



**HAL**  
open science

## Au service des serviteurs : L'hospitalité dans le Periyapurāṇam

Uthaya Velupillai

► **To cite this version:**

Uthaya Velupillai. Au service des serviteurs : L'hospitalité dans le Periyapurāṇam. Bulletin d'Études  
Indiennes, 2003, 21 (1), pp.99-130. hal-01457227

**HAL Id: hal-01457227**

**<https://hal.science/hal-01457227v1>**

Submitted on 6 Feb 2017

**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.

BULLETIN D'ÉTUDES INDIENNES

Publié par l'Association Française pour les Études Indiennes  
52, rue du Cardinal Lemoine, F. 75231 Paris CEDEX 05  
(<http://www.math-info.univ-paris5.fr/afei/>)

FONDATEURS

Nalini BALBIR et Georges-Jean PINAULT

Éditeur et responsable de la publication : Nalini BALBIR

Comité de lecture :

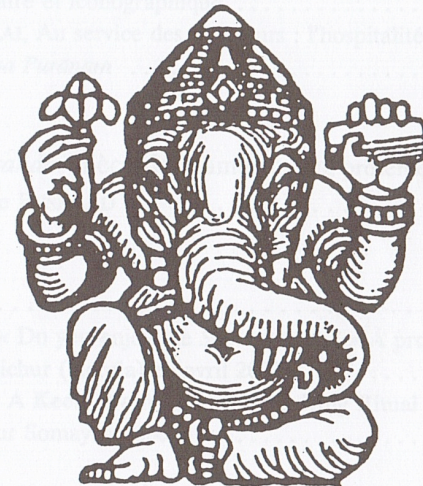
Colette CAILLAT, Paris ; Stephanie W. JAMISON, Harvard ;  
Siegfried LIENHARD, Stockholm ; Marie-Claude PORCHER, Paris ;  
Junko SAKAMOTO-GOTO, Osaka.

N° 21 en deux fascicules  
ISSN 0761-3156  
Dépôt légal : 3ème trimestre 2004.

BULLETIN  
D'ÉTUDES INDIENNES

N° 21.1

2003



Ouvrage publié avec le concours  
de l'Université de Paris-III

ASSOCIATION FRANÇAISE  
POUR LES ÉTUDES INDIENNES

Uthaya VELUPPILAI\*

Au service des serviteurs :  
L'hospitalité dans le *Periya Purāṇam*

En Inde du Sud, au Pays Tamoul, la littérature bhaktique se développe dans la seconde moitié du premier millénaire de l'ère chrétienne. Elle bourgeoine dès les dernières œuvres constituantes de la littérature du *Caṅkam*<sup>1</sup> pour pleinement s'épanouir à partir du VII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>. Elle est principalement représentée par les deux canons, compilés *a posteriori* que sont le *Nālāyirativiyappirapanam* 'Poème divin des quatre mille [strophes]', corpus rassemblant les hymnes des douze 'saints' viṣṇuïtes (*ālvār*) et le *Tirumurai* 'Canon sacré' śivaïte, réparti en douze livres. La *bhakti* s'y exprime en des sentiments intimes où l'émotion et l'amour dévotionnels installent une relation profonde, accessible à tous, entre le dévot (*bhakta*) et le Seigneur suprême (*Bhagavant*). La place

\* Je remercie Jean-Luc Chevillard, Emmanuel Francis, Valérie Gillet et Arlo Griffiths pour les précieux commentaires, conseils et corrections qu'ils ont soumis à la lecture des versions précédentes de cet article. Mes remerciements vont également à Sascha Ebeling, Charlotte Schmid et Eva Wilden qui ont attentivement relu et vérifié mes traductions. Je suis seule responsable des imperfections qui demeurent. Je voudrais aussi témoigner ma reconnaissance à Nalini Balbir, qui m'a invitée à réfléchir sur le thème de l'hospitalité, ainsi qu'à Jean-Luc Chevillard qui m'a généreusement procurée une copie du *Digital Tēvāram* (en cours de publication). Enfin, je souhaiterais exprimer mon ineffable gratitude à T. V. Gopal Aiyar qui, avec patience, disponibilité et enthousiasme, a partagé sa prodigieuse connaissance de la langue tamoule lors de mon séjour de boursière à l'École française d'Extrême-Orient de Pondichéry en 2004.

1. Les premiers textes bhaktiques tamouls appartiennent à la couche tardive de la littérature du *Caṅkam* et sont dédiés à Murugaṅ-Skanda et Māyōṅ-Viṣṇu. Cf. F. Gros (1968), J. Filiozat (1973) ainsi que K. V. Zvelebil (1977).

2. Les dates de l'histoire de la littérature tamoule étant encore des sujets controversés, la prudence conduit à adopter les datations les plus acceptables, dans l'état actuel de la recherche, et suivies par F. Gros dans son introduction à l'édition du *Tēvāram* par T. V. Gopal Aiyar (1984), intitulée « Pour lire le *Tēvāram* », p. xiv, et par K. V. Zvelebil (1995).

occupée par le dévot est primordiale dans ces textes<sup>3</sup>. Le rapport personnel qu'il entretient avec une divinité rendue proche et située dans l'espace<sup>4</sup> lui confère un rôle actif indispensable.

Cette *bhakti* repose sur le service : une dévotion, personnelle et sensible envers un dieu suprême, définie et exprimée par le service. Le dévot (*pattar*, sk. *bhakta*) est généralement désigné par *aṅṅpar*<sup>5</sup> 'celui qui aime [le Seigneur] ou/et qui est aimé [de lui]' ou par *iṅṅiyavar* (PP 4, 11b) 'celui qui [lui] est plaisant'. Mais la plupart des termes signifiant le dévot appartiennent au champ lexical de la servitude : il est *aṅṅiyar* 'celui qui est aux pieds [du Seigneur]'; *tonṅṅar* 'celui qui [le] sert'; *aṅṅimai* (PP 4, 1b), *toḷumpanār* (PP 4, 24c) et *āl* (TTA 53a<sup>6</sup>) 'celui qui est [son] esclave'. Le vocabulaire de la dévotion est donc celui de la servitude. Ce service, dédié à Śiva, s'étend à toute personne qui manifeste une dévotion envers lui. Le dévot qui incarne sur terre l'amour pour Śiva devient, à son tour, objet de dévotion. Dans le *Tēvāram*, Tirunāvukkaracar (Appar), en référence à sa conversion du jainisme au śivaïsme, s'interroge, à chaque strophe de l'hymne IV.101, sur son éventuelle rédemption par le fait d'être au service des dévots : « Y a-t-il [pour moi] ... le mérite d'être le serviteur des serviteurs ? »<sup>7</sup>. Quant à Tiruṅṅācampantar (Campantar), il invite ses auditeurs à révéler les dévots des dévots pour atteindre la Libération : « Honorant les serviteurs des serviteurs, inclinez-vous à

3. L'étude qui suit est principalement basée sur l'analyse de textes śivaïtes : le *Tēvāram*, édité par T. V. Gopal Aiyar et publié par l'Institut français d'Indologie de Pondichéry, le *Tiruttoṅṅar Tiruvantāti* de Nampī Aṅṅṅar Nampī (TTA) et le *Periya Purāṅṅam* de Cēkkiḷār (PP) publiés au Kācittirumaṅṅam de Tiruppaṅṅantāḷ.

4. Le *Tēvāram*, qui forme les sept premiers livres du *Tirumuṅṅai*, rassemble les hymnes de trois poètes (Tiruṅṅācampantar, Tirunāvukkaracar et Tirucuntaramūrtti) et se présente comme un témoignage littéraire d'un système de pèlerinage śivaïte tamoul. Il regroupe 798 poèmes célébrant 276 temples. Malgré quelques exceptions (48 chants sont à caractère général, *potu*), chaque hymne, louant exclusivement Śiva, ancre sa présence divine en un site réel. Il y est désigné en association avec un lieu-temple : toutes les strophes de l'hymne I.1, à l'exception de l'envoi, s'achèvent sur *piramāpuram mēviya pemmāṅṅ — ivaṅṅ aṅṅrē !* « Le Seigneur qui réside [avec plaisir] à Piramapuram (Cikāḷi), n'est-ce pas Lui ! ».

5. *aṅṅpu* est le terme générique pour signifier l'amour. Dans un contexte bhaktique cet amour devient dévotion. Cf. M. Dhavamony (1971) qui analyse finement les différents emplois de ce terme dans son premier chapitre.

6. Ici deux termes qui signifient 'serviteur' sont employés pour désigner un serviteur-domestique (*aṅṅiyāṅṅ*) et un serviteur-dévot (*āl*) : *punṅṅiyark kāṅṅpaṅṅṅ taṅṅaṅṅiyāṅṅ* « le serviteur (domestique) de celui devenu serviteur (dévot) du Vertueux ». Le mot *aṅṅiyāṅṅ*, qui nomme le dévot en contexte bhaktique, s'applique aussi aux individus assujettis comme l'atteste l'épigraphie. Par exemple, une inscription Pallava de la première moitié du VII<sup>e</sup> siècle, à Vallam, témoigne de l'usage de ce mot pour signifier un subordonné (SII, II, parts III-V, p. 86, n. 72, l. 3, 1891, réimpr. 1992).

7. ... *uṅṅkolō ... tonṅṅarkkut tonṅṅar āṅṅ punṅṅiyamē ?*

[leurs] pieds ! La voie pure deviendra accessible »<sup>8</sup>. Et, enfin, Cuntarar exprime son dévouement absolu pour Śiva ainsi que son inclination pour ses serviteurs :

« Je ne suis pas serviteur dans une [vie] mais dans les sept ;  
Je suis aussi devenu le serviteur des serviteurs. »<sup>9</sup>

Cette conception n'est pas propre au śivaïsme. La littérature bhaktique viṅṅuite évoque le service voué à sept générations de dévots dans le *Tiruvāymoḷi* de Nammāḷvār, IX<sup>e</sup> siècle, III.7, 10 :

« De notre seigneur à la forme d'un enfant sans pareil,  
Qui avala le monde mesuré avec [ses] pieds,  
Et qui prend place sur une feuille de banian,  
Nous sommes les serviteurs des serviteurs  
Des serviteurs des serviteurs  
Des serviteurs des serviteurs  
Des serviteurs et de leurs serviteurs. »<sup>10</sup>

Ainsi, le rôle du fidèle serviteur endossé par le dévot procure à ce dernier une place privilégiée et indispensable dans son rapport personnel avec la divinité qui est exprimé dans la littérature bhaktique. Le concept de service aux dévots qui se dévoile ponctuellement dans les hymnes d'Appar et de Campantar fut cristallisé par Cuntarar dans une liste de soixante-trois dévots qui furent, quelques siècles plus tard, sanctifiés et immortalisés dans une hagiographie, le *Periya Purāṅṅam*. Une présentation générale de ces listes et des services effectués par les dévots permettra de se concentrer sur un service particulier, l'hospitalité, qui sera analysé et illustré par la traduction de l'un des soixante-trois *purāṅṅam* hagiographiques.

Cuntarar présenta, pour la première fois au IX<sup>e</sup> siècle, une liste nominative de soixante-trois dévots śivaïtes exemplaires, les *nāyaṅṅmār* (littéralement 'les maîtres' ; *nāyaṅṅār* au singulier), dont il fait partie. Son *Tiruttoṅṅattokai* 'recueil des saints serviteurs' (VII-39) est un hymne en onze quatrains, qui évoque ces soixante-trois *nāyaṅṅmār* ainsi que neuf groupes de dévots<sup>11</sup>. Les références légendaires sont très peu présentes, les

8. *tonṅṅar tonṅṅarait toḷutu aṅṅ panimīṅṅkaḷ ! tū neṅṅ eḷitu āṅṅē* (II.104, 10d).

9. *orunaiyē allēṅ, eḷumaiyum aṅṅiyēṅ ;  
aṅṅiyavarkku aṅṅiyāṅṅum āṅṅēṅ* (VII.14, 11a).

10. *aṅṅiyāṅṅta vaiyamuṅṅ tāḷilai yaṅṅṅa vacaṅṅceyyum  
paṅṅiyātu milkaḷa viṅṅpaṅṅi yentaipi rāṅṅraṅṅakku  
aṅṅiyār aṅṅiyār tamaṅṅi yāraṅṅi yār tamak  
kaṅṅiyār aṅṅiyāṅṅam aṅṅiyāraṅṅi yōṅṅkaḷē* (st. 2379 selon l'édition du Tiruvēṅṅkaṅṅattāṅṅ Tirumaṅṅṅam).

11. Pour deux traductions complètes de cet hymne en anglais, cf. I. Peterson (1989), p. 331-336, et D. D. Shulman (1990), p. 239-248.

descriptions des dévots sont brèves et se limitent pour la plupart à l'énoncé de leur nom, titre et lieu d'origine. Certains dévots bénéficient d'une esquisse légendaire ou d'un détail iconographique<sup>12</sup>. Certains ont été loués de façon très allusive, antérieurement, dans les hymnes d'Appar et de Campantar<sup>13</sup>. Cette liste fut reprise au XI<sup>e</sup> siècle par Nampi Aṅṅār Nampi qui est le compilateur du *Tēvāram* selon l'ordonnancement musical, *paṇṇimūrai*<sup>14</sup>, et dont les œuvres sont regroupées dans le *Tirumūrai XI*. Son *Tiruttoṅṅar Tiruvantāti*<sup>15</sup> est un poème qui reprend, dans le même ordre et en quatre-vingt-neuf quatrains, les dévots présentés par Cuntarar en leur octroyant, en un court épisode, leurs traits légendaires caractéristiques. Enfin, cette liste fut définitivement figée, au XII<sup>e</sup> siècle, par Cēkkiḷār qui est responsable de l'état présent du canon. Son œuvre qui clôt le *Tirumūrai* est le *Tiruttoṅṅar Purāṇam*, fréquemment appelé *Periya Purāṇam*, œuvre hagiographique pleinement développée et détaillée, de près de quatre mille trois cents quatrains, qui fixe dès lors la vie des soixante-trois dévots śivaïtes. Ces *nāyaṇmār* bénéficient d'une notoriété certaine et sont grandement représentés dans les temples

12. Iyaṅpakai, VII.39, 1b, est celui qui ne dit pas 'je n'ai rien [à donner]'; Eṇṇipattan, 2a, porte une lance; Tāyaṅ, 2c, tient une faux; Tirunālaippōvāṅ, 3b, est celui-qui-ira-demain; Caṅṇi, 3cd, est un jeune dévot qui coupe la jambe de son père qui voulait détruire l'image divine; Taṅṇi, 5c, a une bonne vue; Cākkīyaṅ, 6a, jette des pierres aux pieds de Śiva; Kūṅṅaṅ, 6d, est un seigneur pourvu d'une lance; Pukaḷcōḷaṅ, 7a, est décédé à Karuvūr; Kalikkampāṅ, 7c, tient un arc qui coupe une main; Catti, 7c, est un chef aux anneaux de cheville; Kaṅampullānampi, 8a, garde les pieds de Śiva; Neṭṭumāraṅ, 8b, a conquis Nelvēli; Muṅaiyaṭuvāṅ, 8d, et Kōṭṭuli, 9d, portent une lance; Pūcal, 11a, est versé dans les *Veda*. Trois *nāyaṇmār* sont reconnus pour leur générosité : Māṅakkaṅcāraṅ, 2c, Ciṅṅappuli, 6b, et Kaḷarīṅṅarivāṅ, 6c; cinq pour leur dévotion envers Śiva : Tirunāvukkaraiyaṅ, 4a, Campantaṅ, 5ab, Naraciṅkamūṅaiyaṅ, 7b, Pukaḷtṭuṅai, 9c, et Caṅaiyaṅ, 11c; quatre pour leurs conquêtes ou souveraineté : Meypporuḷ, 1c, Mūrṭti, 3a, Kaḷarciṅkaṅ, 9a, et Ceṅkaṅār, 11b; cinq pour leur gloire : Kaṅṅappaṅ, 2b, Kulaccīrai, 4b, Appūti, 4c, Naminanti, 4d, et Iṅṅaḷkai, 9b; et enfin, deux dévots (du même nom ou du même lieu) sont désignés par leur caste : le potier *kuyavaṅār*, 1a, et le musicien *pāṅṅaṅār* (littéralement 'celui de la mélodie'), 11b.

13. Par exemple, Campantar fait référence à quelques-uns de ces dévots lorsqu'il célèbre les temples des lieux d'origine de ces derniers. Ainsi, l'hymne III.63 célèbre Śiva à Tiruceṅkaṅṅāṅṅaṅṅuṅi évoque à chaque strophe Ciṅṅtoṅṅar qui est un *nāṅṅ* de cette localité.

14. L'organisation actuelle du *Tēvāram* suit deux classifications établies par la tradition. La première est le classement des poèmes selon la mélodie (*paṇṇimūrai*) figé par Nampi Aṅṅār Nampi. Le second mode de classement établi selon les sites (*talāmūrai*), suit un ordre géographique, à l'intérieur duquel les hymnes sont présentés selon la mélodie. Cet ordonnancement, plus tardif, aurait été l'œuvre d'Umāpati Civācāriyaṅ, au XIV<sup>e</sup> siècle. Cf. l'introduction de F. Gros (1984), p. xxxiii.

15. Ce poème, précédé d'une invocation à Vināyakaṅ et de l'annonce de la présentation des soixante-trois dévots, adopte la forme de l'*antāti* (reprise en début de chaque strophe du dernier mot ou de la dernière syllabe de la strophe précédente). À l'exception d'Ārūraṅ (Cuntarar) [st. 8, 16, 23, 32, 40, 48, 57, 63, 69, 77 et 86], de (Tiru)Nāvukkaraiyaṅ [st. 24-25], de Nāṅacampantaṅ [st. 33-34], de Cēraṅ (Cēramāṅ Perumā) [st. 44-45] et de (Kōc)Ceṅkaṅṅaṅ [st. 81-82], tous les autres dévots et groupes de dévots sont loués en une strophe chacun. Les trois derniers quatrains récapitulent le nombre des groupes de dévots (9), des dévots (63), des strophes vouées à Cuntarar (11) et annoncent les mérites que la récitation de ce poème rend accessibles.

śivaïtes<sup>16</sup>. Les témoignages épigraphiques attestent du développement d'un culte de leurs images parallèlement, ou quelque peu postérieurement, à l'intronisation des hymnes du *Tēvāram* dans le rituel quotidien<sup>17</sup>.

Dans ces trois œuvres<sup>18</sup>, malgré les ajouts et les transformations mythologiques, l'ordre d'apparition des dévots présentés par Cuntarar reste identique. La dévotion envers ces *nāyaṇmār* y est soulignée. Cuntarar se présente lui-même comme leur serviteur (*aṅṅiyeṅ*, 'je suis le serviteur') ou comme le serviteur de leurs serviteurs (*aṅṅiṅṅarṅṅam aṅṅiyeṅ*). De plus, à la strophe 10, il énumère les neuf groupes de dévots par rapport auxquels il se présente aussi comme serviteur. Le premier groupe de cette strophe rassemble les *pattarāy paṅṅivārkaḷ*, littéralement 'ceux qui s'inclinent [une fois] devenus dévots'. Mais cette traduction n'est pas celle de la tradition qui, depuis Cēkkiḷār, insère dans ce groupe 'ceux qui s'inclinent devant les dévots' (PP 58). Cette interprétation traditionnelle, parfaitement établie, permet de classer dans cette catégorie de dévots tous ceux qui servent et honorent les autres dévots sur le même plan que Śiva.

Chaque légende des *nāyaṇmār* souligne l'amour et le dévouement envers Śiva qui s'expriment et se matérialisent par des services divers. En premier lieu, les services rendus à Śiva et au temple sont pour la plupart des offrandes, faites par les dévots, qui sont de deux types : les 'classiques' et les 'particulières'<sup>19</sup>. Les offrandes 'classiques' sont celles de fleurs (Eṇṇipattan, TTA 9 et PP 8), d'encens (Kalayaṅ, TTA 12 et PP 11), de nourriture (Tayaṅ, TTA 14 et PP 13), de musique (Āṅṅayaṅ, TTA 15 et PP 14; Tirunilakaṅṅattappāṅṅaṅār, TTA 83 et PP 69), de santal (Mūrṭti, TTA 17 et PP 15), de guirlandes (Murukaṅ, TTA 18 et PP 16), de lait (Caṅṅi, TTA 22 et PP 20), d'huile (Naminanti, TTA 31 et PP 27; Kaliyaṅ, TTA 54 et PP 45; Kaṅṅampulla, TTA 58 et PP

16. Une frise de panneaux narratifs immortalise les légendes des *nāyaṇmār* sur les murs extérieurs des temples principaux de Mēlakaṅṅampūr et de Tārācūram. Cf. J. R. Marr (1979) et F. L'Hernault (1987), p. 96-107. De plus, les galeries des temples śivaïtes abritent parfois une série de 63 images des dévots. Par exemple, à Cīkālī, temple śivaïte du delta de la Kāvēri grandement célébré par le *Tēvāram*, la galerie sud des murs intérieurs du temple principal de Śiva renferme une série des *nāyaṇmār* dont l'identification s'effectue principalement par des inscriptions modernes.

17. Cf. F. Gros (1984), p. viii-ix. À Cīkālī, une inscription (ARE, 1918, n. 383) de la fin du XI<sup>e</sup> siècle, sur le mur nord du *maṅṅāpa* de la chapelle de Campantar, mentionnant des dons de terre à cette chapelle, et une autre inscription (SII, XII, p. 157, n. 252, 1943, réimpr. 1986), évoquant des dons de terre pour la récitation des hymnes du *Tirumūrai* dans cette chapelle, témoignent de l'existence d'un culte parfaitement établi de ce *nāyaṅār*.

18. Pour une présentation détaillée des soixante-trois dévots et de leurs références dans les trois poèmes tamouls mentionnés plus haut, voir D. Rangaswamy (1990), en particulier, la première partie du volume IV intitulée 'A Comparative Study of the Śaivite Saints, The *Tiruttoṅṅattokai*', p. 945-1060.

19. Cette caractérisation approximative différencie les offrandes 'classiques' — présentées dans les textes rituels et observables, actuellement, dans la vie quotidienne des temples śivaïtes — des offrandes 'particulières' qui sortent de ce cadre normatif.

48) et de récolte (Kōṭṭipuli, *TTA* 68 et *PP* 57). Les offrandes ‘particulières’ sont celles de viande (Kaṇṇappan, *TTA* 11 et *PP* 10), de pierres (Cākkiyan, *TTA* 41 et *PP* 34) et de poisson (Atipattan, *TTA* 52 et *PP* 43). Ensuite, certaines offrandes et services sont rendus aux dévots śivaïtes : lessive (Tirukuripputtonṭar, *TTA* 21 et *PP* 19), dons divers (Ciṛappuli, *TTA* 42 et *PP* 35 ; Naraciṅkamunaiyaraiyan, *TTA* 51 et *PP* 42 ; Muṇaiyaṭuvān, *TTA* 62 et *PP* 52), dons de vêtements (Nēcaṅ, *TTA* 80 et *PP* 67) et hospitalité (Iyaṛpakai, *TTA* 3 et *PP* 3 ; Iṭaiyāṅkuṭi Māraṅ, *TTA* 4 et *PP* 4 ; Meypporul, *TTA* 5 et *PP* 5 ; Māṇakkaṅcāraṅ, *TTA* 13 et *PP* 12 ; Appūti, *TTA* 29 et *PP* 25 ; Ciṛuttonṭar, *TTA* 43 et *PP* 36 ; Kalikkampan, *TTA* 53 et *PP* 44). Ce dernier service prend un aspect particulier dans les légendes des *nāyaṅmār*.

Fondée sur les trois textes présentant ces légendes, l'étude qui suit tâchera d'éclaircir brièvement les traits spécifiques du service hospitalier offert par les *nāyaṅmār* aux dévots śivaïtes.

Dans le *Periya Purāṇam*, sept *nāyaṅmār* se distinguent par leur remarquable hospitalité. Chacune de leur légende, présentée successivement avec les références textuelles, illustrera les différents dons octroyés par ces dévots qui acceptent de tout sacrifier pour recevoir parfaitement leur hôte.

**Iyaṛpakai** (‘contre la nature’) est un dévot fort généreux, ainsi est-il présenté par Cuntarar : *illaiyē enṇāta iyaṛpakaikkum aṭiyēn ...* (VII.39,1b) « je suis aussi le serviteur d'Iyaṛpakai qui ne dit pas ‘je n'ai rien [à donner]’ ». Ce riche marchand de Kāviriṅpūmpaṭṭiṅam offre sa femme à Śiva déguisé en un ascète et venu chez lui. Voici le récit de Nampi Āṇṭār Nampi (*TTA* 3)<sup>20</sup> :

« Satisfaisant toutes les volontés des ascètes,  
Dès que Śiva devenu un ascète mensonger eut dit :  
‘Donne[-moi] ton amante’,  
Celui qui octroya celle aux yeux peints de khôl  
Est bien Iyaṛpakai de Kāviriṅpūmpaṭṭiṅam  
Gagnée par une grande renommée (qui lui est) assortie. »

Le *Periya Purāṇam* (*PP* 3), narrant ce récit en trente-six strophes, décrit l'extrême dévouement du *nāyaṅār* qui accepte la demande de l'ascète qui veut être escorté en dehors de la ville pour ne pas être l'objet des attaques de la famille et des habitants (st. 10). Iyaṛpakai exécute ce désir et anéantit toutes les personnes venues à son encounter qui contestaient ce don (st. 21). À l'entrée de la forêt, alors que la cité est semblable à un

20. *ceytavar vēṅṭiya ṭiyāṭum koṭṭuppac civaṅtavanāyik  
kaitavam pēcinīṅ kātali yaittaru keṅṅalumē  
maitikal kaṇṇiyai intavarai vāyṅta perumpukaṭṭavan  
teyṭiya kāvirip pūmpaṭ ṭiṅṅatuṭ iyaṛpakaiyē.*

champ de bataille survolé par des vautours, le sage disparaît pour laisser place à Śiva qui accorde sa grâce au couple et à l'ensemble des habitants qui ont péri dans le combat, et qui les accueille dans son monde.

**Māraṅ d'Iṭaiyāṅkuṭi** (Māraṅ est un titre *pāṅṭiya*) ne bénéficie d'aucune description particulière dans l'hymne de Cuntarar : ... *iṭaiyāṅkuṭimāraṅ aṭiyārkkum aṭiyēn* (VII.39, 1b), « je suis aussi le serviteur des serveurs de Māraṅ d'Iṭaiyāṅkuṭi ». Mais, Nampi Āṇṭār Nampi le loue ainsi (*TTA* 4)<sup>21</sup> :

« Pour le grand ascète venu au moment inopportun,  
Il ramassa les pousses, germées en un repas plaisant,  
Qui se trouvaient dans les rizières,  
Et les fit rissoler avec un chevron de la maison ;  
Celui qui prépara un excellent mets savoureux  
Avec ces germes en pleine croissance  
Est notre *kaṛpakam*<sup>22</sup>, Māraṅ, possesseur d'Iṭaiyāṅkuṭi  
Où les *kayal*<sup>23</sup> résident dans les eaux fertiles. »

Dans le *Periya Purāṇam* (*PP* 4), dont la traduction figure dans cette étude, Māraṅ est présenté tel un fervent et généreux dévot śivaïte qui, malgré sa misère, continue pieusement à recevoir et à honorer ses hôtes. Un soir de pluie de mousson, il reçoit un ascète affamé qu'il décide de nourrir avec les graines qu'il avait semées le matin même. Aidé de sa femme, il lui offre un repas succulent. Śiva apparaît alors pour accorder sa grâce au couple.

**Meypporul** (‘le véritable’) est d'une vaillance extraordinaire selon Cuntarar : *vellumā mika valla meypporulukku aṭiyēn ...* (VII.39, 1c), « je suis le serviteur de Meypporul plus vaillant qu'un tigre ». Nampi Āṇṭār Nampi (*TTA* 5)<sup>24</sup> en fait un roi et le chante ainsi :

21. *iyalāviṭaiṅ ceṅṅa mātavarai kiṅṅamu tāvitaitta  
vayalār muṭṭavittu vāri maṅai-alak kālvāṭuttu  
ceyalār payirvīṭu ṭiṅṅaṅ ākkum-avan ceṭṭunīrk  
kayalār iṭaiyāṅ kuṭiyuṭai māraṅ-em kaṛpakamē.*

22. *kaṛpakam*, sk. *kaṭpaka*, est un arbre céleste qui réalise tous les vœux.

23. *kayal* désigne un poisson d'eau douce qui serait une carpe, *Cyprinus fimbriatus*, d'après le *Tamil Lexicon* (TL).

24. *kaṛṅṅaṅ meytṭavaṅ pōl-onu poytṭavaṅ kāyicīṅṅattāl  
ceṅṅavaṅ taṅṅai avāṅaiṅ ceṅṅappuka lumtīruvāy  
maṅṅavaṅ taṅṅai namarē eṅṅaccolli vāṅ-ulakam  
peṅṅavaṅ cēṭiṅṅaṅ meypṅoruṅ lām-eṅṅu pēcivarē.*

« Un ascète escroc [venu] tel un véritable ascète bien savant,  
Par une colère brûlante, tua ;  
Quand [on] entra pour l'arrêter, de sa parole royale<sup>25</sup>,  
Disant : « O Tattan, l'autre est des nôtres<sup>26</sup>,  
Celui qui atteint le monde céleste est Meypporuḷ,  
Seigneur de Cēti, ainsi disent-ils. »

Dans le *Periya Purāṇam* (PP 5), qui narre sa légende en vingt-quatre strophes, il est seigneur du Pays Cēti, toujours victorieux et grand dévot śivaïte. Son ennemi voisin décide de ruser pour l'anéantir. Pour entrer dans ses appartements, il revêt la forme d'un ascète śivaïte qui possède un texte sacré āgamique (st. 12). Alors que Meypporuḷ le recevait avec révérence le traître le poignarde dans le dos. Malgré cette attaque, le roi agonisant interdit à son garde, nommé Tattan, de nuire à ce faux-dévot qui, malgré tout, a l'apparence d'un śivaïte (st. 16), et lui ordonne d'escorter son assassin en dehors de la cité. Śiva descend sur terre et invite Meypporuḷ dans son monde.

**Mānakkāncāraṇ** ('celui de Kañcai l'honorable') excelle par sa magnanimité chez Cuntarar : *malai malinta tōḷ vaḷḷal mānakkāncāraṇ ...* (VII.39, 2c) « **Mānakkāncāraṇ** le généreux aux épaules déployées telle une montagne ». Quant à Nampi Āṅṅār Nampi (TTA 13)<sup>27</sup>, il développe sa légende qui sera reprise par la suite dans le *Periya Purāṇam* (PP 12) :

« “Les cheveux parfumés de [ta] fille aimée,  
Jeune femme à la poitrine [en forme] de coupelle,

25. *tiruvāy*, littéralement 'bouche sacrée' est un terme technique qui signifie 'ordre royal' dans les inscriptions. Par exemple, une inscription du temple de Kapadiśvara à Tiruvalāncuḷi (SII, VIII, p. 112, n. 217, l. 7, 1937, réimpr. 1986), datant de la 17<sup>ème</sup> année de règne de Rājārāja I (985-1014), soit de 1002, signale un don complémentaire au don de terre effectué la 38<sup>ème</sup> année de règne de Parāntaka I (907-955). Le terme *tiruvāy* permet d'attester que la donation a été octroyée sur l'ordre royal de Rājārāja I. L'emploi de ce terme dans ce contexte précis renforce le statut royal de Meypporuḷ dont les paroles ne peuvent être transgressées.

26. Cette même phrase se retrouve au temple de Rājārājeśvara à Tanjore dans une inscription qui date de la troisième année de règne de Rājendra I (1012-1044), soit de 1015, et qui mentionne l'installation de l'image d'un seigneur : « ... un [seigneur] possesseur de Milāṭu qui a dit : “Tattan, regarde, il est des nôtres” ... » (... *tattā namarē kāṇ eṇṇa milāṭuṭaiyār onuvar*). Ce souverain de Milāṭu, localisé et assimilé aujourd'hui au Malaināṭu (South Arcot), fut identifié à Meypporuḷ (SII, II, parts I-II, p. 166-169, n. 40, l. 28-30, 1891, réimpr. 1991).

27. *kalaca mulaikkanni katar putalvi kamaḷkūḷalai  
nalacey tavattavaṇ pañca vaṭikkivai nalkeṇalum  
alacum eṇakkaru tātaṅṅai kūntal arintaḷittāṅ  
malaicey matirkañcai mānakkāncāraṇ eṇumvaḷḷalē.*

Donne-les [-moi] pour [faire] un *pañcavaṭi*<sup>28</sup>».

28. Śiva est décrit à trois reprises, dans le *Tēvāram*, comme 'celui au torse [portant] un *pañcavaṭi*' (*pañcavaṭi mārpīṇānai* VI.90, 5b ; *pañcavaṭi mārpīṇar* VII.53, 6b et *pañca(v)vaṭi mārapaṇ* VII.71, 4a). Le mot *pañcavaṭi* désigne un cordon sacrificiel fait de cheveux d'après le TL et T.V. Gopal Aiyar. Dans une strophe d'Appar (VI.50, 2ab), Śiva, à l'apparence d'un *pāsupata*, est orné d'une corde de cheveux, d'un crâne, d'os et de cendre des bûchers qui portent des cadavres :

*cavam tāṅku mayāṅṅattuc cāmpal eṇpu talai oṭu mayirkkayiru tarittāṅ tannai  
... pācupatavēṭattāṅṅai, ...*

Le terme le plus usuel pour désigner ce cordon, *pañcavaṭi*, sauf erreur, ne se rencontre pas tel quel dans les textes sanskrits. Cependant, dérivant du sanskrit *pañcavaṭa* qui signifie un 'cordon [sacré fait] de cinq [ficelles]' — ou d'un éventuel *pañcavaṭi* qui désignerait '[un cordon] qui consiste en cinq ficelles' — il soulève l'hypothèse d'un emprunt lexical sanskrit dont le sémantisme aurait évolué pour signifier un cordon fait de cheveux dans la littérature bhaktique tamoule.

Dans un vers du *Purāṇam de Mānakkāncāraṇ*, Cēkkiḷār décrit ce cordon particulier porté par Śiva — « et une corde de cheveux de couleur semblable au khôl pour cordon sacré ... » (*maivanta niṭakkēca vaṭappūṇu nūlum ...* PP 12, 23c) — qui a revêtu, ici, l'apparence d'un ascète *mahāvratin*, sage à la grande observance (*māvirata muṇivarai* PP 12, 26a). Le *mahāvratā* est la grande observance expiatoire suivie par Śiva-Bhairava après la décapitation de la cinquième tête de Brahmā. Les religieux qui observent ce *mahāvratā* semblent s'être constitués en une secte śivaïte particulière dont une des caractéristiques aurait été le port de ce cordon fait de cheveux. En effet, en plus du *Periya Purāṇam*, d'autres textes sanskrits témoignent de cette spécificité des *mahāvratin*.

La *Niśvāsātattvasaṅghitā*, *Mukhāgama* 4 : 87-89 (f. 17v), dont l'unique manuscrit daterait de la fin du 1<sup>er</sup> ou du début du 2<sup>e</sup> siècle [cf. T. Goudriaan et S. Gupta (1981), p. 33-36], mentionne un cordon sacré (*vajñopaviṭa*) fait de cheveux (*vāla*) dans la description d'un *lokāṭitavratā*, 'observance qui dépasse le monde' :

*... lokāṭitam ca me ś.ṛṇu ||87||  
ālabdhaḥ pañcabhir guhyair dīkṣitāś caiva so bhramet |  
khaṭvāṅgī ca kapālī ca sa jaṭi muṇḍa-m-eva vā ||88||  
vālayajñopaviṭā ca śiromuṇḍaiś ca maṇḍitaḥ |  
kaupinavāso bhasmāṅgī divyābharāṇabhūṣitaḥ ||89||*

« ... et écoute, de moi, [l'observance] *lokāṭita* (qui dépasse le monde) :  
Imprégné (?) des cinq secrets (*brahma-mantra*) et initié, il doit errer  
[portant] un *khaṭvāṅga* (bâton pourvu d'un crâne au sommet),  
Un [crâne pour] bol, il a des mèches ou il est rasé,  
[portant] un cordon sacré [fait] de cheveux  
Et orné de crânes (*śiromuṇḍaiḥ*),  
Il a pour vêtement un cache-sexe,  
Il a le corps enduit de cendre et porte des ornements divins. »

Ce texte semble décrire un système qui serait celui des *mahāvratin*. En effet, dans un passage antérieur (f. 13r), dont le contenu fut complété par deux apoglyphes du 2<sup>e</sup> siècle, les adeptes du *lokāṭitavratā* sont identifiés à ceux du *mahāvratā*. Le composé *vyālopaṭitin* ('celui au serpent pour cordon sacré') se retrouvant dans d'autres textes, il est possible de considérer *vāla* comme une corruption de *vyāla*. Cependant, cet ornement est plus fréquemment celui d'une divinité que d'un être humain. Aussi, dans ce contexte où il s'agit d'une observance suivie par des hommes, *vāla* peut parfaitement désigner des cheveux.

Ensuite, le *Svacchandatantra* (9, 18, p. 35) décrit le *sādhaka* qui s'est préparé pour le culte tantrique de Koṭārākṣa, une forme de Bhairava, portant ce cordon :

*bhasmoddhūlitadehas tu mudrālaṅkārahūṣitaḥ |  
keśayajñopaviṭā ca divyāsāḥ saṃyatendriyah ||18||*

« Le corps enduit de cendre,  
Il est pourvu des ornements [que sont] les *mudrā*,  
[portant] un cordon sacré [fait] de cheveux,  
Vêtu d'espace (nu), il a les sens maîtrisés. »

À ces mots de celui à la bonne ascèse,  
Celui qui coupa et offrit la chevelure  
De celle qui ne pensa pas [cela] nuira',  
Est le généreux appelé Mānakkāncāraṇ  
De Kañcai aux fortifications montagneuses. »

Mānakkāncāraṇ reçoit chez lui un ascète *mahāvratin* le jour du mariage de sa fille unique et chérie qu'il a obtenue après maintes pénitences. Dix des trente-sept strophes de ce *purāṇam*, consacrées à la fille, narrent les différents épisodes, de sa naissance à la veille de son mariage, et décrivent sa beauté. L'ascète reçoit les rites de bienvenue et les révérences du père et de la fille, remarque la merveilleuse tresse de la future mariée et demande à Mānakkāncāraṇ de la lui offrir. Le père, sans la moindre hésitation, accepte, la coupe et la donne à l'ascète pour qu'il en fasse un cordon. L'ascète disparaît et Śiva se manifeste pour accorder sa grâce.

Appūti ('ce grand renommé') n'a pas de trait spécifique dans le poème de Cuntarar : *oru nampī appūti aṭiyārkkum aṭiyēn* ... (VII.39, 4c) « je suis aussi le serviteur des serviteurs d'Appūti l'éminent unique ». Nampi Āṇṭār Nampi (TTA 29)<sup>29</sup> précise que, fervent dévot d'Appar, il a appelé tous ses biens suivant le nom du poète :

« Considérant le refuge en Tirunāvukkaracu telle la fortune,

Kṣemarāja, au XI<sup>e</sup> siècle, explique dans son commentaire qu'il s'agit d'une injonction invitant à observer le *mahāvrata* : *bhasmoddhūlitatvādinā sādhaḥkasyamantrārādhānavasare mahāvrativam uktam* ..., « les précisions telles que *bhasmoddhūlita* enseignent que le *sādha* doit observer le *mahāvrata* lors de la vénération du *mantra* (de Koṭarākṣa) ».

Enfin, dans son commentaire d'un passage sur les rites de réparation en cas de 'mauvaise mort' de la *Paddhati* d'Aghoraśiva (XII<sup>e</sup> siècle) qui distingue parfaitement la secte des *mahāvratin* de celle des *pāśupata*, Nirmalamāṇi décrit la première ainsi :

*kuṇḍikā kuṇḍalā caiva uragaṃ ca śikhāmaṇiḥ |*  
*keśayajñopavītaṃ ca mudrā ete mahāvratāḥ ||*

La traduction que propose H. Brunner-Lachaux (1977), p. 680-681, « les insignes (*mudrā*) des Mahāvrata sont : la petite cruche (*kuṇḍikā*), les boucles d'oreilles (*kuṇḍala*), le serpent, le bijou de chignon, les cheveux et le cordon sacré » n'est pas convaincante. Le terme qui désigne la chevelure particulière en mèches des ascètes śivaïtes est généralement *jaṭā* et non *keśa*. Le composé *keśayajñopavītaṃ* peut être considéré comme un *tapnuṣa* qui signifierait 'un cordon sacré [fait] de cheveux'.

Ainsi, ce cordon, *pañcavaṭi* dans les textes bhaktiques tamouls, qui semble être une parure des renonçants ascétiques śivaïtes terribles — liés au bois crématore, porteurs de crânes, couverts d'os et frictionnés de cendre — d'après le témoignage du *Tēvāram*, devient très clairement une spécificité des *mahāvratin* d'après la *Niśvāsattavasāṃhitā*, Kṣemarāja, Nirmalamāṇi et Cēkkilār (passage transcrit de la *Niśvāsattavasāṃhitā* et informations relatives aux textes sanskrits généralement communiqués par Dominic Goodall).

29. *taṇamā vatutiru nāvuk karaciṅ cararameṇṇā*  
*maṇamār puṇarapantar vāṭṭivai tūncavaṇ varṭamiṭṭkē*  
*iṇamāi taṇatu peyarīṭap peṇṇavaṇ eṇkaṭṭipirāṇ*  
*aṇamār vaval-tiṅkaṭ ūriṇil vēṭiyaṇ appūtiyē.*

Il installa, [le] priant, un point d'eau qui comble le cœur ;  
De sa belle [langue] tamoule (de Tirunāvukkaracu),  
Également, il nomma ses propres [biens<sup>30</sup>],  
[Il est] notre seigneur, Appūti le [brahmane] védique  
De Tinkaḷūr aux rizières pleines d'*annam*<sup>31</sup>. »

Le *Periya Purāṇam* (PP 25) narre cette légende en quarante-cinq strophes et ajoute qu'un jour, préparant le repas pour Appar, Appūti envoie son fils aîné chercher une feuille de bananier pour servir le poète (st. 23). Mais, mordu par un serpent l'enfant meurt (st. 27). Les parents, dans le désir de recevoir parfaitement leur hôte et de ne pas interrompre leur offrande, décident de cacher ce malheur. Appar s'en aperçoit et chante un hymne pour ressusciter l'enfant (st. 35). Śiva, comblé, descend et accorde sa faveur à tous.

Ciṭṭoṇṭar ('le petit serviteur') est un dévot qui apparaît à plusieurs reprises dans les hymnes de Campantar (III.63 ; I.61, 10 ; I.103, 6 ; etc.) où il est présenté tel un enthousiaste dévot de la localité de Ceṅkāṭṭaṅkuṭi. C'est ainsi que Cuntarar l'évoque dans son poème : ... *ceṅkāṭṭaṅkuṭi mēya ciṭṭoṇṭarṭku aṭiyēn* (VII.39, 6b) « je suis le serviteur de Ciṭṭoṇṭar qui réside à Ceṅkāṭṭaṅkuṭi ». Aucun élément figurant dans le *Tēvāram* ne permet d'élaborer la légende évoquée par Nampi Āṇṭār Nampi (TTA 43)<sup>32</sup> :

« Pour le Vertueux vêtu de la peau de tigre,  
[Pour faire] un repas plaisant,  
Il coupa le corps de son fils unique zéayant  
Aux anneaux de cheville tintants ;  
Il détruisit la force de Kali<sup>33</sup> ;  
Entendez la gloire qui se répand de Ciṭṭoṇṭar,  
Il est le seigneur des [habitants]  
De la brillante Ceṅkāṭṭaṅkuṭi aux jardins fleurissants. »

30. *taṇatu* est littéralement 'ce qui est à lui' et donc, selon T.V. Gopal Aiyar, 'ses possessions'.

31. *annam* ou *aṇam* (du sanskrit *haṃsa* d'après le TL) renvoie à cet oiseau, prisé par les poètes, qui est identifié à l'oie et qui sert de monture à Brahmā (cf. traduction PP 4, 8b). Selon T.V. Gopal Aiyar une autre interprétation est possible : *annam* désignant la nourriture (en particulier, le riz cuit), les rizières peuvent être emplies du paddy qui devient nourriture.

32. *puliyiṅ ataḷuṭaiṭṭu punṇiyar kiṇṇamu tāṭṭaṭōr*  
*oliyiṅ cataṅkaikkutalaip putalvaṅ uṭal-tuṇṭittuk*  
*kaliyiṅ valiṅkēṭu tōṅkum puḷaḷccirṭu toṅṭaṅkaṅṇir*  
*maliyumu poḷi-ōṅceṅ kāṭṭar kuṭiyavar maṇṇavaṇē.*

33. *kali* désigne la *kaliyuga* ou la divinité présidant à cet âge.



Sous la plume de Cēkkiḷār (PP 36) il est identifié au général Pallava Parañcōti de Ceñkāṭṭaṅkuṭi<sup>34</sup>. Ciṭṭoṅṭar devient alors un ancien guerrier qui mène une vie de parfait dévot śivaïte. Il a pour habitude d'offrir quotidiennement un repas à un śivaïte. Un jour, il reçoit un ascète bhairavique, venu du Nord, qui lui demande de lui servir un enfant, fils unique et chéri, de cinq ans, cuisiné par ses propres parents. Ciṭṭoṅṭar et sa femme, Veñkāṭṭunaṅkai, lui préparent, avec joie, leur fils Cīrāḷatēvar. Ensuite, l'ascète invite Ciṭṭoṅṭar à se joindre à lui pour le repas. Ce dernier veut satisfaire l'hôte et accepte. Enfin, au moment de manger, sur la demande de l'ascète, il appelle son fils qui, par miracle, arrive en courant. L'ascète disparaît sans avoir consommé l'offrande, inquiétant Ciṭṭoṅṭar et son épouse. Mais Śiva apparaît à sa place et accorde sa grâce à toute la famille<sup>35</sup>.

**Kalikkampan** ('le pilier [de la lignée royale *cōla*] des Kali') est connu pour avoir coupé une main. Cuntarar le chante ainsi : *kai taṭinta varicilaiyān kalikkampan* ... (VII.39, 7c) « Kalikkampan, celui à l'arc bandé qui coupa la main ». Nampi Āṅṭār Nampi (TTA 53)<sup>36</sup> précise qu'il s'agit de la main de son épouse :

« Le serviteur (domestique) du serviteur (dévot)

De notre Vertueux qui supprime le faux,

Vint sous une forme śivaïte ; pour laver ses pieds

Son épouse, honteuse devant le monde, ne versa pas d'eau ;

Celui qui coupa sa main est Kalikkampan de Peṅṅākaṭa. »

Dans le *Periya Purāṇam* (PP 44), qui lui accorde dix strophes, il devient un marchand, ardent serviteur des dévots śivaïtes. Il exige une réception parfaite de ses hôtes suivant les rites. Un jour, accompagné de sa femme, pour recevoir un dévot il procède au bain de pieds. Mais son épouse, reconnaissant en cet hôte leur ancien domestique, hésite à lui laver les pieds. Kalikkampan ne pouvant tolérer cet outrage coupe les mains de sa femme et nettoie lui-même les pieds du serviteur (st. 8). Śiva descend lui accorder sa faveur.

Ainsi, l'énumération allusive des *nāyanmār* par Cuntarar ainsi que la narration concise et condensée de Nampi Āṅṭār Nampi constituent l'embryon des récits présentés

34. D. Rangaswamy (1990), p. 1015-1017, situe Ciṭṭoṅṭar au milieu du VII<sup>e</sup> siècle.

35. Une traduction anglaise de ce *purāṇam* a été présentée par G.L. Hart (1979a) mais la dernière strophe annonçant les hauts faits du dévot suivant en est absente.

36. *poṅṅaiḱ kaṭintunam puṅṅiyark kārpaṭṭuḱ tār-aiyān  
cāiṅṅai tīrūvuru vāyvarat tān-avaṅṅai tālkaṭṭuṅṅai  
vāiyat tavarmuṅṅai veḱṅṅinīr vārā viṅṅaraiṅṅai  
kāiyaiṅṅai taṭintavan peṅṅā kaṭattuk kalikkampanē.*

par Cēkkiḷār qui figent pour l'éternité des légendes détaillées et complètes<sup>37</sup>. Le *Periya Purāṇam* s'insère dans un contexte de *bhakti* qui cherche à glorifier et à promouvoir le śivaïsme<sup>38</sup>. La dévotion des serviteurs et leur zèle à satisfaire les autres serviteurs de Śiva sont fortement soulignés. Cette hagiographie sert à illustrer l'amour total et réciproque entre Śiva et son dévot. La démesure et la violence des actes dévotionnels symbolisent l'amour illimité et intense envers Śiva. Aussi, Cēkkiḷār peint une hospitalité qui reste parfaitement codifiée et ritualisée, à l'identique des autres récits de l'Inde<sup>39</sup>, mais qui prend une nuance autre par son contenu : cette hospitalité singulière par son extrémisme et son acceptation totale s'insère dans un contexte bhaktique de Libération.

Tous ces épisodes purāṇiques obéissent à un schéma narratif identique : présentation du *nāyanār* et de son environnement, arrivée imprévue d'un dévot śivaïte, rituel d'accueil, offrande et apparition de Śiva en *deus ex machina* qui dénoue l'intrigue en accordant sa grâce. Une présentation du contexte hospitalier, de la figure de l'invité et des rites permettra d'illustrer le cadre normatif de ce service à caractère cultuel.

L'hôte qui reçoit est un dévot empreint d'un amour profond pour Śiva et, surtout, pour ses serviteurs. Il incarne le modèle du dévot parfait. Il est désigné par des qualificatifs qui soulignent son humilité et son dévouement. Par exemple, Māraṅ est celui qui s'incline et pose sa tête sous les pieds de Śiva pour s'en couronner (*cūṭṭuvār* PP 4, 1a) ; Iyaṅpakai est le pur serviteur (*tūya toṅṅāṅār* PP 3, 7d) et Meyporuḱ satisfait tous les besoins des serviteurs de Śiva : « avec dévotion il sert, connaissant [leurs] pensées, les dévots d'Īśa » (*kāṭalāl icark kaṅṅar kaṅṅar tēval ceyvār* PP 5, 1d). Ensuite, l'arrivée

37. Les mythes donnés par Nampi Āṅṭār Nampi et par Cēkkiḷār ne se trouvant pas dans la première liste de Cuntarar, il est probable que l'évolution des légendes résulte de l'identification de chaque *nāyanār* avec un personnage de récits traditionnels en circulation à l'époque. Il peut aussi parfaitement s'agir, pour certains *nāyanmār*, de pure invention par ces auteurs qui puisent leur imagination dans les autres courants et cherchent à forger un 'concurrent' śivaïte dans un contexte de querelle sectaire. Ainsi, le joueur de flûte Āṅṅāyān serait une réponse śivaïte à Kṛṣṇa. Cf. D. D. Shulman (1993) dont les deux premiers chapitres étudient minutieusement le cas de Ciṭṭoṅṭar (sa légende tamoule et sa version télougoue).

38. Selon Umāpati Civācāriyar, dans son *Cēkkiḷār nāyanār purāṇam*, Cēkkiḷār aurait pris l'initiative d'écrire le *Periya Purāṇam* pour détourner le roi Cōla des lectures et pensées 'hérétiques' qu'il nourrissait en lisant des œuvres jaina, cf. I. Peterson (1994), p. 192. Il se serait ainsi inscrit dans la continuité de la lutte contre le bouddhisme et le jainisme développée par les auteurs du *Tēvāram*. En effet, les trois poètes ne cessent de condamner les ascètes bouddhistes et jaina. Par exemple, Campantar consacre régulièrement son avant dernière strophe à la critique de ces renonçants. Sa hargne peut être le témoignage d'un combat politique et social mené contre ces groupes qui étaient fort influents dans les cours royales. Ces critiques, particulièrement virulentes envers les jaina, auraient été un moyen d'affirmer et de consolider une culture tamoule śivaïte en dénigrant ces courants religieux présentés comme hérétiques (*pāṅṅa*). Cf. I. Peterson (1999).

39. Sur l'hospitalité dans l'Inde classique voir S. Jamison (1996), en particulier le chapitre IV 'The Anxieties of Hospitality' finement illustré, et pour les récits indiens en général voir l'étude claire et précise de N. Balbir (2001).

de l'hôte (reçu) est imprévisible. La figure de l'invité étant souvent celle d'un renonçant en perpétuel déplacement, son arrivée indéterminée et gouvernée par le hasard ne peut être fixée dans le temps. Il est nommé *a-tithi* ('sans date précise')<sup>40</sup>. Sa venue, soudaine et inattendue, accentue la qualité de l'accueil, ainsi mise à l'épreuve. Le dévot reçu par Māraṇ arrive à un moment inopportun (*iyalāviṭai TTA 4a*). Meypporuḷ est réveillé de sa sieste, dans sa chambre, alors qu'il se trouvait avec la reine : « Alors que le roi dormait sur le lit dans la chambre à l'éclat de l'or » (*poṅṅikāl paḷḷik kattīl puravalāṇ tuyla māṭē PP 5, 10c*). Enfin, l'hospitalité est rendue dans la demeure de l'hôte qui reçoit. Chaque *purāṇam* précise l'entrée dans la maison de l'hôte qui est survenu : *vantu ... maṇai pukunta* ('venu ... qui entra dans la maison' *PP 3, 5a*) ; *koṅṅu vantu maṇaiippukuntu* ('conduit, étant entré dans la maison' *PP 4, 4a*) ; *pukku* ('étant entré' *PP 5, 10b*) ; *tirumaṇaiyil* ('dans la maison sacrée' *PP 12, 21b*) ; *maṇaiyil* ('dans la maison' *PP 25, 10d*) ; *vantu pukuntu tirumaṇaiyil* ('venu, entré dans la maison sacrée' *PP 36, 70a*) et *maṇaiyil amutuceya vanta* ('qui vint pour manger dans la maison' *PP 44, 4b*). Ainsi, l'élément perturbateur du schéma narratif de l'hospitalité, dans le *Periya Purāṇam*, est la venue imprévue chez un fervent dévot śivaïte d'un autre dévot qui est présenté tel un personnage saint.

L'invité (*viruntu PP 4, 9d*) — personnage clé qui, par son arrivée, déclenche l'action principale — est un serviteur de Śiva ou en a l'apparence. À l'exception du dévot venu chez Kalikkampaṇ, qui est désigné comme le « serviteur du Seigneur qui est orné d'os et de serpents » (*enṇum aravum aṇintapirāṇ aṭiyār ... PP 44, 6b*), tous les autres hôtes reçus incarnent simplement la figure de l'ascète. Ils sont appelés sages (*muṇivar PP 3, 5d* ; *PP 25, 9a* ; *maṇaimuṇi* 'sage versé dans les textes secrets' *PP 3, 16a* ; *tavamūni* 'sage ascétique' *PP 3, 27a* et *māviratamuṇi* 'sage mahāvratin' *PP 12, 26a*). Ils sont, le plus souvent et spécifiquement, nommés *tavaṇ*, du sanskrit *tapasvin* : ascète grand (*mātavaṇ PP 3, 9d* ; *PP 5, 8a* ; *PP 36, 54a* et *70a* / *peruntavar PP 12, 27c* / *perukūṭavattōr PP 36, 53d*), bon (*naṇṇavar PP 3, 19d* / *naṇṇavattavar PP 4, 8d*), qui instruit (*taṇṇavaṇ PP 5, 14c*), riche en austérité (*tapōṭaṇar*, skt. *tapodhana*, *PP 4, 10c*), versé dans les textes 'secrets' (*maṇaittavaṇ PP 5, 16a*), rare (*aruntavar PP 25, 31a*) et excellent (*niṇṇaittavattar PP 36, 47b*). De plus, cette figure qui occupe la première place dans la hiérarchie des hôtes reçus peut être un véritable religieux (Appar dans le *PP 25*), un imposteur (*PP 5*) ou, le plus souvent, Śiva déguisé. Śiva revêt une apparence ascétique pour descendre sur terre et mettre à l'épreuve l'amour de ses dévots. Il devient ainsi un religieux débauché (*PP 3, 4*), affamé (*PP 4, 10*), un ascète *mahāvratin* (*PP 12, 22-26*) et bhairavique (*PP 36, 43*). Il joue alors un rôle à part entière dans ces *purāṇam*. Par exemple, dans le *Purāṇam de Māraṇ d'Iṇṇaiyāṅkuṭi*, il est l'élément perturbateur qui est à l'origine de la légende :

40. Cf. N. Balbir (2001), p. 378-379, sur les étymologies des termes désignant l'hôte reçu.

désireux d'enseigner au monde la grandeur de la dévotion de ce serviteur (*PP 4, 6d*), il causa sa misère et alla recevoir l'hospitalité chez lui. Ainsi, l'invité est un personnage principal et moteur, revêtu d'une forme śivaïte, qui incarne Śiva et à qui l'hommage rendu se présente tel un véritable culte ritualisé.

L'hospitalité est offerte selon les normes bien définies et présentes dès la littérature védique (cf. note 39). Dans le *Periya Purāṇam*, les différents rites et gestes de bienvenue qui la composent sont décrits avec grande précision. L'accueil de l'invité se fait à l'entrée de la demeure de l'hôte. Ce dernier va à sa rencontre et le reçoit avec un profond respect et des mots plaisants. Ensuite, le *nāyaṇār* procède au bain des pieds et installe le religieux sur un siège. Parfois, ce siège est spécifique (*aruntavar ... vēṇōr tiruntum ācaṇattil ēri ... PP 25, 31ab*, 'l'ascète rare s'assit sur un siège différent et adéquat'). Voici deux strophes du *Purāṇam de Cīruttoṇṇar* qui illustrent parfaitement cette hospitalité ritualisée<sup>41</sup> :

« Lorsqu'il arriva et entra dans la maison,  
L'épouse en personne alla au devant du grand ascète  
Pour l'accueillir et s'inclina à ses pieds ;  
Dans la maison entièrement faite belle,  
Étaient suspendus des festons de perles  
Et des guirlandes de belles fleurs ;  
Pour installer (l'ascète), il montra un siège de fleurs parfumées,  
Prit un pichet d'eau parfumée et le portant,  
Cīruttoṇṇaṇ lava les [pieds aux] anneaux de cheville  
Du Lumineux avec cette eau pure ;  
Il aspergea, répandant sur leur tête,  
L'eau devenue [ainsi] sacrée,  
[En] projeta dans tous les coins  
Pour faire résider le bonheur dans la maison ;  
Et [l']honora en rendant un culte  
Avec des fleurs douces épanouies, du santal,  
[Des offrandes] appropriées de fumigation et de lumière, etc. »

Vient alors l'élément central de la cérémonie hospitalière : l'offrande de nourriture. La consommation, par l'hôte reçu, du repas offert symbolise son acceptation qui est

41. *vantu pukuntu tirumaṇaiyil maṇaiyi yārtām mātavarai  
manta etirceṇ ṇaiṇaṇki muḷutum aḷaku ceytamaṇaic  
canta malarmā laikaḷmuttiṇ tāmam nāṇṇit tavicaṭṭa  
kanta malar-ā caṇaiṇkūṇṇik kamaḷnīrk karakam eṭtēnta  
tūya nīrāl cīruttoṇṇar cōti yārtai kaḷalviḷakki  
āya puṇṇitap puṇṇaitaṇkaḷ talaimēl ārat teḷittinṇam  
mēya illam emmaruṅkum vici viraimēṇ malarcāntam  
ēyūn tūpa tūpaṅkaḷ mutarṇū caṇaiṇey tūraiṇcuvār (PP 36, 70-71).*

indispensable à la complétude et à la réussite d'un rite hospitalier. Le repas présenté est généralement assimilé à l'ambrosie, *amutam* (du sk. *amṛta*). Il est littéralement qualifié d'ambrosie sacrée (*tiruvamutu*<sup>42</sup> PP 4, 22d) ou d'ambrosie plaisante (*iṅṅamutu* TTA 4a / TTA 43a et PP 4, 10b). Ce terme ne s'applique pas uniquement à l'objet mangé mais aussi à l'action même de manger : *amutu cey* (PP 4, 23b et 24b). Et il désigne, métaphoriquement, les éléments d'un festin : *kaṛiyamutu* (PP 4, 22c) est 'l'ambrosie [que sont] les mets', *nīramutu* (PP 36, 14b) 'l'ambrosie [qu'est] l'eau'. Une autre strophe du *Purāṇam* de *Ćiṛuttoṅṅar* décrit minutieusement la composition d'un repas que le *nāyaṅmār* offre, habituellement, aux dévots śivaïtes<sup>43</sup> :

« Riz pur, fruits mûrs, canne à sucre,  
Mets aux six saveurs<sup>44</sup>, beurre clarifié,  
Yaourt couvert [de crème], lait,  
Douceurs plaisantes, nectar d'eau à boire,  
Pour [les] nourrir sans mesure ;  
Les serviteurs, qui festoyèrent venus chez lui,  
Et faisant louer tout le vaste grand monde,  
Se réjouirent de tout cœur. »

Enfin, l'hommage rendu à l'hôte reçu est assimilé à un culte. En effet, le champ sémantique des gestes hospitaliers est celui du culte rendu à une divinité : *arccanai* (sk. *arcanā*) et *pūcai* (sk. *pūjā*). Par exemple, *Iyaṅpakai* accueille son hôte en exécutant devant lui des cultes excellents (... *Ćiṛappin mikka arccanaikaḷ muṅ ceytu* ... PP 3, 5c). *Māraṅ* et son épouse sont des dévots qui ont rendu un culte [hospitalier] à Śiva (... *pūcai ceyta tiruttoṅṅar* ... PP 4, 25d). L'invité, qui a l'apparence d'un dévot śivaïte, représente la forme manifestée de Śiva et doit être honoré selon les usages rituels des temples. Parfois, une courte formule, qui renvoie aux gestes et rites d'hospitalité accomplis, souligne la codification parfaitement établie de ce service : selon la coutume (*paṅpura* PP 4, 9c) et selon la norme (*takavura* PP 4, 11c). Les *nāyaṅmār* accueillent le dévot qui est un symbole śivaïte, l'installent dans leur demeure, l'honorent d'offrandes et le nourrissent<sup>45</sup>.

42. Quand *amutu* renvoie à un composant du repas il désigne le riz, cf. PP 36, 14a.

43. *tīyatiru amutukaṇi kaṅṅal-aṅ cuvaikkarīney*  
*pāyatayir pāl-iṅiya paṅṅiyam-uṅ nīr-amutam*  
*mēyapaṭi yāl-amutu ceyvikka micaintaṭiyār*  
*māyizuṅā lam-pōṅa varum-ivarṅal maṅṅamakīṅṅar* (PP 36, 14).

44. Les six saveurs sont d'après le TL (et traditionnellement) : *kaippu* (saveur amère), *iṅippu* (sucrée), *pūḷippu* (acide), *uvarppu* (salée), *tuvorppu* (astringente) et *kāṛppu* (piquante).

45. Dans un temple, chaque *pūjā* à une divinité, préalablement accueillie et installée dans une image, est composée au minimum de quatre éléments fondamentaux : ondoisement (*abhiṣeka*), ornement (*alaṅkāra*), offrandes de lumière (*dīpārādhanā*) et de nourriture (*naiveḍya*).

Ainsi, l'hospitalité peinte dans le *Periya Purāṇam* est un service cultuel systématique, codifié et semblable, dans sa forme, au cadre normatif hospitalier du monde indien. Cependant, la nature des offrandes, la manière dont les *nāyaṅmār* les octroient et leur fruit singularisent ce service ancré dans un contexte bhaktique de Libération.

Les dons offerts par les *nāyaṅmār* diffèrent foncièrement des offrandes 'classiques', ne relèvent pas de l'ordre matériel et sortent, ce faisant, du cadre habituel de l'hospitalité. *Iyaṅpakai* offre son épouse. L'anormalité de son acte, contraire à la nature comme le suggère son nom, est renforcée par la révolte des proches et de la cité. *Māraṅ*, appauvri et affamé, sacrifie sa dernière ressource alimentaire pour nourrir l'ascète. *Māṅakkaṅcāraṅ* coupe la tresse de sa fille le jour de son mariage et ce faisant, interrompt la cérémonie. En effet, le fait de raser ou de couper les cheveux marque un retrait, souvent définitif, de la vie 'mondaine' et ce, surtout, pour une femme. Ainsi, *Māṅakkaṅcāraṅ* sacrifie non seulement la chevelure de sa fille mais aussi tout ce qu'elle implique c'est-à-dire sa vie faste de femme mariée et de maîtresse de maison<sup>46</sup>. Quant à *Ćiṛuttoṅṅar* il coupe son fils unique, avec l'aide de sa femme, le cuisine et l'offre en repas à l'ascète bhairavique. Chacun de ces dons, difficiles à octroyer pour le commun des mortels, émane de la volonté de l'invité et conduit le *nāyaṅār* à un sacrifice extrême qui le place au-delà des règles de la société sans être aucunement ressenti comme une douloureuse perte.

L'hospitalité dans le *Periya Purāṇam* est pleinement consentie. Aucune obligation ou contrainte n'est exprimée dans ces différents *purāṇam*. Le *nāyaṅār* est entièrement dévoué à son hôte, il considère sa venue comme un grand honneur et cherche à le satisfaire parfaitement. *Iyaṅpakai* est prêt à céder tout ce qui est en sa possession : « s'il y a chez moi quoi que ce soit, ceci est la possession du serviteur de mon Seigneur, n'ayez pas de doute, faites la grâce [de demander] » (... *yāṭum oṅṅum-eṅ pakkal-uṅ ṭākil* ; *aṅṅa tempirāṅ aṭiyavar uṭaimai* ; *aṅyam illai* ; *nīr aruḷceyum* ... PP 3, 7). De même, *Ćiṛuttoṅṅar* précise, à plusieurs reprises, qu'il fera l'impossible pour satisfaire l'ascète bhairavique : « même ce qui est impossible deviendra accessible, il n'y a pas de difficulté » (*oṅṅā taṅṅavum uḷavākum* ; *arumai illai* ... PP 36, 47d). Il répète ensuite avec insistance que « rien n'est difficile » (*yāṭum ariya tillai* ... PP 36, 51a). De plus, toutes les actions accomplies pour le dévot qui reçoit sont toujours décrites comme étant faites dans une joie totale. *Ćiṛuttoṅṅar* et son épouse se réjouissent en préparant leur enfant unique pour le repas de l'ascète : « Leurs deux cœurs grandement réjouis, ils exécutèrent la tâche rare » (... *iruvar maṅṅamum pēruvakai eyti ariya*<sup>47</sup> *viṅaiceyṅar* PP 36, 64). Enfin,

46. Cf. P. Olivelle (1998), p. 20-23.

47. *ariya* signifie aussi 'difficile'. Mais, le choix présent du terme 'rare' suit la lecture traditionnelle que font T. N. Ramachandran (1995) et T. V. Gopal Aiyar.

L'approbation de la famille souligne aussi ce consentement total. Les épouses des *nāyaṅmār*, à l'exception de celle de Kalikkampan, ont un rôle remarquable dans ces légendes. L'épouse d'Iyaṅpakai, l'esprit troublé puis clarifié, considérant son devoir conjugal et par dévouement pour son époux, accepte de suivre le brahmane débauché : 'Je ferai tous les services que tu as dits, y a-t-il pour moi un autre devoir ?' (... *nīr uraitta tonrai nānceyum attanai yallāl urimai vēruḷa tō-ṅak(ku)* PP 3, 9ab). C'est sur l'idée ingénieuse de sa femme que Māraṅ d'Ṇaiyāṅkuṭi parvient à préparer un repas pour l'ascète affamé (PP 4, 13). Le fils d'Appūti, malgré la morsure de serpent et son état agonisant, apporte chez lui une feuille de bananier pour ne pas interrompre le festin préparé pour Appar (PP 25, 26). Ainsi, la grandeur de Śiva et la dévotion envers lui sont renforcées non seulement par la nature des dons des *nāyaṅmār* mais aussi par la participation active de leurs proches. Imprégnés d'une dévotion aveugle et extrême, ils transcendent les lois par leurs offrandes, quittent le monde social pour atteindre, au dénouement, le monde de Śiva.

Les *purāṅam* présentent un dieu ambivalent : impitoyable il devient le rédempteur par excellence. Comme il a été noté précédemment, Śiva revêt souvent la forme de l'ascète pour descendre sur terre et mettre à l'épreuve ses dévots. Cette manifestation du renonçant seul, marginal, et cruel qui exige des dons singuliers renvoie à l'aspect terrible de Śiva alors que son apparition finale et systématique, dans un faisceau lumineux, accompagné de sa parèdre Pārvatī et de sa monture le taureau, le présente sous une forme paisible, bienfaisante et majestueuse qui accorde grâce et libération à ses dévots. De plus, ses prises de formes humaines témoignent de la proximité qu'il entretient avec le dévot dans un contexte bhaktique et renforcent le but didactique de l'hagiographie transmis à travers une hospitalité parfaite, pleinement consentie et présentée comme libératrice. Offrir l'hospitalité à un serviteur de Śiva est un grand mérite. Iyaṅpakai illustre cette idée en accueillant, avec exclamation, le religieux : « 'est-ce par mon grand mérite [acquis] jadis que le sage accorda la grâce [de venir] ici ?' dit-il » (*'muntai emperuntavattinālenkō ? muṇivar iṅkaḷuntaruḷiya' tenṅār* PP 3, 5d). Dans ces *purāṅam*, les mérites acquis dans la vie présente portent leur fruit dans cette même vie parce qu'ils mènent les *nāyaṅmār*, à chaque dénouement, directement au monde de Śiva. Par ailleurs, tous les actes des dévots reçus sont suppléés par le verbe *aruḷ(lu)-tal* ('accorder grâce'), employé comme auxiliaire, qui souligne l'essence divine représentée par ces hôtes et qui renforce la notion de Libération : Cēkkiḷār, dans son *Periya Purāṅam*, illustre parfaitement le vers, présenté antérieurement, chanté par Campantar (II.104, 10d) : « Honorant les serviteurs des serviteurs, inclinez-vous à [leurs] pieds ! La voie pure deviendra accessible ». Être au service du serviteur est une voie salvatrice qui conduit à une libération immédiate et fusionnelle.

Ainsi, l'accueil des dévots śivaïtes dans le *Periya Purāṅam* est un service, à caractère culturel, qui souligne l'amour absolu des *nāyaṅmār* envers Śiva et ses serviteurs. L'hospitalité est parfaitement définie dans un cadre codifié et ritualisé alors que la nature des offrandes dépasse les conventions, abolit les normes et atteint l'extrême : pour l'hôte qui incarne Śiva tout est permis. Elle se présente comme une voie bhaktique, accessible et directe, vers la Libération. Les ascètes, qui réclament des dons singuliers et difficiles à satisfaire, sont des manifestations de Śiva qui, par ses jeux, met à l'épreuve ses fidèles pour mesurer et illustrer l'étendue de leur dévotion. Comblé par le profond dévouement des *nāyaṅmār*, ce dernier apparaît à la fin de chaque *purāṅam* pour restituer l'ordre et accorder sa grâce aux dévots.

Une traduction de la légende de Māraṅ d'Ṇaiyāṅkuṭi, *Ṇaiyāṅkuṭi māra nāyaṅār purāṅam*, qui illustre cette hospitalité, est proposée ici<sup>48</sup>. Ce *purāṅam* s'organise en trois parties : la première (st. 1-8) en *ācīriyaviruttam* de sept *cīr* (unité syllabique) est la situation initiale qui introduit le *nāyaṅār* et place le contexte de la descente de Śiva. La deuxième (st. 9-18) en *kaliviruttam* (quatre *cīr*) est la mise à l'épreuve. Ce mètre court et rapide accentue le dévouement du dévot qui souhaite nourrir avec la plus grande hâte son invité. Enfin, la dernière (st. 19-27) en *ācīriyaviruttam* de six *cīr* présente la préparation de l'offrande et la situation finale (*deus ex machina*).

48. La traduction présentée cherche à rendre le plus fidèlement en français, aux dépens de la poétique, et avec la plus grande transparence, tous les éléments constitutifs de ces strophes. La volonté de rendre, rigoureusement, l'organisation des vers tamouls présentant parfois des tournures fort maladroites, quelques vers traduits ont été ré-ordonnés pour faciliter la compréhension. Le texte tamoul est donné suivant l'édition du Kācittirumaṅam de Tiruppaṅgāṅṭāḷ, selon la métrique, sans la ponctuation et sans le *sandhi* défectif, pour permettre une lecture libre.

## Texte

- 1a/ ampoṇṇ nīṭiya ampa lattiṇil āṭu vār-aṭi cūṭuvār  
 1b/ tampi rāṇ-aṭi maitti ṛattuyar cālpiṇ mēṇmai tarittuḷār  
 1c/ nampu vāymaiyil niṭu cūttira naṅku lañcey tavattiṇāl  
 1d/ impar nālam viḷakki nār-ilai yāṅkuṭippati māraṇār

- 2a/ ēriṇ malku vaḷatti nālvarum ellai illator celvamum  
 2b/ niriṇ malkiya vēṇi yār-aṭi yārti ṛattu niṛaintatōr  
 2c/ ciriṇ malkiya aṇpiṇ mēṇmai tirunta maṇṇiya cintaiyum  
 2d/ pāriṇ malka virumpi marravai perra niṭu payaṅkoḷvār

- 3a/ āram eṇpu puṇainta aiyartam aṇpar eṇpator taṇmaiyaḷ  
 3b/ nēra vantavar yāva rāyiṇum nitta mākiya pattimūṇ  
 3c/ kūra vantetir koṇṭu kaikaḷ kuvittu niṇṇu cevippulat(tu)  
 3d/ iram meṇmatu rappa tampari veyta muṇṇurai ceytapiṇ

- 4a/ koṇṭu vantu maṇaiṇṇu kuntu kulāvu pātam viḷakkiyē  
 4b/ maṇṭu kātaliṇ āta ṇattiṭai vaitta ruccaṇai ceytapiṇ  
 4c/ uṇṭi nālu vitatti lāru cuvaitti ṛattiṇil oppilā  
 4d/ aṇṭar nāyakar toṇṭar iccaiyil amutu ceyya aḷittuḷār

## Traduction

1. Couronné des pieds de Celui qui danse à Ampalam<sup>49</sup> où abonde le bel or,  
 Porteur de la grandeur de la haute noblesse envers les dévots du Seigneur,  
 Grâce aux mérites de l'excellente lignée des Cūttira<sup>50</sup> qui s'élève par son  
 désir de vérité,  
 Māraṇ, de la ville d'Iḷaiyāṅkuṭi, rendit illustre ce monde.
2. Désireux que fleurissent sur terre la richesse illimitée venue de la  
 fertilité foisonnante des rizières,  
 Et, envers les dévots de celui aux mèches gorgées d'eau<sup>51</sup>,  
 La pensée ferme de parfaire la grandeur de la dévotion qui abonde telle  
 une fortune débordante,  
 Il acquit, ensuite, l'éternel mérite qu'elles (la richesse et la pensée) ont  
 obtenu.
3. Par sa nature de dévot du Seigneur orné d'une guirlande d'os,  
 Quand quiconque, venu à lui, s'incline dans une dévotion florissante,  
 toujours,  
 Gardant les mains jointes, il va à sa rencontre ;  
 Après l'avoir accueilli pieusement avec des mots plaisants, doux et  
 aimables [prononcés] à l'oreille,
4. Il [le] conduit, entre dans la maison, nettoie [ses] pieds brillants ;  
 Avec une dévotion croissante il [l']installe sur un siège, après [lui] avoir  
 rendu un culte,  
 Un repas de quatre sortes selon les six saveurs<sup>52</sup>  
 Le dévot du Seigneur des dieux sans pareil [le] servit pour qu'[il] mange  
 selon [son] agrément.

49. Ampalam est le temple de Citamparam.

50. cūttira dérive du sanskrit śūdra.

51. Śiva porte, dans sa chevelure, les flots de la Gaṅgā.

52. Ces quatre sortes de nourriture sont données par exemple par Cēṇāvaraiyam dans son commentaire du *sūtra* 46 du *Tolkāppiyam collatikāram* : *uṇpaṇa* « celles qui sont directement mangées [comme le riz] », *tiṇpaṇa* « celles qui sont mastiquées [comme la viande] », *parukuvāṇa* « celles qui sont bues » et *nakkuvāṇa* « celles qui sont sucées ». Traduction de J.-L. Chevillard (1996), p. 112. Cf. *supra* n. 44 pour les six saveurs.

5a/ āḷum nāyakar aṅṅpar āṅṅavar aḷavi lār-uḷam makilāvē  
 5b/ nāḷu nāḷum niṅaintu vantū nukarnta taṅṅmaiṅṅ naṅṅmaiṅṅ  
 5c/ niḷu māṅṅiṅṅ yinṅparappu neruṅṅku celvam niḷāvi-eṅṅ  
 5d/ tōḷi nār-aḷa kaikki ruttiya tōḷa nāreṅṅa vāḷunāḷ

6a/ celvam mēviya nāḷil icceyal ceyva taṅṅriyūm meyyiṅṅāḷ  
 6b/ allal nalkura vāṅṅa pōtiṅṅum vallar eṅṅrari vikkavē  
 6c/ mallal niṅṅiya celvam mella maṅṅaintu nāṅṅorum māṅṅivan(tu)  
 6d/ ollai yilvaṅṅu maippa tampuka unṅṅi nārṅṅillai maṅṅṅinār

7a/ inṅṅa vāṅṅuva ḷaṅṅcu ruṅṅkavum empi rāṅṅ-iḷai yāṅṅkuṅṅi  
 7b/ maṅṅṅaṅṅ māṅṅaṅṅ maṅṅaṅṅcu ruṅṅku tal-iṅṅri uḷḷaṅṅa māṅṅiyūm  
 7c/ taṅṅṅai māṅṅi-irukka uḷḷa kaṅṅaṅṅaḷ takkaṅṅa koṅṅupin  
 7d/ muṅṅṅai māṅṅil tiruppa ṅṅikkaṅṅ mutirnta koḷḷaiya rāyṅṅinār

8a/ maṅṅṅa varceyal inṅṅa taṅṅṅaiya tāka māḷaya nāṅṅa-ak  
 8b/ koṅṅṅa eṅṅamum aṅṅṅa muṅṅṅeri yāta koḷḷaiya rāyṅṅinār  
 8c/ peṅṅṅam ūrvatum iṅṅṅi niṅṅiya pētai yāḷuṅṅa iṅṅṅi-ōr  
 8d/ naṅṅṅa vattavar vēṅṅa mēkoṅṅu nāḷam uyntiṅṅa naṅṅṅinār

9a/ māṅṅik kālat tiraviṅṅil vaikiyōr  
 9b/ tāṅṅip piṅṅṅip pacitalaik koḷḷatu  
 9c/ pāṅṅit tillam aṅṅaintapiṅṅ paṅṅpura  
 9d/ vēṅṅit tāṅṅāṅṅ viruntetir koṅṅṅaṅṅ

5. Ils réjouissait le cœur de ceux, innombrables, devenus dévots du Seigneur régnant ;  
 Grâce aux mérites [acquis] par leur venue nombreuse et quotidienne pour manger  
 La fortune dense et déployée de sa richesse croissante demeura  
 Les jours où il vivait tel l'ami installé à Aḷakai<sup>53</sup> par Celui aux huit bras<sup>54</sup>.

6. Pour montrer non seulement qu'il agit ainsi par temps de richesse abondante,  
 Mais aussi qu'il est généreux lorsque le désarroi devient réellement misère,  
 L'abondante richesse disparaissant peu à peu, changeant quotidiennement,  
 Le Seigneur de Tillai<sup>55</sup> pensa [le faire] entrer rapidement dans un état de pauvreté.

7. Bien que la richesse s'amenuisât ainsi, notre seigneur, roi d'ḷaiyāṅṅkuṅṅi, Māṅṅaṅṅ, sans amenuisement de cœur, en plus de la vente des biens,  
 Se vendit, et s'étant endetté avec ce qui lui restait,  
 Devint plus déterminé dans ses services que précédemment.

8. Alors qu'il se conduisait de la sorte, Celui qui prit une forme Invisible à Māl devenu le sanglier victorieux et à Ayaṅṅ l'*annam*<sup>56</sup>,  
 Sans même monter le taureau, sans être avec l'éternelle jeune femme,  
 Déguisé en grand ascète, descendit pour sauver le monde.

9. Par une nuit de mousson, chez lui,  
 Sans aide, il endurait une faim insatiable<sup>57</sup> ;  
 Dès l'arrivée [de l'hôte] à sa maison, selon la coutume,  
 Celui à la guirlande miellée accueillit l'hôte.

53. Alakā est la ville de Kubera.

54. tōḷi désigne aussi bien l'épaule que l'avant-bras et le bras.

55. Tillai est une autre appellation du temple de Citamparam.

56. Les deux premiers vers renvoient au mythe du Liṅṅodbhavamūṅṅi où Viṅṅṅu, ici nommé Māl 'le Grand' (sk. *mahant*), devenu sanglier, et Brahmā, appelé Ayaṅṅ 'le Non-né' (sk. *a-ja*), sous la forme d'une oie, *annam*, cherchent, respectivement, la base et le sommet de Śiva qui a pris la forme d'une colonne de feu.

57. Littéralement 'le fait de prendre la tête'.

- 10a/ ira mēṇiyai nīkki iṭaṅkoṭuṭ  
 10b/ tāra iṇṇamu tūṭṭutaṭ kācaiyāl  
 10c/ tāra mātarai nōkkit tapōṭaṇar  
 10d/ tira vēpacit tārcēyva teṇ-eṇru

- 11a/ namakku muṇṇiṇ kuṇavilai yāyīnum  
 11b/ imakku lakkoṭi pākark kiṇiyavar  
 11c/ tamakku nām-iṇ aṭiṇil takavuṇa  
 11d/ amaikku māreṇṇa ṇē-aṇaṇ kē-eṇa

- 12a/ mātu kūruvāl maṇṇoruṇ kāṅkilēṇ  
 12b/ ēti lārum iṇittaru vārillai  
 12c/ pōtum vaikiṇṇuṇ pōm-iṭam vēṇillai  
 12d/ tītu ceyvīnai yēṇkeṇ ceyal-eṇru

- 13a/ cellal niṅkap pakalvit tiyacennel  
 13b/ mallal nirmuḷai vārik koṭuvantāl  
 13c/ valla vāramu tākkalum ākumaṇ(ru)  
 13d/ alla tonṇarai yēṇ-eṇ rayarvuṇa.

- 14a/ maṇṇa māṇṇam maṇaiviyār kūṇamuṇ  
 14b/ peṇṇa celvam eṇapperi tuḷmakīṇ(tu)  
 14c/ uṇṇa kātali ṇāl-orup paṭṭaṇar  
 14d/ cuṇṇu nīrvayal cellat toṭaṅkuvār

- 15a/ peruku vāṇam piṇaṅka maḷaipōḷin(tu)  
 15b/ aruku nāppaṇ aṇivaruṇ kaṅkultāṇ  
 15c/ karuku maiyiru liṇkaṇam kaṭṭuvit(tu)  
 15d/ uruku kiṇṇratu pōṇṇa tulakelām

- 16a/ eṇṇum ivvula kattavar yāvarum  
 16b/ tuṇṇe ṇumpāṭi tōṇṇamuṇ tōṇṇiṭil

10. Il sécha le corps mouillé, lui donna une place ;  
 Pour le rassasier, désireux de le nourrir d'un repas plaisant,  
 Il regarda son épouse et dit : « L'ascète  
 A extrêmement faim, que faire ? »

11. « Bien qu'il n'y ait pas ici de nourriture pour nous-mêmes,  
 Pour celui qui plaît à Celui [qui a pour] moitié la liane de la lignée  
 d'Himalaya  
 O *Aṇaṅku*<sup>58</sup> ! Comment allons-nous lui préparer  
 Convenablement un repas succulent ? ». À ces mots,

12. La femme dit : « Je ne vois rien,  
 Il n'y a plus de voisins qui donneraient,  
 Il est tard, il n'y a pas d'autres lieux où aller  
 Que puis-je faire, moi aux mauvais actes ? »,

13. « Pour supprimer sa souffrance, si les germes de riz rouge semés le  
 jour[-même],  
 Ramassés dans les eaux abondantes, sont apportés,  
 Il sera possible de préparer une nourriture avec habileté,  
 Je ne vois rien d'autre ». Alors qu'elle dit [ceci] fatiguée,

14. Avant que la femme ne prononce d'autres mots,  
 Dans son for intérieur, grande, telle la fortune acquise jadis, fut la  
 réjouissance ;  
 Celui qui a l'esprit ferme par la dévotion ressentie  
 Commença par aller à la rizière entourée d'eau.

15. Les nuages croissants s'amoncelant, la pluie tomba ;  
 Telle fut la nuit qui ne permet de voir ni de près ni à mi-distance ;  
 La densité de l'obscurité [couleur] du khôl noir se dénouant  
 Le monde entier semblait fondre.

16. Tous les [êtres] pensants de ce monde  
 Trembleraient s'il apparaissait devant [eux] ;

58. *aṅaku*, terme signifiant une qualité qui excelle, extrinsèque, et qui peut parfois renvoyer à une personne métonymiquement, est devenu par glissement sémantique un terme générique qui désigne la femme divine. Ce mot s'applique à toutes les femmes de grande vertu, mariée ou non. Par exemple, la fille de *Māṅkaṅcāraṇ* est qualifiée ainsi (PP 12, 29c). Cf. V. S. Rajam (1986).

16c/ vaṇṇa nīṭiya maikkuḷam pām-enru  
16d/ naṇṇal ceyyā naṭuviruḷ yāmattu

17a/ uḷlam aṇṇukoṇ ṭukkavōr pēriṭāk  
17b/ koḷḷa muṇkavit tukkuṇi yinvaḷip  
17c/ puḷḷu raṅkum vayalpuḷap pōyiṇār  
17d/ vaḷḷa lār-iḷai yāṅkuṭi māraṇār

18a/ kāli nāltaṭa viccenru kaikaḷāl  
18b/ cāli veṇmuḷai nīrvaḷic cārntaṇa  
18c/ kōli vāri iṭāniṇṇai yakkoṇṭu  
18d/ mēlē ṭuttuc cumantollai miṇṭaṇar

19a/ vantapiṇ maṇaivi yārum vāyaliṇ niṇru vāṅkic  
19b/ cintaiyil virumpi nīril cēriṇṇai alampī ūṇi  
19c/ ventaḷal aṭuppiṇ mūṭṭa viṇakillai eṇṇa mēlōr  
19d/ antamil maṇaiyil niṭum alakkiṇai aṇuttu viḷttār

20a/ muṇṭittavai aṭuppiṇ māṭṭi muḷaivittup patamuṇ koḷḷa  
20b/ vaṇṭuttapiṇ arici yākki vākkiya ulaiyir peytu  
20c/ veṇṇuppiḷ-in aṭicil ākki mēmpaṭu kaṇṇiṇ mikkār  
20d/ kaṇṇiṇi eṇcey kōm eṇ riṇaiṇṇiṇār kaṇavaṇārai

21a/ vaḷivarum iḷaiṇṇi nōṭum varuttiya paciṇi nālē  
21b/ aḷivuruṇ aiyāṇ eṇṇum aṇṇiṇṇi polintu cenru  
21c/ kuḷiniram pāta puṇceyḷ kuṇṇupayir taṭavip pācap  
21d/ paḷimutal paṇṇipār pōlap paṇṇittavai kaṇṇikku nalka

Tel un liquide noir profondément sombre  
Fut la nuit obscure qui ne permet d'y demeurer.

17. Son for intérieur s'enthousiasmant avec dévotion, une grande corbeille  
Posée sur la tête, il emprunta le chemin visé  
Pour entrer dans la rizière où dorment les oiseaux,  
Le généreux, Māraṇ d'ḷaiyāṅkuṭi.

18. Il avança tâtonnant des pieds ; de ses mains,  
Les jeunes pousses de paddy qui avaient atteint les canaux  
Il [les] rassembla et [les] ramassa ; la corbeille pleine,  
Portée sur la tête, il rentra rapidement.

19. À son arrivée, sur le seuil, l'épouse prit [la corbeille],  
Réjouie en pensée, dans l'eau elle rinça la boue et la renversa.  
Lorsqu'elle dit qu'il n'y avait pas de bûche pour allumer dans le four un  
feu rougeoyant,  
L'éminent, dans la maison sans beauté<sup>59</sup>, arracha et fit tomber un long  
chevron.

20. Elle alluma le four avec les [morceaux] brisés ; pour faire, en premier  
lieu, du riz [cuit] avec les pousses [non décortiquées],  
Elles les fit rissoler, [et en] fit du riz [décortiqué] qu'elle versa dans un  
récipient convenable ;  
Celle qui excelle dans la haute intégrité prépara du riz plaisant qui ne  
répugne nullement,  
« Qu'allons-nous faire maintenant pour le mets ? » dit-elle s'inclinant  
devant son époux.

21. « À cause de la fatigue née du chemin parcouru et de la faim  
éprouvante,  
Le père est épuisé ». [Ce] disant, fleuri de dévotion, il partit ;  
Il [trouva] en tâtonnant de jeunes légumes de la terre sèche dépourvus de  
trous [de ver], [les cueillit]  
Comme s'il cueillait le lien, le péché, etc. ; alors qu'il les donna pour les  
mets,

59. Ou littéralement 'dans la maison qui est lieu de mort', c'est-à-dire qui est sur le point de s'écrouler.



22a/ maṇaiyiyār koḷunar tanta maṇamakīḷ kaṇṇikaḷ āyntu  
 22b/ puṇaliṭaik kaḷuvit takka puṇitapāt tirattuk kaimmai  
 22c/ viṇaiyiṇāl vēṇu vēṇu kariyamu tākkip paṇṭai  
 22d/ niṇaiyiṇāl kuṇaiyai nēṇntu tiruvamu tamaittu niṇṇu

23a/ kaṇavaṇār tammai nōkkik kariyamu tāṇa kāṭṭi  
 23b/ iṇaiyilā tārai iṇṭa amutuvey vippōm eṇṇa  
 23c/ uṇarviṇāl uṇara oṇṇā oruvarai uṇartta vēṇṭi  
 23d/ aṇaiyamuṇ ceṇṇu niṇṇaṇ kavartuyil akārṇa luṇṇār

24a/ aḷuntiya iṭaruḷ niṅki aṭiyaṇēṇ uyya eṇṇāl  
 24b/ eḷuntaruḷ periyōy iṇṭa amutuvey taruḷka-eṇṇu  
 24c/ toḷumpaṇār uraitta pōtil cōtiyāy eḷuntu tōṇṇac  
 24d/ ceḷuntiru maṇaiyi yārum toṇṭarum tikaittu niṇṇār

25a/ mālayaṇ kariya nātaṇ vaṭivoru cōtiyākac  
 25b/ cālavē mayaṅku vārkkuc caṅkaraṇ tāṇma kiḷntē  
 25c/ ēlavār kuḷalāl taṇṇō ṭiṭapavā kaṇaṇāyt tōṇṇic  
 25d/ cilamār pūcai ceyta tiruttoṇṭar tammai nōkki

26a/ aṇṇaṇē aṇṇar pūcai aḷitta nī-aṇaṅki nōṭum  
 26b/ eṇṇerum ulakam eyti irunitik kiḷavaṇ tāṇē  
 26c/ muṇṇeru nitiyam ēnti molivaḷi ēvalkēṭpa  
 26d/ iṇṇamārṇ tirukka eṇṇē aruḷceyṭāṇ evarkkum mikkāṇ

27a/ ippari civarkkut takka vakaiyiṇāl iṇṇam nalki  
 27b/ muppuraṇ ceṇṇār aṇṇar muṇṇelun taruḷip pōṇār  
 27c/ apperi yavartam tūya aṭiyiṇai talaimēṇ koṇṭu  
 27d/ meyporuṭ cēti vēntaṇ ceyaliṇai viḷampa luṇṇēṇ

22. L'épouse coupa les légumes, qui réjouissent le cœur, donnés par le mari,  
 Les lava dans l'eau [puis] dans des récipients propres et appropriés, d'une  
 main  
 Talentueuse, elle fit différents mets ;  
 Par le souvenir [des jours] d'autrefois, songeant au manque, elle prépara un repas  
 somptueux.

23. Regardant son époux, lui montrant les mets  
 Elle dit : « Servons à manger celui qui est sans pareil » ;  
 Il pria pour éveiller l'Unique qui ne peut être senti par les sens,  
 Alla devant le siège, et là, commença à rompre son sommeil.

24. « La souffrance écrasante détruite, pour me libérer, moi le serviteur,  
 chez moi,  
 O Éminent, accorde ta grâce ! Fais la grâce de manger ici ! »,  
 À ces mots du serviteur, quand Il se manifesta s'élevant en lumière,  
 Le serviteur et sa belle femme restèrent déconcertés.

25. Le Seigneur difficile [à trouver] par Māl et Ayaṇ prenant la forme  
 d'une lumière,  
 Śaṅkara se réjouissant lui-même pour [les deux] confus extrêmement,  
 Apparut tel Celui à la monture de taureau avec Celle à la chevelure  
 pleinement parfumée,  
 Il regarda les saints serviteurs qui [lui] avaient rendu des cultes  
 (hospitaliers) parfaitement dignes,

26. « O dévot ! toi qui as rendu un culte au dévot, avec ton épouse,  
 Atteins mon grand monde, du Possesseur des deux trésors<sup>60</sup>  
 Reçois la grande richesse de jadis, écoute les directives des textes,  
 Sois pleinement joyeux » parlant ainsi, Celui [qui est] supérieur à tous  
 accorda sa grâce.

27. Prodiguant le bonheur selon son chemin propre,  
 L'ennemi des trois citadelles, se levant gracieusement devant le dévot,  
 partit ;  
 Couronné des pieds purs de ce grand homme (Māraṇ d'Iḷaiyāṅkuṭi),  
 Je (*i.e.* Cēkkiḷār) dis les hauts faits du roi de Cēti, Meypporuḷ.

60. Kubera est le possesseur des neuf trésors (*nidhi*) dont le lotus (*padmanidhi*) et la conque (*śaṅkhanidhi*) qui sont souvent représentés l'accompagnant.

## ABRÉVIATIONS

- PP *Periya Purāṇam* de Cēkkiḷār  
 TL *Tamil Lexicon*  
 TTA *Tiruttonṭar Tiruvantāti* de Nampi Āṇṭār Nampi

## BIBLIOGRAPHIE

## SOURCES

- Cēkkiḷār, *Periya Purāṇam eṇa vaḷaṅkum Tiruttonṭar Purāṇam (mūlam)*, Kācittirumaṭam, Tiruppaṇantāl, 2002.  
 Cēkkiḷār, *Periya Purāṇam*, Condensed English Version by Vanmikanathan G., Sri Ramakrishna Math, Madras, 1985.  
 Cēkkiḷār, *Periya Purāṇam*, translated by T. N. Ramachandran, Tamil University of Thanjavur, vol. I (1990) et vol. II (1995).  
 Chevillard J.-L., *Le commentaire de Cēṇāvaraiyar sur le Collatikāram du Tolkāppiyam*, vol. I, PIFI 84.1, Pondichéry, 1996.  
*Digital Tēvāram*, an Electronic Edition of the English Translation of *Tēvāram* by the Late V. M. Subramanya Aiyar, Accompanied by a Full Concordance of the Tamil Text and Various Maps and Other Information, J.-L. Chevillard and S. A. S. Sharma (ed.), IFP/EFEO, Pondichéry (en cours de publication).  
 Mahalingam T.V., *A Topographical List of Inscriptions in the Tamil Nadu and Kerala States*, vol. VII : Thanjavur district, Indian Council of Historical Research, New Delhi, 1992 (en particulier, les inscriptions du temple de Cikāḷi, souvent non publiées, données avec leurs références de l'*Annual Report on South Indian Epigraphy, ARE*, p. 547-554).  
*Nālāyira tivviyaṭ pirapantam*, Tiruvēṅkaṭattāṇ Tirumaṇṇam, Cennai, 2000.  
*Paṭiṇōrāntirumuṇṇai (mūlam)*, Kācittirumaṭam, Tiruppaṇantāl, 2002.  
*Somaśambhupaddhati*, traduction, introduction et notes par Brunner-Lachaux H., vol. III, PIFI, 25.3, Pondichéry, 1977.  
*South Indian Inscriptions (SII)*, published by the Director of the Archaeological Survey of India, New Delhi.  
*Svacchandatantram* with commentary by Kshemarāja, vol. IV, Kashmir Series of Texts and Studies n. XLVIII, Bombay, 1927.  
*Tamiḷk kalveṭṭuc collakarāti* (Glossary of Tamil Inscriptions), Santi Sadhana, 2002.  
*Tamil Lexicon*, 7 vol., 1924-39, réimpr. 1982, University of Madras.  
*Tēvāram, hymnes śivaïtes du pays tamoul*, 2 vol., édition de T. V. Gopal Aiyar, introduction de F. Gros, PIFI, 68.1-2, Pondichéry, 1984-85.

## ÉTUDES

- Balbir N., « Hospitalité obligatoire et hospitalité pervertie dans les récits de l'Inde : ascètes, brahmanes et autres figures d'invités », dans *L'hospitalité dans les contes*, études réunies par Montandon A., Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 373-394.  
 Dhavamony M., *Love of God, According to Śaiva Siddhānta*, Oxford University Press, 1971.  
 Filliozat J., *Un texte de la religion Kaumāra, le Tirumurukārtupāṭai*, PIFI 49, Pondichéry, 1973.  
 Goudriaan T. and Gupta S., *Hindu Tantric and Śakta Literature*, in *A History of Indian Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, vol. II/2, Pondichéry, 1981.  
 Gros F., *Le Paripāṭal*, PIFI 35, Pondichéry, 1968.  
 Hart G.L., « The Little Devotee : Cēkkiḷār's Story of Ciruttonṭar », in *Sanskrit and Indian Studies in Honour of Daniel H. H. Ingalls*, Nagatomi M. et al. (ed.), Dordrecht, 1979, p. 217-236.  
 —, « The Nature of Tamil Devotion », in *Aryan and Non-Aryan in India*, Deshpande M. M. and Hook P. E. (ed.), The University of Michigan, Ann Arbor, 1979, p. 11-33.  
 Hudson D. D., « Violent and Fanatical Devotion Among the Nāyaṅārs : A Study in the *Periya Purāṇam* of Cēkkiḷār », in *Criminal Gods and Demon Devotees*, Hildebeitel A. (ed.), Delhi, Manohar, 1990, p. 373-404.  
 Jamison S. W., *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife : Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*, Oxford University Press, 1996.  
 L'Hernault F., *Darasuram*, avec des collaborations de P. R. Srinivasan et de J. Dumarçay, tome I – texte, Ecole française d'Extrême Orient, Paris, 1987.  
 Marr J. R., « The *Periya Purāṇam* frieze at Tārācuram : episodes in the lives of the Tamil Śaiva Saints », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42, 1979, p. 268-289.  
 Olivelle P., « Hair and Society : Social Significance of Hair in South Asian Traditions », in *Hair, its Power and Meanings in Asian Cultures*, Hildebeitel A. and Miller B. (ed.), State University of New York Press, 1998, p. 11-49.  
 Peterson I., *Poems to Śiva, The Hymns of the Tamil Saints*, Princeton University Press, 1989.  
 —, « Tamil Śaiva Hagiography », in *According to Tradition, Hagiographical writing in India*, Callewaert M. and Snell R. (ed.), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1994, p. 191-228.  
 —, « Śramaṇas Against the Tamil Way » in *Open Boundaries, Jain Communities and Cultures in Indian History*, Cort J. E. (ed.), Sri Satguru Publications, Delhi, 1999, p. 163-185.

- Rajam V. S., « *Aṅṅku*: a notion semantically reduced to signify female sacred power », *Journal of the American Oriental Society* 106.2, 1986, p. 257-272.
- Rangaswamy D., *The Religion and Philosophy of Tēvāram, with special reference to Nampī Ārūrār (Sundarar)*, University of Madras, 1990.
- Shulman D. D., *Songs of the Harsh Devotee, the Tēvāram of Cuntaramūrttināyanār*, University of Pennsylvania, 1990.
- , *The Hungry God, Hindu Tales of Filicide and Devotion*, The University of Chicago Press, 1993.
- Zvelebil K. V., « the Beginnings of *bhakti* in South India », *Temenos*, 13, 1977, p. 223-257.
- , *Lexicon of Tamil Literature*, E. J. Brill, Leiden, 1995, p. 223-257.

## SUMMARY

*Bhakti* (personal and intimate relation between a devotee and his selected deity) is expressed through the concept of service in Tamil Śaiva literature. The devotee becomes a servitor of Lord Śiva. Three Śaiva texts belonging to the Tamil Śaiva Canon, the *Tirumurai*, — the *Tiruttoṅṅattokai* of Cuntaramūrtti (9th cent.), the *Tiruttoṅṅar Tiruvantāti* of Nampī Āṅṅār Nampī (11th cent.) and the *Periya Purāṅam* of Cēkkiṅār (12th cent.) — describe the different types of services done by the sixty-three *Nāyanmārs*, or canonised devotees. Based on these texts, this study deals with one particular service: hospitality. In the *Periya Purāṅam*, the legends relating to seven of these *Nāyanmārs* demonstrate, formally, a well codified and ritualised hospitality. Each *Purāṅam* starts with the arrival of a Śaiva devotee, mostly Śiva in disguise, at the *Nāyanmār*'s place. The host welcomes his guest perfectly and expresses his deep willingness to satisfy him. Nevertheless, the extreme character of their offerings abolishes all the conventions and boundaries, and presents this service as a direct way to Liberation. Indeed, the offering is a test organised by Śiva who appears at the climax to welcome the *Nāyanār* in his world. To illustrate this form of hospitality in the context of *bhakti* a translation of the *Purāṅam* of Māraṅ of ṅaiyāṅkuṅṅi is offered.

Mildrède BESNARD

Le *Mallikāmakarandaṅṅaka* de Rāmacandra\*

Présentation et traduction

## RĀMACANDRA, AUTEUR DE THÉÂTRE

Rāmacandra est un moine jaina du XII<sup>e</sup> siècle.

J.H. Dave<sup>1</sup> situe sa naissance vers 1088, près de Anahillapur Patan, dans le Gujarat. Initié au statut de *muni* (moine) en 1093, il serait devenu *sūri* (pontife) en 1109. La plus grande partie de sa vie s'est, semble-t-il, déroulée sous le règne des souverains Cālukya Siddharāja Jayasiṅha (1094 à 1143 ou 1145) et Kumārapāla (1143 ou 1145 à 1172).

Sa mort se situe vers 1173, après l'accession sur le trône du roi Ajayapāla. Ce dernier, après avoir fait empoisonner le roi Kumārapāla pour prendre le pouvoir, aurait en effet voulu se venger de Rāmacandra, qui s'était prononcé en faveur d'un autre prétendant au trône, et l'aurait obligé à s'asseoir sur un siège incandescent. Selon une autre version, Rāmacandra serait mort après s'être coupé la langue avec les dents.

Disciple principal et héritier de Hemacandra, que de nombreuses œuvres (concernant la grammaire, la prosodie, les *alamkāra*, les vies des Jina, etc.), ainsi que son influence sur le roi Kumārapāla (qui se convertit au jainisme et s'employa à transformer son royaume en État jaina) ont rendu célèbre, Rāmacandra était vraisemblablement tenu en haute estime par le roi Jayasiṅha, qui le qualifia de *kavikaṅṅaramalla*, « champion des plus habiles poètes ».

Il s'attribue également le titre de *prabandhaśatakartā*, que Merutunga<sup>2</sup> reprend d'ailleurs à son sujet. Mais la traduction de cette expression pose problème. Faut-il voir dans le terme *prabandhaśata* le titre d'un ouvrage particulier, qui n'a en tout cas pas été

\* Version revue et augmentée d'un travail présenté comme mémoire de maîtrise et soutenu à l'Université Paris-3 en 1991 (sous la direction de Nalini Balbir).

1. Dans son introduction au *Kaumudimītrāṅṅandarūpakam* de Rāmacandra, éd. Muni Shri Punyavijaya, Bombay, 1982.

2. *Prabandhacintāmaṅi*, Singhi Jaina Grantha Mālā, Ahmedabad, 1933, p. 97.