



HAL
open science

Une autre conception de la royauté: de deux dynasties hindoues du sud de l'Inde

Emmanuel Francis

► **To cite this version:**

Emmanuel Francis. Une autre conception de la royauté: de deux dynasties hindoues du sud de l'Inde. B. Dessein; C. Sturtewagen. International Conference Traditional Wisdom and Political Expression, Brussels, 29 January 2016, Royal Academy for Overseas Sciences & Belgian Institute of Higher Chinese Studies, pp.59-80, 2019. hal-02168508

HAL Id: hal-02168508

<https://hal.science/hal-02168508v1>

Submitted on 4 Jul 2019

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.

Une autre conception de la royauté: de deux dynasties hindoues du sud de l'Inde

par

Emmanuel FRANCIS*

MOTS-CLÉS. — Inde; Hindouisme; Royauté; *Śāstra*; Pallava.

RÉSUMÉ. — En Inde ancienne, parmi les textes dénommés *śāstra* qui, au sens large, représentent la sagesse traditionnelle, les *Dharmaśāstra* énoncent une conception de la société qu'on qualifiera de brahmanique. Le roi, de fonction guerrière ou politique, s'y trouve subordonné au brahmane, de fonction sacerdotale ou religieuse. Les dynasties hindoues ont souvent souscrit à cette conception brahmanique de la royauté. Cependant, dans certains contextes, des sources royales, épigraphiques et iconographiques, expriment un point de vue différent. Certains aspects de ce discours royal «hétérodoxe» seront illustrés à partir de l'exemple des Pallava du Tamil Nadu et des Kadamba du Karnataka, deux dynasties sud-indiennes du premier millénaire de notre ère.

*

* *

Qu'est-ce que la sagesse traditionnelle en Inde ancienne? Le terme sanskrit choisi pour illustrer l'affiche de la conférence, dont le présent ouvrage constitue les actes, est *prajñā*, «connaissance, intelligence, sagesse, jugement» [1]**. Ce substantif féminin dérive du verbe *prajñā* qui signifie «connaître, comprendre, avoir expérience de; découvrir, percevoir, apprendre». Dans une conception proche de ce que pourrait être la nôtre en Occident, on peut comprendre que la sagesse est la connaissance juste, celle qui permet d'adopter la bonne conduite car elle repose sur l'expérience. Le sage peut transmettre ce savoir à son disciple, qui deviendra à son tour un sage. Ce qui fonde ici la sagesse du sage est son expérience: il connaît la conduite appropriée

* Chargé de recherche CNRS, Centre d'Étude de l'Inde et de l'Asie du Sud (CEIAS), bd Raspail 54, F-75006 Paris (France).

** Les chiffres entre crochets [] renvoient aux notes, pp. 71-72

pour avoir fait l'expérience de son efficacité antérieurement. Mais si l'on se place du point de vue du disciple, un autre aspect doit être pris en compte: la compétence, ou autrement dit l'autorité, du sage dont il accepte l'enseignement.

Partant de l'importance de l'autorité, je voudrais proposer un autre référent sanskrit au concept de sagesse traditionnelle, à savoir l'ensemble de textes appelés *śāstra*. Ce terme dérivé du verbe *śās* («punir; gouverner; commander; prescrire; enseigner, instruire») signifie, entre autres: «ordre, loi; enseignement, instruction, bon conseil, règle, théorie, norme; précepte; ouvrage didactique, traité technique faisant autorité; recueil de préceptes; doctrine, science». En première approximation, on peut, avec POLLOCK (1989a, p. 18), définir un *śāstra* comme «a verbal codification of rules, whether of divine or human provenance, for the positive and negative regulation of particular cultural practices». Il s'agit en fait de la définition classique, car certains penseurs indiens réservent le nom de *śāstra* aux seuls textes régulant le domaine sacré (POLLOCK 1989a, p. 21; 1989b). Pour POLLOCK (1989b, pp. 301-303) les *śāstra* sont des «cultural grammars» ou un «cultural software» et il insiste sur leur valeur normative: «*śāstra* is above all a collection of rules for what the culture evaluates as a “successful” accomplishment of any given human activity» [2]. On retiendra donc qu'un *śāstra* est de forme textuelle (orale ou écrite), qu'il s'agit d'un savoir systématique, de valeur normative ou prescriptive, et qu'il couvre tout le domaine des activités humaines [3]. POLLOCK (1989a, p. 25) donne également un aperçu de l'étendue des domaines couverts par les *śāstra*: «An idea of the broad area penetrated by this genre of learned inquiry can be suggested by a bare inventory of lexically attested *śāstras*: agriculture, elephant-training, arithmetic, perfumery, thievery, painting, carpentry, cooking, fishing, sculpture, liberation-from-transmigration, ascetic renunciation, the lapidary's art, alchemy, penmanship, augury, music (instrumental, vocal, and dancing), hawk-training, horse-training».

En tant qu'ouvrage de pensée systématique, théorique et normative, on peut concevoir qu'un *śāstra* donné contient, au sens large, la sagesse traditionnelle concernant un domaine de l'activité humaine. Comme l'a montré POLLOCK (1985, pp. 516-519), les *śāstra* fondent leur autorité sur le modèle du *śāstra* par excellence qu'est le Veda (ou les Veda), la révélation, éternelle et d'origine non humaine. Cette sagesse traditionnelle est ainsi transmise dans des traités (*śāstra*) qui se présentent comme des versions abrégées d'œuvres d'origine divine ou même comme des révélations divines (POLLOCK 1985, pp. 512-516). La sagesse traditionnelle consiste donc en quelque sorte à se conformer à l'ordre immuable des choses.

Parmi les *śāstra*, il est une catégorie que l'on nomme *Dharmaśāstra*, les traités sur le *dharma*, c'est-à-dire sur l'ordre socio-cosmique, au sens large [4]. On désigne également les *Dharmaśāstra* comme la *Smṛti* («souvenir, mémoire») par opposition à la *Śruti* («audition»), c'est-à-dire les écritures, ou mieux, dans le contexte indien d'oralité, la révélation [5]. La *Smṛti*, œuvre humaine des sages, prolonge la *Śruti* et en dérive. Elle fait donc aussi autorité [6].

Les *Dharmaśāstra* édictent notamment des normes sociales, le *dharma* au sens restreint, c'est-à-dire le devoir propre à chacun selon son statut social. La société hindoue est ainsi divisée en quatre *varṇa*, terme qui signifie littéralement «couleur» [7]. À chacun de ces *varṇa* sont associés des devoirs spécifiques, définis notamment par rapport au Veda et au Sacrifice. Les «Lois de Manu», le plus célèbre et le plus orthodoxe des *Dharmaśāstra*, les caractérisent, après une allusion transparente à un hymne du Veda, comme suit:

For the protection of this whole creation, that One of dazzling brilliance assigned separate activities for those born from the mouth, arms, thighs and feet [8].

To Brahmins, he assigned reciting and teaching the Veda, offering and officiating at sacrifices, and receiving and giving gifts.

To the Kṣatriya, he allotted protecting the subjects, giving gifts, offering sacrifices, reciting the Veda, and avoiding attachment to sensory objects;

and to the Vaiśya, looking after animals, giving gifts, offering sacrifices, reciting the Veda, trade, moneylending, and agriculture.

A single activity did the Lord allot to the Śūdra, however: the ungrudging service of those very social classes.

(*Mānavadharmasātra* 1.87-91, traduction d'OLIVELLE 2005, p. 91)

Au sommet de la hiérarchie sociale se trouve ainsi le *varṇa* des brahmanes (*Brāhmaṇa*), les dépositaires du Veda et spécialistes religieux qui incarnent la fonction sacerdotale; vient ensuite le *varṇa* des Kṣatriya, les guerriers; puis le *varṇa* des Vaiśya, artisans, agriculteurs et commerçants; et enfin le *varṇa* des Śūdra, serviteurs des trois premiers *varṇa*.

La supériorité du brahmane repose sur sa connaissance des textes révélés qui fait de lui l'interprète du *dharma* car le Veda est en effet la source ultime du *dharma* [9]. Les «Lois de Manu» sont très explicites à ce propos:

By his very origin, a Brahmin is a deity even for the gods and the authoritative source of knowledge for the world; the Veda clearly is the reason for this.

(*Mānavadharmasātra* 11.85, traduction d'OLIVELLE 2005, p. 219)

Par son expertise du Veda, le brahmane est ainsi à même de définir les devoirs de chacun des membres de la société: lui seul peut déterminer ce qu'est un comportement dharmique, c'est-à-dire allant dans le sens de l'harmonie du monde.

Le Kṣatriya, de statut inférieur au brahmane, occupe la fonction royale. Le roi, idéalement ou en théorie du moins, un Kṣatriya, est le protecteur du *dharmā* compris dans un double sens. Au sens restreint, le roi doit veiller à ce que chacun des membres de la société observe ses devoirs de *varṇa*, définis, comme on l'a vu, dans les «Lois de Manu». Au sens large, le roi doit veiller à entretenir le bon ordre du monde, l'harmonie du cosmos. Le roi doit faire des dons, comme peuvent le faire le brahmane et le Vaiśya, mais on notera que les «Lois de Manu» ne mentionnent comme bénéficiaires des dons que le brahmane. Le roi doit donc patronner les brahmanes, en particulier ceux qui sont connaisseurs du Veda.

En termes occidentaux, on peut dire, *mutatis mutandis*, que le brahmane incarne le «pouvoir spirituel» et le roi le «pouvoir temporel» [10]. La relation entre le brahmane et le roi, qui incarnent ces pouvoirs respectifs, est conçue comme hiérarchisée, mais aussi complémentaire. Les «Lois de Manu» précisent ainsi:

The Kṣatriya does not flourish without the Brahmin, and the Brahmin does not prosper without the Kṣatriya; but when Brahmin and Kṣatriya are united, they prosper here and in the hereafter.

(*Mānavadharmasātra* 9.322, traduction d'OLIVELLE 2005, p. 206)

C'est de la coopération entre les deux premiers *varṇa*, entre les brahmanes et les rois, que dépend le bien du royaume, lui-même métonymie du monde. Dans la pratique, cela implique que le roi ait pour le guider dans l'exercice de sa charge un *purohita* (littéralement «celui qui est placé devant»), c'est-à-dire un brahmane officiant comme chapelain royal. Pour reprendre la formule de LINGAT (1967, p. 242): «Le pouvoir temporel a seul la possibilité d'agir, mais c'est une force aveugle qui a besoin d'être dirigée pour que son exercice soit efficace». Le pouvoir brahmanique (*brāhman*) est supérieur au pouvoir royal (*kṣatra*). Dans les termes de DUMONT (1992, pp. 356, 365), le religieux (*dharmā*) englobe le politique (*artha*), dans un effort, de la part de la pensée brahmanique, de sécularisation de la fonction royale.

Tel est donc le point de vue savant et normatif concernant la relation entre le brahmane et le roi. Malgré la conception traditionnelle du *śāstra* qui se veut, comme l'a montré Pollock, l'expression de l'ordre des choses en s'associant à l'autorité de la révélation, il n'en reste pas moins que les

Dharmaśāstra sont l'œuvre de brahmanes et exposent donc un point de vue brahmanique. Mais comment ce point de vue sur la royauté selon une sagesse traditionnelle brahmanique est-il reflété dans l'expression politique?

POLLOCK (1989b, p. 312, n. 30), venant de constater que la production littéraire se conformait très fidèlement aux prescriptions des *śāstra* la concernant, concluait: «How far one could extrapolate from the precept-practice map of aesthetic production to other areas of traditional Indian life, especially matters of power and domination, is a question that merits close theoretical and historical scrutiny». Ce n'est pas exactement cette question qui va nous occuper ici, à savoir la mise en pratique de la théorie brahmanique concernant la royauté. En effet, examinant la conception de la royauté dans des sources royales, nous resterons dans le domaine des conceptions, de l'idéologie. Il s'agira de déterminer si le discours royal sur la royauté — accessible dans l'épigraphie royale, en particulier dans les portions panégyriques des inscriptions, et dans l'iconographie royale, c'est-à-dire les images des temples royaux — est en accord avec le discours brahmanique sur la royauté.

D'une part, on constate que cette description idéale du roi selon les brahmanes fut acceptée par nombre de dynasties hindoues. Le roi est présenté dans ses panégyriques comme un donateur et un patron des brahmanes, se conformant au rôle que lui assignent les *Dharmaśāstra*. Comme le résume BROCQUET (1997, p. 238 *sqq.*), le panégyrique vise à actualiser la norme et à désactualiser l'histoire. L'explication habituelle de cette adhésion aux cadres brahmaniques est celle de la légitimation: l'appui des brahmanes est recherché par le roi en quête de légitimité, d'autant plus s'il appartient à une dynastie nouvelle sur l'échiquier politique qui a besoin d'«officialiser» son statut royal. Cette reconnaissance passerait par le brahmane, figure d'autorité [11].

D'autre part, on observe aussi que le discours brahmanique a été partiellement repris mais en même temps détourné, laissant entrevoir une conception royale de la royauté différente de celle des traités brahmaniques. Au discours brahmanique peut donc s'opposer un discours royal, qui en dérive mais en redéfinit certains termes. Illustrons les écarts de ce genre de discours royal sur la royauté par rapport à la norme brahmanique à partir de l'exemple de la dynastie des Pallava [12].

Entre 550 et 900 de notre ère, le royaume des Pallava était centré sur le nord du pays tamoul, sur la côte orientale de l'Inde du Sud. Mon but ici sera de montrer que deux corpus de leurs sources royales, l'un épigraphique et l'autre iconographique, attestent une conception cohérente de la royauté, qui diverge de celle exposée dans les sources brahmaniques. Le discours royal Pallava défie la conceptualisation brahmanique à deux points de vue, qui me

semblent en étroite corrélation. Premièrement, c'est le roi, et non le brahmane, qui est le médiateur entre le monde des dieux et celui des hommes. Autrement dit, il y a contestation de la sécularisation de la fonction royale voulue par les brahmanes. Deuxièmement, le roi est à même d'opérer cette médiation parce qu'il n'est pas un simple Kṣatriya. Au contraire, la dynastie est issue d'une lignée de brahmanes qui a progressivement intégré les valeurs et adopté le mode de vie des guerriers, jusqu'au point où du sang royal est entré, via le matrilignage, dans la lignée qui, cependant, conservait un patrilignage brahmanique. Il en résulta la naissance de l'éponyme Pallava, le premier roi de la dynastie.

La médiation royale entre dieux et hommes est exprimée dans les inscriptions royales. Le roi Pallava y est décrit, d'une part, comme recevant les hommages des autres rois de la terre qui se prosternent à ses pieds et, d'autre part, comme dévot de la divinité suprême. Se dessine ainsi, comme l'a vu BROCQUET (1997, p. 232 *sqq.*), un axe qui unit la terre au ciel, au centre duquel se trouve le souverain Pallava. Ou dit autrement, dans les termes d'INDEN (2000, p. 230 *sqq.*), il existe une hiérarchie des êtres, depuis les sujets d'un royaume jusqu'à la divinité suprême (celle-ci étant généralement Śiva ou Viṣṇu). Le roi occupe dans cette hiérarchie la place directement en dessous de la divinité suprême. Il est en quelque sorte le maillon de la chaîne à l'intersection des mondes humain et divin. À ce titre, le roi est le premier dévot ou le dévot par excellence de la divinité suprême, protectrice et bienfaitrice. Et il fonde des temples, où est activée et réactivée cette relation privilégiée avec la divinité suprême. Ce rôle médiateur est aussi celui des rois qui adhèrent à la théorie brahmanique de la royauté. Mais, dans le cas des Pallava, cette fonction royale est aussi figurée dans l'iconographie des temples et repose, comme on le verra, sur la double ascendance de la lignée.

C'est dans les représentations de la descente du Gange sur terre, thème iconographique qu'ils affectionnent particulièrement, que les rois Pallava mettent en scène leur rôle de médiateurs. Le mythe de la descente du Gange, attesté dans plusieurs versions, nous explique que le roi Bhagīratha désirait purifier les restes de ses ancêtres. Ces derniers avaient été maudits et réduits en cendres par la colère du sage Kapila dont ils avaient dérangé la méditation. Bhagīratha accomplit donc de longues austérités afin d'obtenir que le Gange, fleuve céleste et seul à même d'annihiler la malédiction frappant ses aïeux, descende du ciel sur la terre. Śiva accepta finalement de recevoir le fleuve dans sa chevelure afin d'éviter que sa chute ne provoque un cataclysme sur la terre. C'est ainsi que le Gange s'en vint à couler dans le nord de l'Inde.

Dans la grotte supérieure de Trichy (premier quart du VII^e siècle) se trouve le premier chef-d'œuvre sculptural de l'art des Pallava (fig. 1)*. Il représente le dieu Śiva sous la forme de Gaṅgādhara («celui qui soutient le Gange»). On y voit Śiva tendre une mèche de ses cheveux afin d'y recevoir le Gange, représenté par une figure féminine, en haut à droite de sa tête, dans le ciel d'où elle s'écoule sur terre [13]. La sculpture est accompagnée d'une inscription de huit stances sur chacun des deux pilastres qui la flanquent (HULTZSCH 1892). Ce poème épigraphique établit un parallélisme, voire une identité, entre le dieu Śiva et le patron de la grotte, le roi Pallava Mahendravarman I^{er}. Par exemple, alors que Śiva est décrit comme épris des rivières (tel le Gange), le roi est l'amant de la Kāvēri, le fleuve qui coule au pied du rocher de la grotte et qui est le Gange du sud de l'Inde. Ce parallélisme implique que le dieu Śiva, médiateur de la descente inoffensive du Gange sur terre, représente sinon le roi, du moins la fonction royale de protection du monde, qui de longue date est exprimée en Inde par le fait que le roi est responsable des pluies, nécessaires aux récoltes.

Quelques décennies plus tard, vers le milieu du VII^e siècle, le même mythe inspire le grand relief sculpté à Mahābalipuram (fig. 2, où la crevasse au milieu de l'image représente le Gange), un des hauts lieux religieux du royaume des Pallava. On ne voit pas ici le dieu Śiva recevoir le Gange dans sa chevelure comme à Trichy, mais accorder au pénitent Bhagīratha son intercession pour permettre la descente pacifique de la rivière céleste (fig. 3). Ce n'est plus un roi particulier qui est ici comparé à Śiva, mais c'est toute la lignée des rois Pallava qui est assimilée à la descente bénéfique des eaux du Gange, comme nous l'indique la charte de Kacākūṭi, vers 750 de notre ère (*vaṃśāvatāra pallavānān ... gaṃgāvatāra iva ... nirmmalas*, «la descente de la lignée des Pallava ... pure ... comme la descente du Gange») [14]. Nous avons donc ici une allégorie, celle de l'arrivée sur terre de la dynastie des Pallava, comme l'a montré SCHMID (2006). Comme le Gange, fleuve céleste devenu terrestre, la lignée royale des Pallava fait le lien entre ciel et terre. La présence du dieu Śiva sur le relief signifie que la médiation des Pallava est approuvée et sanctionnée par la divinité suprême.

Mais quelle qualité rend les Pallava aptes à cette fonction de médiateurs entre la terre des hommes et le ciel des dieux? On peut mentionner leur nature surhumaine. Les inscriptions des Pallava regorgent de comparaisons (*upāma*) et de métaphores (*rūpaka*) entre les rois et les dieux et héros. Elles impliquent que le roi, s'il n'est certes pas un dieu, n'est pas un homme ordinaire. Ce caractère liminaire est aussi attribué dans leurs éloges aux rois qui,

* Cf. figures en fin de texte (pp. 74-80).

par ailleurs, ne remettent pas en cause la conception brahmanique de la royauté. Ce qui différencie les Pallava de ces autres rois est leur ascendance.

Nous abordons ici un deuxième aspect du discours des Pallava sur la royauté, qui concerne le mélange de lignages que représente leur dynastie. Entre 550 et 900, sept inscriptions procurent une généalogie mythique des Pallava, qu'on peut qualifier de canonique, tandis que neuf autres inscriptions présentent une généalogie incomplète ou comportent des variantes mineures [15]. La séquence généalogique est la suivante: Viṣṇu, Brahmā, Aṅgiras, Bṛhaspati, Śaṃyu, Bharadvāja, Droṇa, Aśvatthāman, Pallava. Ce dernier, l'éponyme et premier membre du lignage à être roi, descend donc en droite ligne du dieu Brahmā (lui-même issu du nombril du dieu créateur Viṣṇu) via une lignée de brahmanes. Les premiers ancêtres sont de purs brahmanes, comme Aṅgiras qui est associé à une partie des hymnes du Ṛgveda ou Bṛhaspati qui est le *purohita* d'Indra, le roi des dieux. Les ancêtres qui précèdent immédiatement l'éponyme se comportent cependant plus en guerriers qu'en brahmanes, tels Droṇa et Aśvatthāman, personnages bien connus du *Mahābhārata*. Quant à l'éponyme, si son père est un brahmane, du sang royal lui vient de sa mère. Selon les versions, elle est une nymphe céleste envoyée par Indra ou la fille même d'Indra. Son double lignage en fait un être particulier, qui est décrit comme suit dans une inscription (à nouveau la charte de Kacākūṭi, vers 750):

tejaḥ param brāhmam anūthitopi sa kṣātram uccer abhajat svabhāvi

ambhodharād apy upabdhanmā dāhātmako nanv aśaniḥ prakṛtyā [16]

Quoique né d'un brahmane, il possédait au plus haut point et de façon innée l'énergie extrême des Kṣatriya.

Quoique produite dans un nuage, la foudre n'a-t-elle pas naturellement une essence de feu?

(traduction: Francis)

Il faut comprendre que l'éponyme possède tout à la fois les pouvoirs et les statuts du brahmane et du guerrier. À ce titre, il appartient en quelque sorte à un super-*varṇa*, supérieur aux quatre autres. Ses descendants conservent les mêmes caractéristiques. Par leur statut duel — ils sont à la fois brahmanes et guerriers — les Pallava unissent les pouvoirs «spirituel» et «temporel». Le religieux n'englobe plus le politique. Le roi n'est plus dépendant du brahmane. Les deux pouvoirs sont englobés dans la dynastie même.

Cette prétention à un statut duel est aussi mise en scène dans le programme iconographique des temples royaux des Pallava. Je l'illustre ici avec l'exemple du complexe sacré connu aujourd'hui sous le nom de Kailāsanātha, qui date du début du VIII^e siècle et est consacré à Śiva (fig. 4). Me fondant sur la comparaison des rois aux dieux dans l'épigraphie, et sur le précédent de la Gaṅgādharamūrti à Trichy, je lis les représentations des dieux de ce temple comme des images duelles, qui représentent aussi la fonction royale.

Sur le sanctuaire principal (le Rājasimheśvara des inscriptions) on trouve au sud (fig. 5) le couple que forme Śiva avec son épouse Pārvatī; Śiva Dakṣiṇāmūrti enseignant sa doctrine à ses disciples; la Liṅgodbhavamūrti, une forme par laquelle Śiva révèle sa supériorité sur les dieux Brahmā et Viṣṇu; la Bhikṣātanamūrti (fig. 6), c'est-à-dire Śiva le mendiant qui séduit les épouses des sages, ce qui montre la supériorité de sa religion sur celle des ascètes. Il s'agit de formes apaisées, ascétiques, enseignantes ou théophaniques du dieu Śiva. Ces formes sont donc liées plutôt à des préoccupations supra-mondaines et représentent le statut brahmanique des Pallava.

Au nord (fig. 5), on voit Śiva vaincre divers démons (par exemple, fig. 7, Kālārimūrti, forme de Śiva qui vainc Kāla, «le temps», c'est-à-dire la mort) et recevoir le Gange dans sa chevelure (Gaṅgādharamūrti), ainsi qu'une forme guerrière de la déesse. Ces figures, combattantes et protectrices, sont liées au mondain, à la protection du monde, et correspondent au statut guerrier (Kṣatriya) des Pallava.

Entre la face sud et la face nord, la face ouest (fig. 5) du temple montre des figures de Śiva dansant. La danse, que plusieurs sources permettent d'interpréter comme un geste de victoire, marque ici le triomphe du dieu sur la mort et la renaissance en relation avec la face sud, sur les démons en relation avec la face nord.

Enfin, au milieu du mur ouest, une chapelle accolée au temple contient une Gaṅgādharamūrti (fig. 5, lettre «G»), une image qui exprime, on l'a vu, la fonction médiatrice des Pallava et souligne combien la dynastie, de statut duel, brahmanique et guerrier, fait le lien entre le supra-mondain et le mondain, entre le monde des dieux et celui des hommes. Comme un rappel de l'importance de cette Gaṅgādharamūrti, c'est aussi l'image qui conclut la circumambulation rituelle du temple sur la face nord.

Le statut duel, brahmane et Kṣatriya, ou autrement dit la double nature, ascétique et guerrière, des Pallava, est aussi représenté par une image de culte qu'on trouve de façon systématique dans le saint des saints (*garbagha*) des fondations royales shivaïtes de la dynastie. Derrière l'image symbolique de Śiva (le *liṅga*) qui occupe le centre de la cella, une sculpture, sur le mur du fond, représente la Somāskandamūrti (fig. 8). Il s'agit d'une représentation de

la famille shivaïte: Śiva et son épouse Pārvaṭī sont assis côte à côte et Skanda, leur enfant et dieu de la guerre, repose dans le giron de sa mère [17]. Cette image en tant que sculpture de pierre et image centrale de culte n'apparaît pratiquement que dans des temples fondés par des rois Pallava. On ne la connaît après les Pallava quasiment que sous la forme de bronzes de procession et plus comme image de culte principale.

Des comparaisons diagrammatiques — établissant une analogie, pour les unes, entre les paires Śiva/Skanda et roi/prince, et, pour les autres, les couples Śiva/Pārvaṭī et roi/reine — sont récurrentes dans les inscriptions des rois Pallava (BROCQUET 1997, p. 135 *sqq.*). Elles permettent de considérer la Somāskandamūrti comme une image duelle où la triade divine (Śiva, Pārvaṭī et Skanda) renvoie à la triade royale (roi, reine et prince héritier). Il reste à comprendre en quoi cette représentation divine sert l'idéologie royale.

À cet égard, il faut rappeler que, dans la version la plus récente du mythe de Skanda, où celui-ci est le fils de Śiva, ce dernier est un ascète dont les dieux espèrent un fils puissant afin d'anéantir un démon qui les menace. Quant à Pārvaṭī, elle joue en quelque sorte le rôle de la nymphe tentatrice. La semence virile que Śiva ne peut plus contenir est recueillie par Agni qui la dépose aux bords du Gange où, dans un bosquet de roseaux, naît Skanda, que Pārvaṭī adoptera comme son fils. On note le parallélisme avec la naissance de l'éponyme Pallava: son père Aśvatthāman est aussi un ascète qui répand sa semence et celle-ci prend la forme de l'éponyme sur une couche faite de bourgeons ou de rameaux (*pallava* en sanskrit). On peut donc lire la Somāskandamūrti comme une image qui synthétise le double statut des Pallava. Śiva, dieu ascète, représente le statut brahmanique porté vers le transcendant, le supra-mondain. Skanda, le jeune dieu guerrier, représente le statut Kṣatriya, concerné par le monde.

En outre, en vertu des comparaisons entre, d'une part, le roi et Śiva et, de l'autre, le prince héritier et Skanda, la Somāskandamūrti peut se lire comme une image duelle qui symbolise la perpétuation de la lignée royale, la transmission de la mission royale du roi à son héritier. Le roi en fin de carrière peut se consacrer à sa quête spirituelle supra-mondaine, n'assumer plus que son statut de brahmane, parce qu'il a maintenant un héritier qui assurera le devoir mondain de la royauté: protéger son royaume et faire la guerre. La Somāskandamūrti illustre ainsi la solution trouvée par les Pallava, qui se prétendent brahmanes-guerriers, à la tension entre deux idéaux du roi, à savoir, d'un côté, la quête spirituelle et les désirs supra-mondains, et, de l'autre, le devoir terrestre de régner et de guerroyer. Le roi obtient le fils valeureux qui reprendra son rôle et lui permet de se retirer des affaires de ce monde.

Tels sont deux traits du discours royal des Pallava qui montrent qu'il n'y a pas toujours congruence entre la conception de la royauté selon la sagesse traditionnelle exprimée dans les *śāstra* et l'expression politique. Mais cette vision d'eux-mêmes des Pallava n'est pas pour autant acceptée par les dynasties concurrentes, comme nous le montre une inscription d'un roi de la dynastie des Kadamba.

Le royaume des Kadamba se situait aussi en Inde du Sud, dans l'État actuel du Karnataka, et prospéra de la deuxième moitié du IV^e siècle à la première moitié du VI^e siècle environ. Une célèbre inscription sur un pilier à Tāḷagunda, que l'on date de nos jours du milieu du V^e siècle, nous explique comment le brahmane Mayūraśarman devint le premier roi de la dynastie [18]. Les Kadamba se sont donc également prétendu être des brahmanes devenus rois. L'inscription de Tāḷagunda nous explique que Mayūraśarman se rendit à Kāñcīpuram (la capitale des Pallava), dans une institution nommée *ghaṭikā*, pour ses études de brahmane. Mais là, il eut une mésaventure avec un Pallava (probablement le roi), comme nous le racontent les strophes 11-12 de l'épigraphe:

tatra pallavāśvasamsthena kalahena tīvreṇa roṣitaḥ

kaliyugesminn aho bata kṣatrāt paripelavā vipratā yataḥ

gurukulāni samyag ārāddhya śākhām adhīyāpi yatnataḥ

brahmasiddhir yyadi nṛpādihīnā kim ataḥ paraṃ duḥkham ity ataḥ [19].

Là (à Kāñcīpuram), irrité en raison d'une violente dispute à cause d'un cavalier Pallava / à cause du sacrifice de cheval d'un (roi) Pallava / à cause des chevaux du (roi) Pallava, il songea:

«Quel malheur qu'en cet âge Kali, la condition de brahmane soit inférieure à celle du guerrier! Pour qui honore comme il se doit les familles des maîtres spirituels et étudie avec effort sa branche (du Veda), que la perfection en Veda soit aux bons soins des rois, qu'y a-t-il de plus pénible que cela?»

(traduction: Francis) [20]

Le texte n'est pas sans poser quelques difficultés et a fait l'objet de plusieurs interprétations, notamment concernant le terme *pallavāśvasamstha*, qui explique la raison ou la circonstance de la querelle. Pour KIELHORN (1906, p. 34), il désigne le cavalier Pallava avec qui Mayūraśarman se dispute. Pour SIRCAR (1939, p. 184, n. 1), on fait ici référence à un sacrifice de cheval commandité par le roi Pallava et exécuté pour lui par Mayūraśarman.

WILLIS (2009, p. 204, n. 175) approuve et suggère que le roi Pallava se montra irrespectueux et pingre en ce qui concerne les honoraires sacrificiels. Pour TIEKEN & SATO (2000, p. 216), la querelle porta sur des droits de douane que Mayūraśarman avait commencé à prélever en tant que membre de la *ghaṭikā* de Kāñcīpuram sur les marchands de chevaux des Pallava. Quoi qu'il en soit, le point qui nous intéresse ici est que c'est suite à sa querelle avec le Pallava que Mayūraśarman, brahmane et donc membre du premier *varṇa*, se plaint des Kṣatriya qui, en cet âge Kali (c'est-à-dire l'âge de fer), sont dans une position de domination, faisant injure à la hiérarchie des *varṇa*. Mayūraśarman prit donc les armes pour venger son honneur, se rebella contre le roi Pallava et se conquiert un royaume. Finalement, nous dit l'inscription, le roi Pallava préféra, étant donné la valeur de Mayūraśarman, s'en faire un allié plutôt qu'un ennemi.

Ainsi, dans une inscription des rois Kadamba, brahmanes-guerriers à les en croire, les Pallava qui se présentent à partir de 550 comme des brahmanes-guerriers sont en fait simplement des Kṣatriya. Toute part brahmanique leur est déniée. Les Kadamba se définissent comme des brahmanes forcés de devenir rois, car les rois Kṣatriya de leur temps ne se comportent pas comme ils le devraient [21].

L'inscription de Tālagunda précède probablement de plus d'un siècle l'articulation cohérente par les Pallava de leur double statut de brahmanes-guerriers dans leurs inscriptions. Mais à cette époque les Pallava, installés encore dans le sud de l'Andhra Pradesh et probablement seulement dans le nord du Tamil Nadu, sont déjà une des dynasties importantes de la région. Il est intéressant de constater qu'alors, du point de vue des rois brahmanes Kadamba, les Pallava sont purement et simplement des Kṣatriya. Il y a donc au niveau de l'expression politique, dans les inscriptions de dynasties rivales, des divergences sur le statut des Pallava. Celles-ci peuvent s'expliquer du fait que les Pallava ne se présentent pas encore comme des brahmanes-guerriers, mais nous pensons trouver cette prétention dans les sources *pallava* de cette période, certes de façon encore timide [22].

En conclusion, si l'on accepte qu'en Inde la sagesse traditionnelle est un point de vue brahmanique, du moins en ce qui concerne la hiérarchie sociale, on voit que, dans l'expression politique, c'est-à-dire dans les sources royales, la subordination du roi au brahmane n'est pas unanimement acceptée. Le discours royal Pallava nous montre qu'il a pu exister en Inde une conception royale de la royauté, différente de la conception brahmanique, opposée même à celle-ci en ce qui concerne les fonctions magico-religieuses du roi. On peut concevoir ce discours des Pallava comme une réaction à l'effort de sécularisation et de subordination de la royauté dans la pensée brahmanique. Le

point de vue des Pallava, qui se présentent comme des brahmanes-guerriers au-dessus de la hiérarchie des *varṇa*, est lui-même contesté par une dynastie rivale. Les Kadamba se prétendent brahmanes-guerriers et rabaisent les Pallava au statut de simples Kṣatriya. La coexistence de ces différents points de vue tend à prouver qu'on ne peut caractériser l'Inde ancienne hindoue comme asservie aux idéaux de la théorie brahmanique. Certes, des cadres et des catégories, tels que la hiérarchie des *varṇa* et la supériorité du brahmane, sont acceptés, mais il y eut place aussi, à l'intérieur de ces cadres, pour une joute idéologique entre les brahmanes et certains rois, notamment en ce qui concerne la prétention au statut de brahmane.

NOTES

- [1] Toutes les traductions sont tirées du dictionnaire de STCHOUPAK *et al.* (1987).
- [2] POLLOCK (1985, p. 511) traduit également *śāstra* par «theory» et note que le terme correspond aussi à «doctrine or ideology» dans le sens le plus neutre.
- [3] Sur le caractère descriptif plutôt que normatif des premiers *śāstra*, voir POLLOCK (1985, p. 503).
- [4] «To simplify a complex argument, we may say that *dharma* in the largest sense connotes the correct way of doing anything» (POLLOCK 1985, p. 511).
- [5] Sur l'opposition entre *Śruti*, «perception», et *Smṛti*, «inférence», voir POLLOCK (1997).
- [6] Voir POLLOCK (1985, p. 506): «the “traditional” *smṛtis* have authority insofar as they are held to be invariably based on the transcendent *vedas* whether or not such vedic texts are still extant or able to be located».
- [7] Plus qu'aux castes ou aux classes socio-économiques, le concept de *varṇa* correspond à celui des «États» de l'Ancien Régime.
- [8] Ce vers fait clairement référence au *Puruṣasūkta*, «l'hymne au Puruṣa», un hymne du *Rgveda* (10.90). Cet hymne explique notamment comment les quatre *varṇa* sont issus des différentes parties du corps du Puruṣa, l'homme cosmique, démembré lors du sacrifice primordial. Voir la traduction de RENOU (1985, p. 99).
- [9] Sur les sources du *dharma*, voir POLLOCK (1985, p. 506): «According to nearly all *dharmaśāstras*, *dharma* is derived from three sources: *śruti* (revealed texts, considered transcendent), *smṛti* (traditional texts), and *sadācara* (the “practices of the good”). In problematic cases where *śāstra* (*śruti* + *smṛti*) does not provide any explicit solution, one must look to *sadācara*».
- [10] LINGAT (1967, p. 242) précise cependant, afin de relativiser l'application à l'Inde de conceptions occidentales, qu'au contraire de la théorie chrétienne des deux glaives, il n'y a pas ici «deux pouvoirs s'exerçant chacun dans sa sphère propre, ici le sacré, là le profane». Le domaine du *purohita*, le brahmane qui est chapelain royal, s'étend «à tout le champ de l'activité royale, aussi bien à son côté politique qu'à son côté religieux».
- [11] Cette théorie de la légitimation a été récemment battue en brèche par POLLOCK (2006, p. 511 *sqq.*) et ALI (2004, p. 14). On peut noter cependant que la théorie

- brahmanique, et donc la caution du brahmane, apporte une sanction en quelque sorte divine à l'exercice royal de la violence.
- [12] Pour plus de détails sur les Pallava et sur leur «discours», voir FRANCIS (2013, 2017).
- [13] Le Gange est en Inde une figure de sexe féminin.
- [14] Voir HULTZSCH (1895, p. 348, lignes 36-37, et p. 355). Pour *vaṃśāvatāra*, comprendre *vaṃśāvatārah*.
- [15] Pour les détails, voir FRANCIS (2011, p. 342).
- [16] Voir HULTZSCH (1895, p. 347, lignes 32-33, et p. 355, strophe 18). Hultzscht lit *brāhmamanūrthitopi* qu'il propose d'amender en *brāhmakulotthitopi*. Je lis *brāhmamanūrthitopi* sur le fac-similé. Pour *uccer* et *upabdhanmā*, comprendre *uccair* et *upalabdhanmā*.
- [17] Brahmā et Viṣṇu sont aussi souvent présents en fonction d'assesseurs de Śiva, ce qui montre la supériorité de ce dernier.
- [18] KIELHORN (1906, p. 31) proposait de dater cette inscription de la première moitié du VI^e siècle.
- [19] Voir KIELHORN (1906, p. 32, ligne 4, et p. 34, strophes 11-12).
- [20] Nous traduisons *brahmasiddhi* par «perfection en Veda». WILLIS (2009, p. 204) préfère «fortune of a brāhmaṇa».
- [21] Les entorses aux obligations du brahmane (dans le cas présent, le fait de prendre les armes) sont tolérées en cas de nécessité. Sur la notion de devoir en situation de détresse (*āpaddharma*), voir BOWLES (2007).
- [22] Voir FRANCIS (2017).

BIBLIOGRAPHIE

- ALI, D. 2004. *Courtly Culture and Political Life in Early Medieval India*. — Cambridge, Cambridge University Press, xx + 296 pp.
- BOWLES, A. 2007. *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India: The Āpaddharmaparvan of the Mahābhārata*. — Leiden [etc.], Brill, xv + 430 pp.
- BROUQUET, S. 1997. *Les inscriptions sanskrites des Pallava: poésie, rituel, idéologie* (thèse de doctorat, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III. — Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 6 + 796 pp.
- DUMONT, L. 1992. *Homo Hierarchicus*. Le système des castes et ses implications. — Paris, Gallimard, Tel, xl + 449 pp.
- FRANCIS, E. 2011. The genealogy of the Pallavas: From Brahmins to Kings. — *Religions of South Asia*, 5 (1-2): 339-363.
- FRANCIS, E. 2013. Le discours royal dans l'Inde du Sud ancienne. Monuments et inscriptions *pallava* (IV^e-IX^e siècles). Tome 1: Introduction et sources. — Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, XLII + 319 pp.
- FRANCIS, E. 2017. Le discours royal dans l'Inde du Sud ancienne. Monuments et inscriptions *pallava* (IV^e-IX^e siècles). Tome 2: Mythes dynastiques et éloges royaux. — Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, xl, pp. 321-809.
- HULTZSCH, E. 1892. Two cave-inscriptions from the Trisīrapalli rock. — *Epigraphia Indica*, 1: 58-60.

- HULTZSCH, E. 1895. Kasakudi plates of Nandivarman Pallavamalla. — *In*: HULTZSCH, E. (Ed.), *South-Indian Inscriptions. Vol. II, part III: Additional Inscriptions in the Tañjāvūr Temple and Other Miscellaneous Inscriptions*. Madras, Government Press, pp. 342-361.
- INDEN, R. 2000. *Imagining India*. — London, Hurst, xiii + 298 pp.
- KIELHORN, F. 1906. Tālagunda pillar inscription of Kākusthavarman. — *Epigraphia Indica*, **8** (1905-1906): 24-36.
- L'HERNAULT, F. 1978. *L'iconographie de Subrahmanya au Tamilnad*. — Pondichéry, Institut français de Pondichéry, 272 pp.
- LINGAT, R. 1967. Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde. — Paris / La Haye, Mouton & Co., *École Pratique des Hautes Études*, 322 pp.
- OLIVELLE, P. 2005. *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. — New York, Oxford University Press, x + 1131 pp.
- POLLOCK, S. 1985. The theory of practice and the practice of theory in Indian intellectual history. — *Journal of the American Oriental Society*, **105**: 499-513.
- POLLOCK, S. 1989a. The idea of Śāstra in traditional India. — *In*: DALLAPICCOLA, A. L., WALTER-MENDY, C. & ZINGEL-AVE LALLEMANT, S. (Eds.), *Shastric Traditions in Indian Arts*. Stuttgart, Steiner Verlag, pp. 17-26.
- POLLOCK, S. 1989b. Playing by the rules: Śāstra and Sanskrit literature. — *In*: DALLAPICCOLA, A. L., WALTER-MENDY, C. & ZINGEL-AVE LALLEMANT, S. (Eds.), *Shastric Traditions in Indian Arts*. Stuttgart, Steiner Verlag, pp. 301-312.
- POLLOCK, S. 1997. The "revelation" of "tradition": Śruti, *Smṛiti*, and the Sanskrit discourse of power. — *In*: LIENHARD, S. & PIOVANO, I. (Eds.), *Lex et Litterae: Studies in Honour of Professor Oscar Botto*. Torino, Edizioni dell'Orso, pp. 395-417.
- POLLOCK, S. 2006. *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India*. — Berkeley [etc.], University of California Press, xiv + 684 pp.
- RENOU, L. 1985. *Hymnes spéculatifs du Veda (traduits du sanskrit et annotés par Louis Renou)*. — Paris, Gallimard/Unesco, *Connaissance de l'Orient*, 276 pp.
- SCHMID, C. 2006. *The Arrival of Pallavas in South India. The Original Myth (conférence, Université de Yale, 14 janv.)*.
- SIRCAR, D. 1939. *The Successors of the Satavahanas in Lower Deccan*. — Calcutta, University of Calcutta, xv + 417 pp.
- STCHOUPAK, N., NITTI, L. & RENOU, L. 1987. *Dictionnaire sanskrit-français*. — Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, iv + 897 pp.
- TIEKEN, H. & SATO, K. 2000. The *ghaṭikā* of the twice-born in South-Indian inscriptions. — *Indo-Iranian Journal*, **43**: 213-223.
- WILLIS, M. 2009. *The Archaeology of Hindu Ritual. Temples and the Establishment of the Gods*. — New York, Cambridge University Press, xiv + 375 pp.



Fig. 1. — Gaṅgādharamūrti, grotte supérieure à Trichy, début du VII^e siècle.



Fig. 2. — Descente du Gange (centre de la composition), Mahābalipuram, VII^e siècle.



Fig. 3. — Descente du Gange, Śiva et Bhagīratha, Mahābalipuram, VII^e siècle.



Fig. 4. — Pavillon et sanctuaire principal, temple de Kailāsanātha, Kāñcīpuram, début du VIII^e siècle.

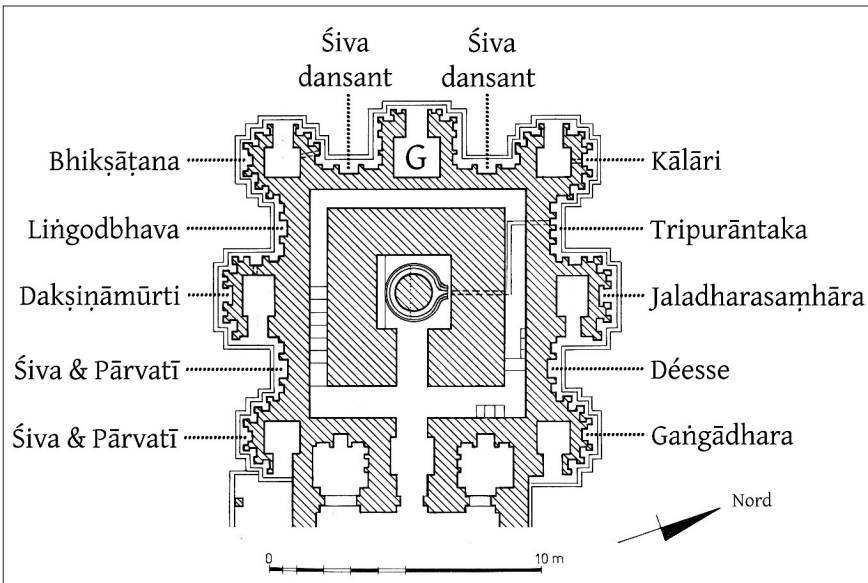


Fig. 5. — Programme iconographique du sanctuaire principal, temple de Kailāsanātha, Kāñcīpuram, début du VIII^e siècle. Plan d'après L'HERNAULT (1978, plan I, © EFEO, Pondichéry).



Fig. 6. — Bhikṣāṭanamūrti, face sud du sanctuaire principal, temple de Kailāsanātha, Kāñcīpuram, début du VIII^e siècle.



Fig. 7. — Kālārimūrti, face nord du sanctuaire principal, temple de Kailāsanātha, Kāñcīpuram, début du VIII^e siècle.



Fig. 8. — Somāskandamūrti, cella du petit temple de Śiva, temple du rivage, Mahābalipuram, début du VIII^e siècle.