la capitale. Depuis le XVII^e siècle, les rajahs de Kullu gouvernent en son nom, en s'en déclarant les "porteurs de sceptre" (*char̥bardar*). Cf. VIDAL 1988; BERTI 2001.

que l'effort pour interpréter la tradition locale à la lumière des références trouvées dans les textes anciens n'est pas nouveau, et se fait ailleurs dans le pays :

La réinterprétation de la tradition locale à la lumière des Veda, des Puranas et des épopées n'est ni nouvelle ni propre uniquement à la région de Kullu. Il s'agit d'un phénomène national. Nos nationalistes et nos réformistes ont toujours mené un dialogue avec les traditions et les religions, en leur donnant un nouveau sens et en les utilisant comme forces pour lutter contre l'injustice et les maux de la société. Ainsi le présent effort des écrivains de Kullu va de pair avec ce type de contestation (V. C. Thakur 1999).

Ce qui semble nouveau, par contre, est de placer cet effort au coeur d'un programme d'activité culturelle impliquant des gens de différents milieux. La méthode de l'association a été exposée au cours du colloque. Elle comprend deux principales procédures. La première consiste à solliciter les gens "sur le terrain", c'est-à-dire essentiellement les gens liés aux temples de village (prêtres, administrateurs, médiums) afin de recueillir et de mettre par écrit les récits des divinités villageoises (*᳚᳚i*), qui sont énoncés par la bouche des médiums institutionnels. Ces récits sont dits fournir le principal moyen de connaître l'histoire (*itihās*) de la région. On trouve ici une idée importante pour comprendre comment la plupart des intellectuels de Kullu conçoivent l'historiographie : les dieux de la vallée, présentés comme autochtones, sont eux-mêmes, par le truchement de leurs médiums, des "sources d'histoire".

Chaque divinité de village est en effet supposée pouvoir s'incarner régulièrement dans un réceptacle humain attiré, le *gur*, désigné à vie et attaché à son temple. Une fois par an, au cours d'un rituel qui lui est propre, la divinité récite sa propre histoire : elle raconte comment elle s'est installée dans son temple, quelles relations elle a eues avec tel ou tel roi de la dynastie, quelles sont ses rapports avec les autres dieux, etc. A la différence d'autres répertoires oraux de récits divins, récités dans un style linéaire, les événements rapportés dans les *bharthā* sont évoqués dans un style spécifique, le "langage des dieux", qui rend leur signification énigmatique pour les gens ordinaires. C'est là qu'interviennent les érudits dans le programme de l'ABISY. Une fois les *bharthā* recueillis, leur signification doit être déchiffrée pour révéler l'identité sanscrite

"oubliée" de la divinité, en se focalisant sur les mots du *bharthā* qui permettent d'établir un rapport quelconque avec les textes classiques²⁰.

Pour remonter à l'identité védique des divinités, une méthode consiste à faire une analyse "étymologique" de leurs noms. Le dieu Jamlū, un dieu réputé dans la région et qui a des temples dans plusieurs villages, serait en fait le dieu Jamadagni ऋषि, un ascète dont parle le *Rāmāyaṇa* - on associe alors à Jamlū des épisodes de l'épopée. Le dieu Koshu deū, d'un petit village, renommé pour recevoir les serments, a été identifié à Kaśyapa ऋषि, autre personnage célèbre dans les textes. D'autres fois, la mise en rapport ne dépend pas d'une ressemblance sonore entre deux noms, et l'on affirme plutôt une identité divine commune sous des formes différentes. La déesse Śravaṇī du village de Shuru, a été identifiée à la déesse Pārvatī, l'épouse du dieu Śiva: on dit que dans la grotte qui se trouve près de son temple -la grotte d'Arjuna (le héros du *Mahābhārata*)- le dieu Śiva s'est rendu avec elle pour confier une arme spéciale au héros après avoir mis celui-ci à l'épreuve. Parvati, avant de repartir, aurait laissé sur place une forme d'elle-même, Śravaṇī. Le prêtre du temple de cette déesse, par ailleurs, appuie ces arguments en recourant à une reconstruction étymologique : Śravaṇī serait la prononciation locale de Śavarī Devī, qui proviendrait de Śiva *rī devī* -en dialecte himachali, "la *devī* de Śiva", c'est-à-dire Parvati !

Conformément à l'objectif officiel de l'ABISY au niveau national, la branche de Kullu se propose de dévoiler l'origine védique des dieux et des déesses de la région, ce qui apporterait alors des preuves "scientifiques" – historiques, linguistiques, archéologiques, géologiques, etc. – pour démontrer que les "Aryens" sont vraiment la population autochtone de la vallée de Kullu.

²⁰ Les gens liés aux temples de village sont invités à recueillir toutes les informations concernant le temple de la divinité qu'ils honorent. Ils reçoivent une liste de questions afin de faciliter leur tâche et d'être sûrs, à la fin, de disposer d'informations systématiques pour tous les dieux "inventoriés" : combien de temples appartiennent à la divinité, comment le temple est-il construit, quand a-t-il été construit, quel type de sacrifice le dieu reçoit-il, combien de terre possède-t-il, quel type de dieu est-il, quels type de symboles possède-t-il, etc.

Histoire et points de vue: deux exemples locaux

Nous avons vu, d'une part, comment les deux principales tendances politiques de l'Inde postcoloniale ont intégré leur façon de concevoir le passé (qui est aussi une façon de concevoir les diversités) à leur programme politique d'unité nationale et, de l'autre, comment ces conceptions se retrouvent aussi, tout en prenant des formes spécifiques, au niveau local.

Je présenterai maintenant deux figures importantes du milieu intellectuel de Kullu pour voir comment le discours sur l'histoire locale est pris en charge par les auteurs concernés, ce qui montrera des différences d'approche plus fines. Bien qu'aucun des intellectuels de Kullu ne soit un universitaire ou un historien professionnel, ces deux personnes ne sont pas coupées du monde académique et des institutions culturelles gouvernementales. Et dans leur effort de comprendre le passé local en tenant compte des relations que ce passé peut avoir avec une histoire perçue comme panindienne, ils sont en mesure de discuter théoriquement ces relations.

Molu Ram Thakur

Sur la quatrième de couverture du livre *Myths, Rituals and Beliefs in Himachal Pradesh* (1996) publié par M.R. Thakur se trouve une petite biographie de l'auteur :

Né dans un village isolé du district de Kullu en Himachal Pradesh, M.R. Thakur a eu une brillante carrière. Il a passé un M.A. en Sciences politiques, avec les *Honours* en Hindi, il est diplômé de chinois et de tibétain (avec médailles d'or). Il a exercé plusieurs fonctions différentes comme District Language Officer, Registering Officer (Archaeology), Secretary, Himachal Academy of Arts, Culture and Languages; Curator, State Museum; and Deputy Director, Department of Languages and Culture ...Les travaux qu'il a accomplis dans ces postes ont contribué à renforcer son désir profond d'étudier le folklore, les langues, l'art et la culture [suit la liste de ses publications]

M. R. Thakur est l'un des intellectuels les plus cotés de la région, unanimement apprécié pour ses connaissances et ses compétences. Bien qu'il ne se définisse pas lui-même comme "historien" mais plutôt comme un spécialiste du "folklore et de la culture régionale", cet homme d'environ soixante-dix ans, dont la présence est très demandée lors des séminaires culturels organisés dans la région, tient néanmoins un discours sur l'histoire et sur la méthode qui peut être utilisée pour connaître le passé régional. Lors d'un entretien en 2004, il m'expliquait ainsi :

Nous n'avons pas de documents écrits pour faire l'histoire ("*history*") de Kullu. Nous avons des traditions orales, des légendes ou des coutumes, et grâce à cela nous pouvons établir certains faits et les mettre en relation les uns avec les autres. Dans le cas de Kullu, l'histoire ne peut pas s'écrire sans faire référence aux dieux et aux déesses [de village]. Leur histoire, nous pouvons l'obtenir sous forme de *bharthā*. Dans le *bharthā* nous trouvons du matériel pour l'histoire de la vallée de Kullu, que nous pouvons réunir afin d'obtenir de l'histoire, celle-ci n'ayant pas d'autres sources.

Le *bharthā* se présente donc comme une source de connaissance du passé local dont l'autorité dérive des dieux eux-mêmes – une idée qui est au coeur du programme de l'ABISY²¹, auprès de laquelle M. R. Thakur a choisi de n'avoir qu'un simple rôle de conseiller :

Tous les membres de l'ABISY sont RSS. Ils sont en train de saffraniser la tradition, c'est-à-dire qu'ils sont en train de donner leur propre couleur à l'histoire et à la tradition. [...] Ils veulent démontrer que toutes ces divinités [locales] sont aryennes. Ils y sont parvenus. Par exemple, jusqu'à une période récente, jamais on n'avait entendu dire que Shankrini Mahadeo était Shrimga rishi. On n'avait jamais entendu dire jusqu'à présent que Balu Nag était Lakshmana ou que Jamlu était Jamdagmi rishi. Selon moi, il peut y avoir quelques relations entre les dieux de Kullu et les dieux védiques, bien que nous ayons perdu ces liens. Par contre, eux, ils voudraient que tous ces dieux soient aryens. Moi je dis que ces dieux ne sont pas tous aryens.

²¹ Cette idée, M. R. Thakur l'avait exprimée bien avant la création officielle de l'ABISY en 1998, dans un article publié dans le *Dashera souvenir* de 1976 intitulé "Subpoena (sic) in the Existence of Kulu Gods".

M. R. Thakur fait ici référence à la tendance, fréquente ces dernières années, de changer les noms des divinités villageoises en leur donnant le nom d'un personnage (dieu, héros ou rishi) d'un texte sanskrit, plus prestigieux que le nom local. Il cite le cas de Balu Nāg, un dieu-serpent du village de Bahu, que les dévots présentent depuis quelques années comme étant Lakshmaṇa, frère de Rāma et héros du *Rāmāyaṇa*; ou le cas de Śankrinī Mahadeū, dieu qui prenait son nom du village de Shankrini et qui est maintenant connu sous le nom de Śṅgā ँṣi, un ँṣi dont l'histoire apparaît aussi dans l'épopée.

Selon lui le fait qu'une divinité locale puisse avoir une identité védique, puranique ou épique est moins important que les conceptions locales qui sont attachées à cette divinité. Ainsi précise-t-il dans son livre :

L'Adi Brahma de Kokhan dans le district de Kullu n'est pas vénéré comme créateur de l'univers, mais en tant qu'*ashta-datu mohra* (objet de culte consistant en un visage moulé dans un alliage de huit métaux) qui fut trouvé, enterré dans un champ, par la fillette d'une veuve [...]. Dans le rêve, le visage (*mohra*) déclara être Brahma et promit la prospérité à ceux qui l'honoreraient. [...] Bhut Nath est évidemment le Seigneur Shiva, mais selon la légende locale son culte commença lorsqu'une vachère vit une vache laisser du lait sur une pierre; au même moment, le Roi Ajben Sen eut un rêve, creusa à cet endroit, trouva l'idole de Shiva, construisit un temple et le culte commença. De même, Gautam Rishi n'est pas honoré pour sa contribution à la culture védique, mais parce que quand un forgeron muet du village de Goshal cultivait les champs de son maître, une idole sortit de la terre et le muet la porta chez lui (M. R. Thakur 1997: 77).

Les réserves de M. R. Thakur quant à une "aryanisation" systématique des divinités locales n'excluent pas qu'il puisse y avoir, selon lui, certains cas où une telle identité est certaine. La preuve réside pour lui dans le contenu du *bharthā* lui-même, qui peut reproduire entièrement des passages d'un texte sanscrit. Le dieu Katrusi Narayan Bhalayan de la région de Tarapur, par exemple, est identifié au dieu Skanda. Selon M. R. Thakur, le *bharthā* que ce dieu récite par le biais de son médium correspond exactement à un passage du *Bhagvat Dasham Skanda* (M. R. Thakur 1976). Le fait que

ces récits soient narrés non par des érudits brahmanes mais par des médiums pour la plupart illettrés et provenant de basses castes, est présenté par M. R. Thakur comme prouvant de façon certaine que Katrusi Narayan Bhalayan est vraiment Skanda.

Dans ce cas, donc, les *bharthā* seraient des sortes de copies orales et "inspirées" d'un texte faisant partie du corpus sanskrit ancien – une thèse que certains membres de l'ABISY appliquent à l'ensemble des *bharthā* pour montrer l'origine "aryenne" de toutes les divinités locales.

Les idées de M. R. Thakur sur les rapports entre "Aryens" et localités sont au cœur d'un autre texte qu'il a publié en hindi, *Vaidik-Arya aur Himachal. Historical and Research Account* ("Aryens védiques et Himachal. Histoire et recherches", 2000). Dans la préface, l'auteur introduit son propos :

Presque 50 ans se sont écoulés depuis l'Indépendance de l'Inde et on nous dit encore que les Aryens sont venus d'Asie centrale. Personne n'en connaît la raison, ni quel est le genre d'auteurs qui a promu ces idées. Pourquoi l'Asie centrale ? Les auteurs ont aussi essayé de prouver que ces Aryens étaient répartis dans différents endroits d'Europe. Dans ce livre, toutes ces idées logiques et historiques sont expliquées. Il sera prouvé que l'Himalaya de l'Ouest indien est le véritable foyer des Aryens. C'est à partir de cette aire que les Aryens se sont propagés partout ailleurs (M. R. Thakur 2000 : avant propos).

Dans ce livre, plein de références et de terminologies sanscrites, M. R. Thakur démonte d'abord, une à une, les différentes théories sur l'origine étrangère des Aryens. Plusieurs points constamment répétés dans les écrits RSS – comme la nature aryenne des civilisations de Harappa et Mohenjo Daro – sont défendus en prenant en considération non pas l'Inde en général, mais l'Himalaya de l'ouest et en particulier l'Himachal Pradesh. Ainsi, toute la deuxième partie du livre est dédiée à une analyse "étymologique" du vocabulaire pahārī (le dialecte parlé dans la région), ou à la démonstration de comment tel trait du paysage local correspond à des paysages décrits dans les Veda. Par exemple, la montagne Mujavat évoquée dans le *Ṛg Veda* (10. 34.1) serait une montagne qui se trouve entre le district de Kullu et celui de Mandi, dans une localité appelé Shamshi, ou Soms. La cime de cette montagne, appelée Majhat est

renommée pour certaines herbes utilisées dans la préparation d'une boisson fermentée et intoxicante. Trois éléments permettent alors à l'auteur d'établir une correspondance entre le Majhat de Kullu et le Mujavat du *Ṛg Veda* : "[1] le village de Soomsy (aujourd'hui une ville) peut avoir un rapport avec la plante du Soma du Rg Veda; [2] Majhat, une montagne, ressemble à la Mujavat védique; et [3] l'importance d'herbes qui ont les qualités du Soma védique" (M. R. Thakur 2000 : 94sqq.).

Mais tout en partageant le propos central de l'ABISY qui consiste à trouver des correspondances védiques aux localités et à démontrer la thèse cruciale concernant l'origine autochtone des Aryens, M. R. Thakur tient à préciser sa position :

En lisant mon livre qui défend l'idée que les Aryens ne viennent pas de l'étranger, les gens pourraient penser que je suis RSS. Mon idée était simple : je me suis toujours demandé, qui a dit que les Aryens viennent de l'Asie centrale ? Quelle est l'idée derrière cela ? C'est pourquoi j'ai étudié ces peuples.

En refusant d'être assimilé au RSS, M. R. Thakur veut surtout souligner et défendre le caractère scientifique et politiquement désintéressé de ses arguments. Son souci de scientificité ressort aussi des raisons pour lesquelles il approuve le recueil de données mené par l'ABISY :

Les gens de l'ABISY [...] ne vont pas dans la bonne direction sauf pour la première étape, recueillir la version des différentes divinités. Donc je suis d'accord avec leur méthode de travail mais pas avec les résultats qu'ils en tirent. [...] Le RSS a son idée et sa version, il n'y a pas de doute ; mais du matériel ancien a été recueilli, et en tant que conseiller je ne veux pas que ce matériel soit en quelque façon corrompu. Ça c'est mon idée, il faut l'analyser de façon correcte, sans l'interpréter à leur façon. [...] La première chose que nous et eux faisons, c'est de recueillir et éditer les faits historiques de chaque divinité. La culture des dieux et des déesses ne doit pas être corrompue. Je ne pourrais pas tolérer cela, et s'ils écrivent quelque chose selon leur point de vue, je me révolterai.

Dans le cas de l'ABISY, M. R. Thakur justifie son inquiétude quant à une "corruption de la culture des dieux et des déesses" par la proximité de cette association avec l'*hindutva*. Néanmoins, il ne considère pas cette association comme seule responsable du changement d'identité des divinités locales.

Il y a une chose de triste, concernant non pas cette organisation mais tout le monde, que ce soient des gens éduqués ou illettrés : ils essayent d'ajouter au nom de leur dieu un nom épique, puranique, un nom de rishi puranique ou des Veda. Ce n'est pas une bonne chose. [...] Ce n'est pas seulement le RSS qui le fait, mais aussi des gens ordinaires. Ainsi, les gens âgés se reconnaissent dans le nom du dieu alors que les jeunes le lient aussi avec quelque Purana. Si tu veux le vrai nom du dieu, tu dois regarder le *Settlement* de 1865 et le recensement de 1881. Là tu trouveras le vrai nom du dieu.

Pour M. R. Thakur, l'essentiel est, d'une part, de considérer l'histoire de Kullu comme indissociable des récits des divinités villageoises (elles-mêmes "sources d'histoire" par les *bharthā*), et, d'autre part, d'utiliser toutes les méthodes scientifiques disponibles – linguistique, archéologique, géographique – en étant détaché de tout enjeu politique ou social. En d'autres termes, sans nier la possibilité de rattacher la région de Kullu à un passé ou à une trame d'histoire "panindienne" - ce qui d'ailleurs semble pour lui tout à fait évident – il dénonce la tendance à une transformation systématique de la culture locale.

Dans le deuxième exemple qui suit, on verra au contraire le point de vue d'un fervent partisan du mouvement *hindutva* et de la mise en œuvre de son programme politique.

Vidhya Chand Thakur

Ancien secrétaire de l'*Academy of Art, Culture and Language* de Shimla (capitale de l'Himachal Pradesh), V. C. Thakur est l'auteur de plusieurs articles sur la région de Kullu, dont il est originaire. A la différence de M. R. Thakur, V. C. Thakur adhère sans réserve au programme de l'ABISY, dont il est le responsable pour l'ensemble de l'Himachal Pradesh.

Tout en affirmant que ce programme est de nature culturelle plutôt que politique, il en reconnaît la perspective nationaliste :

L'ABISY est l'enfant du RSS. On peut dire, en d'autres termes, qu'il est pour l'unité nationale [...] mais lorsqu'une branche est établie, il n'est pas nécessaire que seuls les membres du RSS rejoignent cette organisation.

Le thème de l'origine des Aryens est au coeur de ses préoccupations. Selon lui, la thèse d'une origine extérieure n'aurait été qu'une façon pour les auteurs étrangers de justifier leurs droits de gouverner l'Inde. L'histoire écrite pendant la période britannique aurait produit des distorsions – un mot qui revient souvent dans les discours de tous les membres de l'ABISY. Ce qui intéressait les Britanniques, explique V. C. Thakur, c'était l'histoire des royaumes et des princes, et il cite l'exemple du livre de Hutchinson et Vogel (1933) :

Ce livre présente l'Himachal Pradesh de façon très appropriée. Le problème est que notre histoire n'est pas l'histoire de ceux qui ont régné. L'histoire ("*itihās*") est une approche globale de l'être humain. "Histoire" désigne les faits qui ont eu lieu dans le passé. Donc elle n'est pas basée seulement sur les rois mais est entièrement fondée sur nos traditions et notre façon de vivre. Le corps national de notre organisation a donné des directives à ses représentants au niveau du district ou des villages afin que les données sur l'histoire soient recueillies, du connu à l'inconnu. [...] L'ère chrétienne a commencé seulement depuis 2000 ans, mais notre tradition indienne est beaucoup plus ancienne. L'ABISY a donc décidé de remonter [dans le temps] au moins de 5000 ans, nous devons arriver jusque là. [...] Dans chaque district et dans chaque Etat, nous devons recueillir l'histoire détaillée en étudiant aussi le langage parlé localement.

Par contraste avec M. R. Thakur, qui revendique une position plus indépendante et un travail plus individualiste, V. C. Thakur veut poursuivre un "recueil de l'histoire" au niveau de l'Himachal Pradesh en l'inscrivant constamment dans le projet mené pour l'ensemble de l'Inde. Sa façon programmatique et systématique de concevoir la collecte des données reflète d'ailleurs tout à fait à l'idée des idéologues de l'ABISY, qui fournissent à leurs "intermédiaires de terrain" un guide complet sur la façon d'écrire l'histoire indienne, incluant des règles pour recueillir de façon exhaustive les

informations nécessaires. Dans l'un de ces manuels, publié en 1986 en l'honneur du fondateur de l'ABISY, l'auteur, Sriram Sathe, souligne le caractère programmatique du recueil de données :

Au cours de deux réunions tenues au mois de mai, en 1978 et en 1979, des instructions ont été données de recueillir le matériel au niveau des villages. Durant les cinq dernières années on a formé des unités fédérales, et le travail a commencé au niveau de certaines universités et de certains districts.

Le même auteur contraste par ailleurs une conception occidentale de l'histoire de l'Inde, qui serait limitée à une histoire politique, avec l'histoire que l'on retrouve dans les Purana.

Les Puranas traitent des sujets suivants : comment tout est venu à l'existence, comment la vie est apparue, qu'est-ce que c'est la vie sociale; [...] tout cela doit être pris en considération pour étudier le passé. L'histoire de l'Inde [...] est philosophie, religion, science, économie, justice, armée, [...] les sujets doivent être subdivisés et écrits (Sathe 1986 : 19). Toutes les données que vous recueillez doivent être aussi confirmées par d'autres faits : photographies, cartes et tableaux doivent aussi être inclus pour rendre consistant le travail (*ibid.* : 20).

C'est ce genre de "directive nationale" qui guide le chercheur dans sa collecte de données, selon V. C. Thakur. Néanmoins, ajoute-t-il, lorsque l'on travaille sur une région, il faut ensuite décider de façon indépendante quels sont les thèmes qui doivent être favorisés. Cela dépend de chaque région. Par exemple, pour Kullu, le travail doit se concentrer sur les données concernant les dieux de village – une opinion partagée, on l'a vu, par M. R. Thakur et d'autres.

En dehors de son intérêt pour les divinités villageoises, V. C. Thakur a aussi coordonné un volume sur le *Rāmāyaṇa* publié en 2003 par l'Academy of Art, Culture and Language de Shimla. Dans ce volume, il cherche à montrer comment nombre de récits diffusés dans la région ne sont que des versions de l'épopée qui, comme il le dit, "a fait entrer Rama dans le cœur de tous les Hindous". L'importance que ce personnage

épique assume dans l'idéologie *hindutva* en général a été déjà largement étudiée.²² Rāma et les événements narrés par le *Rāmāyaṇa* sont non seulement pris comme ayant une valeur historique (ce qui est commun en Inde), mais ils sont aussi réinterprétés et utilisés pour mieux représenter les thèmes chers à l'idéologie *hindutva*. Dans le cadre de l'ABISY, le recueil de ce qui est présenté comme autant de "versions locales du *Rāmāyaṇa*" a été entrepris au niveau des différents Etats de l'Inde comme le montre *Ramayana in the North East*, publié en 2002 à la suite d'un séminaire national organisé en Assam par l'ABISY. A cette occasion, le secrétaire de l'ABISY de Silchar, Sujit K. Ghosh, expliqua que "bien que dans différents groupes ethniques de l'Inde du nord-est ce texte survit sous forme orale [l'objectif du séminaire est de] réunir les gens afin de leur faire découvrir leurs racines [le *Rāmāyaṇa*] et qu'ils se sentent chez eux avec les autres gens du pays" (*HinduNet Inc.*).

Dans le cas de l'Assam, montrer la richesse de la tradition orale du *Rāmāyaṇa* était aussi une façon de rappeler aux populations du nord-est, très christianisées, leurs racines "hindoues". De même, dans sa version himachali, le projet mené par V. C. Thakur a pour but de montrer comment certaines légendes que l'on considère comme spécifiques d'une localité sont en fait rattachables à une source originelle, unique et panindienne (à savoir la version de Valmiki du *Rāmāyaṇa*). Ainsi, V. C. Thakur explique:

Certains personnages, qui dans le *Rāmāyaṇa* ont une forme humaine, peuvent prendre dans les légendes locales une forme animale [...] par exemple dans une légende de village Rāma et Sumitra sont respectivement un singe et un chimpanzé. [...] Le lien de ces légendes avec le Ramayana a été coupé.

Ramener des spécificités locales à des trames panindiennes ne concerne pas seulement les récits, mais aussi les rituels villageois :

A Kullu nous avons la tradition du *hāvan* et du *yāg* (rituels du feu brahmaniques). Mais dans beaucoup de villages, ici, les gens n'ont pas les moyens d'effectuer ces cérémonies élaborées. Un homme pauvre ne va pas faire un *hāvan* ou un *yāg*,

²² Cf. VAN DER VEER 1995; KAPUR 1993a; LUTGENDORF 1991; BROSIUS 2005.

mais il fera un *kāyarī jalānā* (rituel local d'offrandes dans le feu). Ce *kāyarī jalānā* est égal au *hāvan yāg* au niveau national. Notre culture est fondamentalement une. A la base, nos coutumes sont les mêmes dans toute l'Inde.

Ici, le décalage entre traditions locales et panindienne est attribué à un manque de moyens économiques qui aurait provoqué une simplification de rituels normalement complexes et coûteux. Le but d'une association comme l'ABISY est de retrouver l'équivalence perdue du fait de cette simplification supposée.

De même, en ce qui concerne la langue, V. C. Thakur voit dans le dialecte parlé à Kullu, le *pahārī*, et en particulier dans le vocabulaire concernant les divinités locales, un "réservoir d'histoires qui éclaire les transformations de la culture ancienne des divinités et ses formes modernes". Ainsi, dans *Shabdom mem abhivyakta Kullu ki deva parampara* ("La tradition des dieux de Kullu par le biais des paroles"), présenté lors d'un séminaire organisé par l'ABISY, il écrit :

Il y a quelques différences dans les mots à cause de la diversité des lieux, mais le sens est presque le même. Dans le langage de Kullu il y a 80% de mots sanskrits, mais dans le langage des dieux il y en a 95%. (V. C. Thakur 2000)

Le rapprochement avec le sanskrit, on l'a vu, n'est pas propre à l'ABISY. Dans le cas de celle-ci, ce rapprochement est systématiquement effectué dans la perspective de l'édification de l'unité nationale. Néanmoins, selon V. C. Thakur, cela ne doit pas se faire aux dépens de la spécificité de la culture régionale.

Notre culture est fondamentalement une. [...] Par exemple, il y a certains dieux qui ont des noms locaux mais qui correspondent à des dieux dont on parle dans nos épopées sanskrites. Néanmoins, il y a beaucoup de noms locaux qui incorporent en eux-mêmes leur propre histoire ("*itihās*"). Si nous essayons d'ajouter à ce nom local un nom sanskrit nous perdrons l'histoire présente dans ce nom. Nous perdrons le lien de ce nom avec l'histoire. Donc notre approche de l'histoire locale essaie de préserver ce nom dans sa forme originelle. Il ne faut pas sanskritiser [*sanskritize*] le nom originel.

En dépit de ses tendances politiques, l'attachement que V. C. Thakur montre pour le local révèle un décalage possible entre le programme officiel des idéologues de

l'ABISY au niveau national, et la façon dont ce programme est pris en charge par des médiateurs qui sont natifs de la région et attachés à leur culture et à leurs pratiques.

Conclusion

Si le discours sur le passé local peut être influencé par le contexte politique et culturel au niveau national – comme l'a montré la première partie de cette contribution – les deux exemples qui ont été ensuite présentés suggèrent qu'à un niveau plus fin les distinctions peuvent se faire moins nettes. Ainsi, certains thèmes et présupposés fortement marqués par le nationalisme hindou – comme la théorie de l'origine indienne des Aryens - peuvent être défendus par des gens qui refusent l'idéologie politique correspondante, alors que des positions parfois combattues par les nationalistes hindous – comme le maintien de spécificités régionales – sont mises en valeur par ceux qui, pourtant, sont les porte-voix de cette idéologie au niveau local.

Les exemples de M. R. Thakur et V. C. Thakur montrent en outre comment les études sur la localité et son histoire sont davantage centrées sur la description et l'analyse des récits divins ou des pratiques rituelles, que sur des événements ayant des humains comme protagonistes.²³

L'histoire des hommes n'est pas complètement ignorée par les intellectuels de la région, comme le montre le cas de Satya Pal Bhathanagar, directeur de l'école Arya Samaj de Kullu et auteur de *Kullu ka itihas evam sankrita* ("L'histoire et la culture de Kullu" 1996). Dans ce livre, l'accent est mis sur une histoire centrée sur des événements politiques : les rois qui se sont succédés, les politiciens ou les événements qui ont marqué la région après l'indépendance, les institutions qui ont été créées. Ce manuscrit n'arrivait pas à intéresser les éditeurs potentiels, comme me l'affirma l'auteur non sans une certaine amertume, et celui-ci dut investir toutes ses économies pour le faire

²³ La même situation a été observée par Gaenzle pour les Kiranti du Népal, avec une valorisation de leur notion de *mundhun* (culture) dans leurs ouvrages sur le passé (GAENZLE 2002).

publier²⁴. Satya Pal me raconta aussi que lorsqu'il donna le livre à lire à la famille royale, le fils du roi, Davendar Singh, président actuel de l'ABISY de Kullu, vint lui dire que l'histoire de sa famille était très incomplète : "Je lui ai dit, alors, toi qui appartiens à cette famille, écris-la ton histoire ! Tu fais des recherches et puis tu écris ! Il ne pouvait plus parler. La seule chose qu'il a pu faire, ça a été de réunir ces administrateurs de temples et d'autres, pour recueillir et écrire les *bharthā*!"

Le choix de la plupart des auteurs de Kullu de se concentrer sur les récits des divinités locales se justifie sans doute par l'importance que celles-ci assument dans la vie de la population. Beaucoup de relations rituelles, sociales et politiques passent par ces divinités qui, par leurs mediums et leurs palanquins, sont supposées exprimer leurs sentiments, leurs décisions, leurs jugements. Non seulement une divinité est un interlocuteur important dans les rapports sociaux entre villageois, mais le prestige qui lui est reconnu est un élément essentiel dans les relations entre villages, et au cœur de nombreux conflits. Lors de ces disputes, chaque groupe de villageois défend la suprématie de sa divinité en faisant référence à son histoire et aux événements du passé qui l'ont rendue prestigieuse²⁵.

Les enjeux associés aux récits concernant les divinités locales sont bien connus par la plupart des auteurs qui, verbalement, fournissent des analyses des rituels et des récits en termes de rapports de pouvoir, de transformations sociologiques ou de conflits individuels, à l'intérieur du village ou dans un contexte plus large. Néanmoins, ces analyses n'apparaissent jamais dans les ouvrages qu'ils publient. Surat Thakur est bien conscient de ce décalage, qu'il attribue à une sorte de censure sociale:

Si tu écris sur une divinité, c'est difficile de dire tout ce que tu connais. C'est comme pour l'histoire des hommes. Une fois le père d'Om Prakash [ex-MLA

²⁴ Un autre ouvrage traitant en partie de l'histoire séculière est celui de Diliram Shavab. Néanmoins, ici aussi, une partie est dédiée aux divinités les plus célèbres de la région. La dédicace même montre que les deux histoires ne sont pas conçues comme séparées : "Aux dieux et aux déesses de Kullu, avec la prière pour que la lumière qui guide le destin de l'humanité soit plus éclatante".

²⁵ Cf. BERTI à paraître.

d'une circonscription locale] me paya pour écrire sa biographie dans un journal, et je me souviens d'avoir omis tout ce qu'il avait fait de mauvais. Dans les études culturelles, c'est la même chose : on ne peut pas écrire tous les faits tels qu'ils sont, là aussi il y a de la censure. Moi, par exemple, je ne peux pas lire quelque chose de négatif sur ma divinité, je ferais tout pour défendre mon dieu.

Défendre le prestige de sa divinité explique d'ailleurs la tendance à transformer les noms et les récits locaux en noms et en récits du panthéon puranique ou épique, ce qui donne à la localité ce que Harneit-Sievers (2002 : 8) appelle une "place sur la carte d'un monde élargi". Cette tendance est dans ce cas non pas tant idéologique que liée à des rapports de pouvoir locaux, mais favorise l'acceptation du programme culturel et idéologique de l'ABISY.

Il existe néanmoins une tension entre ce qui est perçu comme "local" et ce qui serait "panindien". D'une part, le local est rattaché à une tradition panindienne par le biais de laquelle on cherche à le délocaliser. D'autre part, comme l'exemple de M. R. Thakur le montre, on essaye de localiser cette tradition panindienne en affirmant qu'elle s'est développée à partir de la localité (Likenbach 2002). Ce jeu de renvois entre local et panindien rappelle ce que Fabre a écrit sur le rapport entre récit national et récits locaux dans l'Europe du XIXe et du début du XXe siècle, où "le local détient une spécificité du moment où il *localise* la grande patrie et son histoire qui en échange lui confère une existence légitime" (Fabre 2001 : 20).

Il s'agit dans les deux cas d'une façon différente de "transcender la localité" (Harneit-Sievers 2002 : 15) par rapport à celle qui a été observée dans plusieurs sociétés africaines, où les auteurs écrivant l'histoire de leur localité essaient de retracer l'origine de celle-ci en recherchant des liens historiques avec des "lieux lointains" – comme le Moyen Orient, l'Égypte ou Israël (*ibidem*). Dans le cas présent, au contraire, le passé prestigieux ne se trouve pas dans un "ailleurs spatial" mais dans un "passé littéraire" (celui des textes anciens de l'Inde), ancré dans une valorisation de l'autochtonie, qu'elle soit à l'échelle de l'ensemble de l'Inde ou du seul Himachal Pradesh.

Bibliographie

ASHLEY, W.

1993 *Recodings : Ritual, Theatre, and Political Display in Kerala State, South India*, these de PhD (New York, University of New York) non publiée.

ASSAYAG, J.

1997 Action rituelle ou réaction politique? L'invention des processions du nationalisme hindou dans les années 1980 en Inde, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4, pp. 853-879.

2001 *L'Inde. Désir de nation* (Paris, Edition Odile Jacob).

BENSA, A., et FABRE, D. (sous la dir. de.)

2001 *Une histoire à soi. Figurations du passé et localités* (Paris, Maison des Sciences de l'Homme).

BERTI, D.

2001 *La parole des dieux. Culte de possession en Himalaya indien* (Paris, CNRS).

2005 "Now It Is all Politics". Discours sur les changements du Dashera de Kullu (Inde du Nord), in G. Colas & G. Tarabout (éd.), *Rites hindous: transferts et transformations* (Paris, EHESS), 305-342 [Collection *Purushartha*, 25].

à paraître Kings, Gods and Political Leaders in Kullu (North India)» in M. Lecomte-Tilouine (éd.), *Bards and Mediums in the Himalayas*.

BHATHANAGAR, S. P.

1996 *Kullu kā itihās evam sankritī* ["Histoire et culture de Kullu"], Delhi, Inidya Printers.

BROSIUS, C.

2005 *Empowering Visions. The Politics of Representation in Hindu Nationalism* (London, Anthem Press).

CHATTERJEE, P.

- 1995 «History and the Nationalization of Hinduism», in V. Dalmia et H. von Stietencron (éd.), *Representing Hinduism. The Construction of Religious traditions and National Identity* (New Delhi, OUP) pp. 231-261.
- .
- DIRKS, B.N.
- 1982 The Past of a Palaiyakarar: The Ethnohistory of a South Indian Little King, *Journal of Asian Studies*, 41 (4), pp. 655-683.
- GAENZSLE, M.
- 2002 Contesting the "Great Traditions": Remakings of the Kiranti Past», in Harneit-Sievers, A. (éd.), *A Place in the World. New local Historiographics from Africa and South Asia*, Leiden, Koninklijke Brill : 331-346.
- GAENZSLE, M. (ed.)
- 2003/2004 Representing Local Histories in the Himalayas», *European Bulletin of Himalayan Research*, 29/30 [Special Double Issue].
- GOSH, S. (sous la dir. de)
- 2002 *Ramayana in the North-East India* (Delhi, B.R. Publishing Corporation).
- GUPTA, V.P.
- 1972 Kulu Dussehra Past and Present, *Kullu Dussehra Souvenirs*, Kulu, AK.Mohapatra.
- HANSEN, T.B.
- 1999 *The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, (Princeton, Princeton University Press).
- HARNEIT-SIEVERS, A. (sous la dir. de)
- 2002 *A Place in the World. New local Historiographics from Africa and South Asia* (Leiden, Koninklijke Brill).
- HUTCHINSON, G., et VOGEL J. PH,
- 1933 *History of the Punjab Hill States* (Lahore, Government Printing Press Kapur).

- 1993a From Deity to Crusader: The Changing Iconography of Ram in G. Pandey (éd.), *Hindus and Others: The Question of Identity in India Today*, Delhi, Viking :74-109.
- KANUNGO, P.
- 2002 *RSS's Tryst with Politics. From Hedgewar to Sudarshan* (New Delhi, Manohar).
- KUSHVAH, R. S.
- 2004 Read History, Make History, *Organiser*, August 15.
- LIKENBACH, A.
- 2002 A Consecrated Land: Local Constructions of History in the Garhwal and Kumaon Himalayas, North India», in A. Harneit-Sievers (éd.), *A Place in the World. New local Historiographics from Africa and South Asia* (Leiden, Koninklijke Brill), pp. 309-330.
- LUTGENDORF, P.
- 1991 *The Life of a Text: Performing the Ramcharitmanas of Tulsidas* (Berkeley, University of California Press).
- PRARTHI, L. C.
- 1971 *Kulut desh ki kahani* ["Histoire du pays de Kullu"] (Kullu, Nil Kamla Prakashan).
- 1970 History and Legend of Kulu», *Kullu Dussehra Souvenirs*.
- 1971 Legends du district de Kullu», *Kullu Dussehra Souvenirs*.
- 1973 Revival of Folk Culture, *Kullu Dussehra Souvenirs*.
- SHABAB, D.
- 1996 *Kullu. Himalayan Abode of the Divine*, New Delhi, Indus Publishing Company.
- SAHMAT [Safdar Hashmi Memorial Trust] (sous la dir. de)
- 2002 (jan.) *The Assault on History* (SAHMAT, New Delhi)..
- 2002 (mar.) *Against Communalisation of Education* (SAHMAT, New Delhi).
- 2002 (déc.) *Saffronised and Substandard. A critique of the new NCERT textbooks* (SAHMAT, New Delhi).

SATHE, S.

1986 *Disha nidesh* ["Guidelines"] (Lucknow, Kaushal Press).

SAVARKAR, V. D.

1989 [1923] *Hindutva. Who is a Hindu* (New Delhi, Bharti Sahitya Sadan).

THAKUR, M.R.

1973 Kulu Dussehra. Then and Now, *Kullu Dussehra Souvenirs*

1976 Subpoena (sic) in the existence of Kulu Gods, *Kullu Dussehra Souvenirs*.

1997 *Myths, Rituals and Beliefs in Himachal Pradesh* (New Delhi, Indus Publishing Company).

2000 *Vedic Arya aur Himachal. Historical and Research Account* [Aryens védiques et Himachal. Histoire et recherches] (New Delhi, H.G. Publication).

THAKUR, S.

1999 Baratiya kal ganana ka bodh [La connaissance du calcul indien du temps] in *Itihas Divas* [Le jour de l'histoire] (Kullu, Akhil Bhartiya Itihas Sankalan Yojana).

2004 *Himachal ki dev sanskriti. Mandir, mele va tyauhar* [La culture des dieux de l'Himachal. Temples, foires et fêtes] (New Delhi, H.G. Publication).

THAKUR, V.C.

2000, Shabdon men abhivyakta kullu ki dev parampara» [La tradition des dieux de Kullu telle qu'elle s'exprime dans les mots] in, *Itihas Divas* [Le jour de l'histoire] (Kullu, Akhil Bhartiya Itihas Sankalan Yojana).

2003 *Somasi* (Shimla, Himachal Kala Sanskriti Bhasa Akademi).

THAPAR, R.

1992 *Interpreting Early India*, Delhi, Oxford University Press.

1999 «Some Appropriations of the Theory of Aryan Race Relating to the Beginnings of Indian History», in Daud Ali (ed.) *Invoking the Past. The uses of history in South Asia*, Delhi, OUP.

2002 *History and beyond*, Delhi, Oxford UP.

VAN DER VEER, P.

- 1995 «The Politics of Devotion to Rama», in D. Lorenzen (ed) *Bhakti Religion in North India : Community, Identity and Political Action*, Albany, State University of New York Press.
- VERNA, S.N.
- 1975 «The cultural heritage of Himachal Pradesh», *Kullu Dussehra Souvenirs*, Kulu, AK.Mohapatra.
- VIDAL, D.
- 1988 *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*, Paris, Editions de l'Orstom.