



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-01457227>

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 :

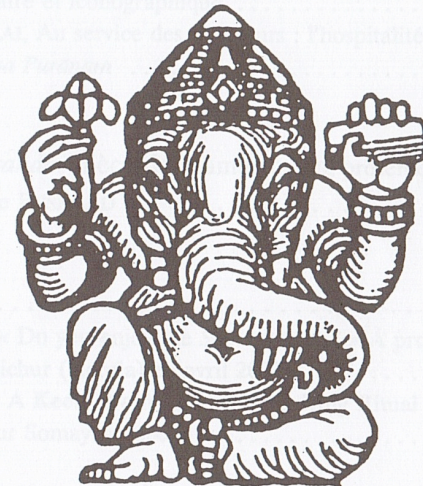
Colette CAILLAT, Paris ; Stephanie W. JAMISON, Harvard ;
Siegfried LIENHARD, Stockholm ; Marie-Claude PORCHER, Paris ;
Junko SAKAMOTO-GOTO, Osaka.

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*¹ pour pleinement s'épanouir à partir du VII^e siècle². 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. v-xiv, et par K. V. Zvelebil (1995).

occupée par le dévot est primordiale dans ces textes³. Le rapport personnel qu'il entretient avec une divinité rendue proche et située dans l'espace⁴ 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*⁵ '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), *toḷuṅṅpaṅṅār* (*PP* 4, 24c) et *āl* (*TTA* 53a⁶) '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 ? »⁷. Quant à Tiruṅṅaṅcampantar (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 (Tiruṅṅaṅcampantar, 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^e 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. ... *uṅṅṅkolō ... tonṅṅarkkut tonṅṅar āṅṅ punṅṅiyamē ?*

[leurs] pieds ! La voie pure deviendra accessible »⁸. 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. »⁹

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^e 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. »¹⁰

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^e 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 dévots¹¹. Les références légendaires sont très peu présentes, les

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

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

10. *aṅṅiyāṅṅta vaiyaṅṅun tāḷilāi yaṅṅṅa vacaṅṅeṅṅyṅum
paṅṅiyātu milkaḷa viṅṅpaṅṅi yentaṅṅi 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 iconographique¹². Certains ont été loués de façon très allusive, antérieurement, dans les hymnes d'Appar et de Campantar¹³. Cette liste fut reprise au XI^e siècle par Nampi Aṅṅār Nampi qui est le compilateur du *Tēvāram* selon l'ordonnancement musical, *paṇṇimūrai*¹⁴, et dont les œuvres sont regroupées dans le *Tirumūrai XI*. Son *Tiruttoṅṅar Tiruvantāti*¹⁵ 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^e 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; Kaṅampullānampī, 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, Naraciṅkamūṅaiyariyaṅ, 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 Iṅṅaḷkali, 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 Tiruceṅkaḷṅṅaṅṅai évoque à chaque strophe Ciṅṅuttoṅṅar qui est un *nāṭi* 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 Civācāriyar, au XIV^e siècle. Cf. l'introduction de F. Gros (1984), p. xxxiii.

15. Ce poème, précédé d'une invocation à Vināyakar 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)Nāvukkaraiyar [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.

śivaïtes¹⁶. 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 quotidien¹⁷.

Dans ces trois œuvres¹⁸, 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 (*aṭiyēṅ*, 'je suis le serviteur') ou comme le serviteur de leurs serviteurs (*aṭiyārkkam aṭiyēṅ*). 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 paṅivārkaḷ*, 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'¹⁹. 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; Tirunilakaṅṅattuppāṅṅaṅār, TTA 83 et PP 69), de santal (Mūrṭti, TTA 17 et PP 15), de guirlandes (Murukaṅ, TTA 18 et PP 16), de lait (Caṅṇi, 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 Tārācuram. 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^e 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 (Ciṟappuli, *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 (Iyaṟpakai, *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 ; Ciṟuttonṭar, *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’éclairer 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.

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

« 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 Iyaṟpakai de Kāviriṭṭuppaṭṭiṇam
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). Iyaṟpakai exécute ce désir et anéantit toutes les personnes venues à son encontre qui contestaient ce don (st. 21). À l’entrée de la forêt, alors que la cité est semblable à un

20. *ceytavar vēṇṭiya ṭiyāṭum koṭṭuppac civaṅtavanāyik
kaitavam pēcinīṅ kātali yaittaru keṅṅalumē
maitikal kaṇṇiyai intavarai vāyṅta perumpukaḷvan
teyṭiya kāvirip pūmpaṭ ṭiṅṅatuḷ iyaṟpakaiyē.*

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 *pāṇṭiya*) 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)²¹ :

« 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 *kaṟpakam*²², Māraṅ, possesseur d’Iṭaiyāṅkuṭi
Où les *kayal*²³ 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)²⁴ en fait un roi et le chante ainsi :

21. *iyalāviṭaiṅ ceṅṅa mātavar kiṅṅamu tāvitaitta
vayalār muḷaiyittu vāri maṅai-alak kālvāṟuttu
ceyalār payirviḷut tūṅkaṟi ākkum-avan ceḷunīrk
kayalār iṭaiyāṅ kuṭiyuṭai māraṅ-em kaṟpakamē.*

22. *kaṟpakam*, sk. *kalpaka*, 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. *kaṟṅṅaṅ meyttaṅ pōl-onu poyttavaṅ kāyicīṅṅattāl
ceṅṅavaṅ taṅṅai avāṅaiṅ ceṅṅappuka lumtiruvāy
maṅṅavaṅ taṅṅai namarē eṅṅaccolli vāṅ-ulakam
peṅṅavaṅ cēṅṅiṅ meyporuḷam-ēṅṅu 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 royale²⁵,
Disant : « O Tattan, l'autre est des nôtres²⁶,
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.

Māṇakkañcāraṇ ('celui de Kañcai l'honorable') excelle par sa magnanimité chez Cuntarar : *malai malinta tōḷ vaḷḷal māṇakkañcāraṇ ...* (VII.39, 2c) « **Māṇakkañcāraṇ** le généreux aux épaules déployées telle une montagne ». Quant à Nampi Āṅṅār Nampi (TTA 13)²⁷, 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 Tīruvalāncuḷi (SII, VIII, p. 112, n. 217, l. 7, 1937, réimpr. 1986), datant de la 17^{ème} année de règne de Rājārāja I (985-1014), soit de 1002, signale un don complémentaire au don de terre effectué la 38^{ème} 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 Milātu qui a dit : “Tattan, regarde, il est des nôtres” ... » (... *tattā namarē kāṇ eṇṇa milātuṭaiyār onuvar*). Ce souverain de Milātu, localisé et assimilé aujourd'hui au Malainātu (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 tātavaḷ kūntal arintaḷittāṇ
malaicey matirkañcai māṇakkañ cāraṇ eṇumvaḷḷalē.*

Donne-les [-moi] pour [faire] un *pañcavaṭi*²⁸».

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 mayāṇattuc cāmpal eṇpu talai oṭu mayirkkayiru tarittāṇ tannai
... pācupatavēṭattāṇai, ...*

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 Māṇakkañcāraṇ*, Cēkkiḷār décrit ce cordon particulier porté par Śiva — « et une corde de cheveux de couleur semblable au khôl pour cordon sacré ... » (*maivanta niṭakkeca 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 *Niśvāsataṭṭvasaṇhitā*, *Mukhāgama* 4 : 87-89 (f. 17v), dont l'unique manuscrit daterait de la fin du 1^{er} ou du début du 2^e 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 |
kaupīnavāso 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^e siècle, les adeptes du *lokāṭitavratā* sont identifiés à ceux du *mahāvratā*. Le composé *vyālopaṭitā* ('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 mudrāṅkāṅkarabhūṣitaḥ |
keśayajñopaviṭā ca divyāsūḥ 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 aṭiyārkkuṁ aṭiyēṇ ...* (VII.39, 4c) « je suis aussi le serviteur des serviteurs d'Appūti l'éminent unique ». Nampi Āṇṭār Nampi (TTA 29)²⁹ 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^e 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^e siècle) qui distingue parfaitement la secte des *mahāvratin* de celle des *pāśupata*, Nirmalamāṇi décrit la première ainsi :

kuṇḍikā kuṇḍalāṅ caiva uragaṁ ca śikhāmaṇiḥ |
keśayajñopavītaṁ 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 *keśayajñopavītaṁ* 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 *Niśvāsattavasāṁhitā*, Kṣemarāja, Nirmalamāṇi et Cēkkilār (passage transcrit de la *Niśvāsattavasāṁhitā* et informations relatives aux textes sanskrits généralement communiqués par Dominic Goodall).

29. *taṇamā vatutiru nāvuk karaciṅ carāṇameṇṇā*
maṇamār puṇarapantar vāṭṭivaiṭ iṅkavaṇ varṭamiṭṭkē
iṇamāi taṇatu peyarīṭap peṇṇavaṇ eṅkaṭṭipirāṇ
aṇamār vayal-tiṅkaṭ ṭirūṇil vēṭiyaṇ appūṭiyē.

Il installa, [le] priant, un point d'eau qui comble le cœur ;
De sa belle [langue] tamoule (de Tirunāvukkaracu),
Également, il nomma ses propres [biens³⁰],
[Il est] notre seigneur, Appūti le [brahmane] védique
De Tinkaḷūr aux rizières pleines d'*annam*³¹. »

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 aṭiyēṇ* (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)³² :

« 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 Kali³³ ;
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 *haṁsa* 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 ataḷuṭaiṭ puṇṇiyar kiṇṇamu tāṭṭaṭōr*
oliyiṅ cataṅkaikkutalaip putalvaṅ uṭal-tuṇṭittuk
kaliyiṅ valiṅeṭuṭ iṅkum puḷaḷccirṭuṭ taṅṭaṅkaṅṭir
maliyūm poḷi-ṅceṅ kāṭṭaṅ kuṭiyavar maṇṇavaṅē.

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 Ceñkāṭṭaṅkuṭi³⁴. 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 famille³⁵.

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)³⁶ 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^e 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
caivaṭ tiruvuru vāyvarat tān-avaṅ tālkaṭṭu-va
vaivaṭ tavarmuṅṅu veḱkinir vārā viṭarṅaṅcivi
kaiyaṭ taṭintavan peṅṅā kaṭattuk kalikkampanē.*

par Cēkkiḷār qui figent pour l'éternité des légendes détaillées et complètes³⁷. Le *Periya Purāṇam* s'insère dans un contexte de *bhakti* qui cherche à glorifier et à promouvoir le śivaïsme³⁸. 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'Inde³⁹, 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 (*cūṭuvār* 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 karuttarīn 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 Āṅṅāyan 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')⁴⁰. 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 » (*ponṭikaḷ paḷḷik kaṭṭil puravalan 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*) ; *koṇṭu vantu maṇaippukuntu* ('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 Kalikkampan, qui est désigné comme le « serviteur du Seigneur qui est orné d'os et de serpents » (*enṇum aravam 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 (*naṭṭavar PP 3, 19d* / *naṭṭavattavar PP 4, 8d*), qui instruit (*taṇṭavaṇ 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 (*niṭṭaittavattar 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'Iṭṭaiyāṅkuṭi*, 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 ... vēṭōr tiruntum ācaṇattil ēri ... PP 25, 31ab*, 'l'ascète rare s'assit sur un siège différent et adéquat'). Voici deux strophes du *Purāṇam de Cīruttoṇṭar* qui illustrent parfaitement cette hospitalité ritualisée⁴¹ :

« 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,
Cīruttoṇṭaṇ 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 ṛaṭivāṇāṅki muḷlutum aḷaku ceytamaṇaic
canta malarmā laikaḷmuttiṇ tāmam nāṇṭiṭ tavicaṭutta
kanta malar-ā caṇaṇikāṭṭik kaṇaḷnīrk karakam eṭuttēnta
tūya nīrāl cīruttoṇṭar cōti yārtai kaḷalviḷakki
āya puṇṭitaṇ puṇṭalāṇkaḷ talaimēl ārat teḷittinṇam
mēya illam emmaruṅkum vici viraimēṇ malarcāntam
ēyun tūpa tīpaṅkaḷ mutarṇū caṇaicey tīraṇcuvār (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*⁴² 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 Ciṛuttoṅṅar* décrit minutieusement la composition d'un repas que le *nāyaṅmār* offre, habituellement, aux dévots śivaïtes⁴³ :

« Riz pur, fruits mûrs, canne à sucre,
Mets aux six saveurs⁴⁴, 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 (... *ciṛappin mikka arccanaikaḷ muṇ 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 nourrissent⁴⁵.

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

43. *tīyatiru amutukaṇi kaṅṅal-aṇu cuvaiṅkaṇey*
pāyatayir pāl-iṅiya paṅṅiyam-uṇ nīr-amutam
mēyapaṭi yāl-amutu ceyvikka micaintaṭiyār
māyizuṅā lam-pōṅa varum-ivarpāl 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 maison⁴⁶. Quant à Ciṛuttoṅṅar 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* ; *aṭiyam illai* ; *nīr aruḷceyum* ... PP 3, 7). De même, Ciṛuttoṅṅar 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. Ciṛuttoṅṅar 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*⁴⁷ *viṅṅaiceyṭār* 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 *purāṇam* 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 *purāṇam*, 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 Purāṇam*, 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 Purāṇam* 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 *purāṇam* pour restituer l'ordre et accorder sa grâce aux dévots.

Une traduction de la légende de Māraṅ d'Ṇaiyāṅkuṭi, *Ṇaiyāṅkuṭi māra nāyaṅār purāṇam*, qui illustre cette hospitalité, est proposée ici⁴⁸. Ce *purāṇam* 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/ ēriṇṇ malku vaḷatti nālvarum ellai illator celvamum
 2b/ niriṇṇ malkiya vēṇi yār-aṭi yārti ṛattu niṛaintatōr
 2c/ ciriṇṇ malkiya aṇpiṇṇ mēṇmai tirunta maṇṇiya cintaiyum
 2d/ pāriṇṇ malka virumpi marravai perra niṭu payaṅkoḷvār

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

- 4a/ koṇṭu vantu maṇaiṇṇu kuntu kulāvu pātam viḷakkiyē
 4b/ maṇṭu kātaliṇṇ āta ṇattiṭai vaitta ruccaṇai ceypatiṇ
 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 Ampalam⁴⁹ 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 Cūttira⁵⁰ 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'eau⁵¹,
 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 saveurs⁵²
 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.

- 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*⁵⁸ ! 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. *aṇaṅku*, 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 *Māṇakkaṅcāraṇ* 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 beauté⁵⁹, 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 akarra 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/ mālayar 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 trésors⁶⁰
 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, Meyporuḷ.

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 *Tiruttoṅṭar Tiruvantāti* de Nampi Āṅṭār Nampi

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

- Cēkkiḷār, *Periya Purāṇam eṇa vaḷaṅkum Tiruttoṅṭar Purāṇam (mūlam)*, Kācittirumaṭam, Tiruppaṅantāl, 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, Accompagné par un 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, Tiruvēṅkaṭattāṅ Tirumaṅṅam, Cennai, 2000.
Paṭiṅṅōrāntirumuṅṅai (mūlam), Kācittirumaṭam, Tiruppaṅantāl, 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 śivaites 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 Ciruttoṅṭar », 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^e siècle.

J.H. Dave¹ 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 Merutunga² 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.