



HAL
open science

”Now it is all politics”.

Daniela Berti

► **To cite this version:**

Daniela Berti. ”Now it is all politics”. : Quelques discours sur les transformations de la fête du Daśahrā à Kullu (Inde du Nord) *. Gerard Colas & Gilles Tarabout. Rites hindous: Transferts et transformations, Purusartha (25), EHESS, pp.305-342, 2006, Rites hindous: Transferts et transformations. hal-02342641

HAL Id: hal-02342641

<https://hal.science/hal-02342641>

Submitted on 1 Nov 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.

[Publié in *Rites hindous: Transferts et transformations*, dir. Gérard Colas & Gilles Tarabout. Paris, EHESS (collection *Puruṣārtha*, n°25). 2006. Pp.305-342]

"*Now it is all politics*". Quelques discours sur les transformations de la fête du Daśahrā à Kullu (Inde du Nord)*

Daniela Berti

/p.305/

14 octobre 2000. C'est le lendemain du Daśahrā, fête royale célébrée dans plusieurs régions de l'Inde. Un quotidien hindi du Panjab publie un article de son correspondant à Kullu (ville de l'Etat voisin de l'Himachal Pradesh), dont le ton est d'emblée polémique :

Rupture de la tradition au Daśahrā de Kullu

Dans le Daśahrā de Kullu, l'authenticité et les règles de cette antique tradition liée aux *devī-devtā* [déesses-dieux] ont été brisées, l'une après l'autre. Les raisons en sont diverses. Mais les employés des divinités sont tendus et énervés. C'est l'administration elle-même qui est accusée de rompre les traditions. [...] Les "employés" des divinités qui connaissent cette ancienne tradition s'efforcent de la préserver. Mais, pour des raisons politiques et administratives, ils n'y parviennent pas. (*Umar Ujala*, 14 octobre, 2000, Chandigarh)

Le journaliste, Gopali Sharma, originaire de la région, explique sa prise de position en se référant à un conflit qui avait opposé la veille certains participants sur la façon d'effectuer l'une des procédures rituelles prévues au cours des six jours des célébrations. Des conflits de ce genre, assez fréquents à Kullu lors de la fête du Daśahrā, suscitent régulièrement de tels débats entre les différents acteurs locaux – villageois, historiens, journalistes, leaders politiques. Chacun prend parti pour défendre ce qu'il considère être la "tradition", en contrastant celle-ci avec ce qui serait de l'ordre du "politique" (les mots anglais "*tradition*" et "*politics*" sont alors employés).

/p.306/

Dans cet article, l'analyse de tels débats abordera donc le thème des transformations rituelles non pas tant du point de vue des changements effectifs du Daśahrā de Kullu, que sous celui des discours tenus localement à leur propos.

Une première partie présente ce qui est dit de la spécificité du Daśahrā de Kullu, par contraste avec les célébrations de cette fête ailleurs en Inde, illustrant une perception locale de la variation par rapport à un modèle imaginé comme homogène. Une deuxième partie est consacrée aux analyses des transformations institutionnelles de la fête qui sont faites localement, que ce soit à l'époque coloniale ou depuis l'indépendance. Une troisième partie, enfin, présente quelques exemples de réactions ponctuelles lors de disputes survenues durant le Daśahrā - comme celle qui figure dans l'article qui vient d'être cité. Ces réactions concernent plus spécifiquement des transformations affectant les cérémonies, en particulier celles qui mettent en jeu des positions honorifiques assignées aux divinités locales, transformations qui sont alors perçues comme résultant d'une stratégie électoraliste.

Il faut dire que la politisation de la fête est devenue particulièrement évidente à Kullu ces dernières années. L'actuel descendant de la famille royale, Mahesvar Singh, aujourd'hui démuné de tout pouvoir politique effectif en tant que roi, est un politicien du parti de la droite hindoue (BJP, Bharatiya Janata Party). Il a été plusieurs fois élu, d'abord à l'assemblée régionale, puis au Parlement de Delhi (il a perdu son siège lors des élections de 2004). Dans les années où il était au pouvoir, il a présidé le Comité de la fête et en a contrôlé l'ensemble de l'organisation. Par ailleurs, il a conservé intact son rôle rituel de raja et vit dans son ancien palais situé à Sultampur, la partie ancienne de la ville de Kullu¹. Au cours du Daśahrā, comme dans la vie quotidienne, il joue donc deux rôles : celui de raja et celui de politicien. La compatibilité de ces rôles est au cœur du discours de ses adversaires politiques, qui l'accusent de changer les règles rituelles pour favoriser ses intérêts politiques personnels. L'analyse de ces accusations permettra de contraster une histoire des royaumes, où les alliances entre rois et divinités sont dites légitimer des rôles "traditionnels", et la façon de voir ces mêmes relations dans le contexte politique actuel où, loin de produire une "tradition", elles peuvent être dénoncées comme résultant d'un calcul électoral.

L'analyse aura recours à plusieurs sources. Pour la période royale et britannique, j'utiliserai des récits oraux, des documents de l'administration, des *gazetteers* coloniaux. Pour celle d'après l'Indépendance, je me baserai sur des coupures de presse (surtout du journal en anglais du Panjab, *The Tribune*, qui a conservé des archives), sur des livrets commémoratifs publiés par le Comité du Daśahrā, ainsi que sur la reconstruction qu'en font aujourd'hui les gens. Pour la période contemporaine, j'utiliserai surtout des données ethnographiques recueillies au cours de deux séjours dans la région, en 2000 et 2001.

/p.307/

ICI ET AILLEURS

Pareil, mais différent

Au mois de septembre-octobre, l'on célèbre un peu partout dans le monde indien le Daśahrā, fête définie souvent comme symbolisant "le triomphe du bien sur le mal" (*The Tribune*, 1973). Du point de vue mythologique, cette fête commémore la victoire de la déesse Durgā sur le démon-buffle Mahīśasura ou, et souvent de façon surimposée, la victoire du dieu-roi Rāma, le héros de l'épopée du Rāmāyaṇa, sur le roi démoniaque Rāvaṇa²

Les études sur le Daśahrā dans les différentes régions de l'Inde et du Népal montrent l'extrême diversité des procédures et des scénarios que la fête assume dans les multiples localités où elle est célébrée. En effet, au-delà de son association aux deux thèmes mythiques que l'on vient d'évoquer, le Daśahrā semble toujours assumer un caractère "local", sans qu'il soit possible d'établir un modèle à partir duquel les différents Daśahrā pourraient être contrastés. Certains éléments de base sont, il est vrai, récurrents³ : présence de la Déesse, du dieu Rām et de son ennemi Rāvaṇa, culte des armes, sacrifices d'animaux, etc. Néanmoins, l'un ou l'autre de ces éléments peut aussi bien être absent, ou prendre un sens différent. Ainsi, afin de dénoncer le caractère brahmanique qu'ils voyaient dans la fête, des Dalits de l'Uttar Pradesh "fêtent le Daśahrā" en célébrant non pas la victoire du dieu-roi Rāma, mais celle de son ennemi Rāvaṇa auquel ils se sentent implicitement associés par les Brahmanes de la région⁴.

Si d'un point de vue analytique il n'existe pas de modèle unique de la fête de Daśahrā, le discours local a néanmoins pu construire la spécificité d'un "ici" différent, opposé à un

"ailleurs" uniformisé. Pour ce qui est de la région étudiée, c'est à partir des années 1970, au moins dans la presse, que s'établit une vraie opposition entre le " Daśahrā de Kullu" et ce qui est indistinctement présenté comme étant "le Daśahrā du reste de l'Inde". Ainsi *The Tribune*, le 10 octobre 1970, évoque la fête en ces termes :

Le Dussehra, qui commémore la victoire de Rama sur Ravana, est partout en Inde une fête spectaculaire, riche en processions. Mais la semaine de célébrations à Kullu possède une dimension exotique qui lui est propre. Ailleurs dans le pays, Vijay Dashmi [le "dixième jour de la victoire"] marque le grand finale de cette "récapitulation" du Ramayana. Les effigies de Ravana et des ses généraux sont incendiées devant des foules débordantes. A Kullu, par contre, le Dussehra commence le 10e jour de la lune montante [c'est-à-dire lorsqu'il se termine ailleurs] avec le char gaiement décoré de Raghunath [Rama] à la tête de la procession d'innombrables dieux locaux portés en palanquins, au milieu du verdoyant maidan [terrain de la fête] de Dalpur [quartier de Kullu], des hauts pins, et sous le miroitement du ciel bleu (*The Tribune*, samedi 10 octobre 1970).

/p.308/

Il y a donc une opposition faite entre le Daśahrā célébré à Kullu et les autres Daśahrā célébrés "ailleurs". L'épopée du Rāmāyaṇa fournit au yeux du journaliste la trame commune à un Daśahrā -modèle, valable partout en Inde.⁵ L'article de *The Tribune* précise ensuite que la particularité du Daśahrā de Kullu est liée à l'institution de la fête dans cette région -selon les récits locaux et les chroniques royales. Ces récits attribuent l'institution du Daśahrā au raja Jagat Singh, et soulignent la dimension religieuse de l'opération. Le raja, tombé malade pour s'être rendu responsable d'un brahmanicide, la pire des fautes, décide de suivre l'avis d'un ascète, Damodar Dass : pour guérir, il doit aller prendre la statue du dieu Raghunāth (un nom de Rāma) dans un temple de la ville d'Ayodhya, puis lui dédier l'ensemble de son royaume et gouverner en son nom. L'ascète se rend lui même à Ayodhya, vole la statue de Raghunāth, la ramène au roi qui offre le royaume au dieu et institue en son honneur la fête du Daśahrā. C'est à cette occasion qu'il oblige aussi toutes les divinités des villages de son royaume à venir une fois par an à la capitale pour rendre hommage au nouveau dieu-roi, afin de lui verser un tribut et de participer à l'assemblée royale (*darbār*) organisée l'avant-dernier jour de la fête par son délégué humain⁶. Pour ces raisons, le Daśahrā de Kullu est un Daśahrā « historique » (*The Tribune*, 26 octobre 1976)⁷.

Autre particularité. Dans les articles de presse qui annoncent chaque année les célébrations de Kullu, on retrouve souligné ce qui (comme dans l'article cité) est vu comme la différence principale avec "le reste de l'Inde" : l'absence de toute effigie de Rāvaṇa. Ainsi, *The Tribune*, en 1971, titre : "Dussehra with a difference" :

Le Dussehra de la vallée de Kullu est différent. C'est bien ainsi qu'il en a été cette année. Il n'y avait ni Ravana ni Kumbhakarna partant en flammes. Les célébrations du Dussehra n'étaient pas précédées d'une Ramlila. (*The Tribune*, 5 octobre 1971).

L'absence de la "mise à mort" de Rāvaṇa, on l'a dit, n'est évidemment pas unique dans les célébrations du Daśahrā en Inde ou au Népal. Dans beaucoup d'endroits, ni Rāvaṇa ni même Rāma ne sont présents, et la fête célèbre uniquement la victoire de la déesse. Les Daśahrā avec lesquels celui de Kullu est contrasté sont, probablement, ceux des localités voisines : de Shimla, capitale de l'Himachal Pradesh, ou de Chandigarh, dans les plaines voisines du Panjab⁸. Dans les articles que la presse consacre à ces autres Daśahrā, ce sont les

images des gigantesques poupées en flamme de Rāvaṇa et de ses alliés qui illustrent les premières pages des journaux -avec des titres comme "Demons go up in flames" (*The Tribune*, 3 octobre, 1987).

Mais si, dans cette uniformisation de l'ailleurs, l'absence à Kullu de la "mise à mort" de Rāvaṇa devient la preuve d'une spécificité, elle n'est pas perçue pour autant comme un appauvrissement. Elle ne rend pas la fête célébrée à Kullu "moins Daśahrā", contrairement à ce que l'on pourrait penser si l'on enlève à une /p.309/ célébration ce qui est affirmé comme étant sa raison d'être – ici la défaite de l'ennemi de Rāma. C'est là que (dans la presse locale) le discours fait appel à l'"histoire" - celle du roi Jagat Singh, de sa maladie incurable et de sa décision d'introduire le culte du dieu Rāma - car cette histoire rend le Daśahrā de Kullu plus "authentique", plus "réel" (*The Tribune*, 26 octobre 1977). En effet, tout en se rattachant aux événements "pan-indiens" de l'épopée (le dernier jour de la fête est appelé, à Kullu aussi, "le jour de Lanka"⁹), il est de plus associé à des protagonistes et à des événements précis de l'histoire régionale, qui sont inscrits dans les lieux spécifiques où il est aujourd'hui célébré.

Une date, trois explications

La date du début des célébrations est différente, on l'a vu, à Kullu et "ailleurs". Les hypothèses avancées dans la presse locale pour expliquer cette particularité reproduisent en fait le discours sur la double nature de la fête, à la fois locale et pan-indienne. Ainsi, un type d'explication reprend le caractère "historique" du Daśahrā de Kullu. Un journaliste local, Ved Bhushan Mahajan, écrit ainsi :

La raison historique donnée à cela [la date tardive des célébrations] est que durant le royaume du Raja Jagat Singh de Kullu, au XVII^e siècle, l'idole de Raghunāthjī a été volée à Ayodhya et installée à Kullu à la demande du Raja. [...] Et la fête a été instituée pour célébrer et commémorer l'installation de l'idole de Raghunāthjī (Mahajan, 1982)

Une autre explication fréquente de la date des célébrations renvoie à une logique économique : les fêtes étant aussi des foires commerciales, attendre la fin des célébrations dans les plaines permettrait aux commerçants de pouvoir ensuite se rendre dans les montagnes où se trouve Kullu :

La date des célébrations à Kullu a été fixée afin de faciliter le déplacement des commerçants des plaines du Panjab, venant avec leurs chars à mules dans les montagnes une fois le festival terminé là bas. (*The Tribune*, 5 Octobre, 1989)

Autre hypothèse souvent avancée : Kullu est éloignée des lieux où les événements du Rāmāyaṇa sont censés s'être déroulés (et en particulier de la bataille finale à Sri Lanka) :

Selon une autre légende, cette fête commence à Kullu en 'Dashmi' [dixième jour] quand elle s'achève dans d'autres parties du pays parce que la nouvelle de la victoire du Seigneur Rama sur Ravana est arrivée ici plus tardivement. (*The Tribune*, 1987)

/p.310/

Le Daśahrā de Kullu est donc rattaché aux événements du Rāmāyaṇa de façon assez stéréotypée - en ce sens il est pensé comme étant "le même" qu'ailleurs - tout en mettant en avant une forte spécificité locale, attribuée à sa position géographique, à son histoire ou, tout simplement, à une stratégie commerciale.

LES DISCOURS SUR LES TRANSFORMATIONS INSTITUTIONNELLES

Le point de vue des administrateurs britanniques : la fin du pouvoir des rajas

Le récit de l'installation de Raghunāth comme divinité du royaume, au XVIIe siècle, est aussi celui de l'instauration du Daśahrā comme fête au cours de laquelle les divinités des villages viennent lui rendre hommage¹⁰. Elles devaient en outre verser dans les caisses du temple royal un tribut annuel (le *nazarānā*), dont le montant variait selon la divinité de village concernée¹¹. Lorsque les Britanniques prennent le contrôle de la région en 1846, ils sont à même d'observer ces grands rassemblements annuels.

Dans les documents administratifs qu'ils rédigent (*Gazetteers*) vers la fin du XIXe siècle, ils constatent que depuis leur arrivée dans la région le nombre de palanquins des divinités villageoises participant à la fête est en progressive diminution. L'interprétation qu'ils en donnent, et qui correspond à leur propre façon de concevoir le changement, est qu'auparavant les villageois étaient obligés d'apporter leurs divinités à la capitale et de verser un tribut, sous peine d'amende. Selon l'administrateur A.H. Diack, cela était dû au droit supérieur dont les rois disposaient sur les terres du royaume, y compris sur les terres qu'eux-mêmes, au cours des siècles, avaient pu offrir aux divinités villageoises¹². L'obligation des divinités de se rendre à la fête reposait, donc, selon lui, sur le fait que

les temples des devtas [divinités] possèdent des dotations en revenus fonciers (*endowments of land revenue*) qui dépendaient du bon plaisir royal. [...] Mais maintenant que cela dépend du bon vouloir du gouvernement britannique, les devtas ne sont pas aussi attentifs qu'auparavant à rendre leur hommage annuel à Rughnāth [sic]¹³, surtout si le moment fixé, qui coïncide à peu près avec la fête mobile du Dasera [sic], se trouve interférer avec les opérations de récolte de leurs dévots. (Diack 1897 : 43)¹⁴.

Il est possible que l'arrivée des Britanniques ait permis à certains villageois de ne plus se rendre à la fête, surtout lorsque le culte de leur divinité était dans les mains d'un lignage puissant et hostile au pouvoir centralisateur du roi. Mais, du point de vue des villageois eux-mêmes, ce n'est pas l'instauration du pouvoir /p.311/ colonial qui est perçu comme introduisant une rupture dans les cultes et dans la fête. Deux facteurs peuvent en rendre compte.

D'abord, le gouvernement colonial reconnut les droits fonciers des divinités, ce qui permit aux villageois de garder intact le fonctionnement des cultes : les terres étaient données aux cultivateurs en échange des services rendus au temple en tant que prêtres, médiums, musiciens, ou en échange d'un loyer. Du point de vue du fonctionnement du temple, le passage au contrôle direct de l'administration britannique n'a donc pas apporté de changement significatif. Au contraire, les propriétés des divinités ont assumé un caractère encore plus officiel, étant enregistrées au cadastre.

Par ailleurs, la fréquentation des divinités au Daśahrā n'était pas uniquement le résultat d'une coercition, car au cours des siècles les rois avaient instauré des liens dévotionnels très étroits avec certaines divinités de village. En outre, bien que les Britanniques aient retiré le titre de raja à un héritier du trône, Ghyan Singh, en ne lui accordant que le titre (moins prestigieux) de *rai*¹⁵, ce genre de déclassement officiel, motivé par une logique britannique, n'avait aucune valeur d'un point de vue rituel vis-à-vis des villageois : en tant que délégué de

la divinité royale, le raja/rai était encore le garant de l'ordre socio-cosmique (*dharma*) et conservait son rôle vis-à-vis des divinités locales. Il continuait à vivre dans son palais de Kullu et à patronner le culte du dieu Rāma. Aussi, même si elles devenaient moins nombreuses à le faire, les divinités de village continuaient-elles à payer annuellement leur tribut à l'époque coloniale (Lyall, 1879)¹⁶.

Ces considérations peuvent en partie expliquer pourquoi la fin du royaume et le nouveau contexte politique dans lequel la fête était célébrée -un fait souligné par les administrateurs britanniques - ne sont jamais évoqués par les gens de Kullu comme ayant été source de changement. Ce qui revient dans tous leurs discours, par contre, ce sont deux épisodes, étroitement liés entre eux, qui ont eu lieu après l'Indépendance en 1947, avec la formation du nouvel Etat démocratique : d'une part, une réforme foncière qui a provoqué une diminution radicale des terres qui étaient au nom des divinités villageoises ; d'autre part, comme pour d'autres fêtes d'importance régionale, le développement d'un patronage d'Etat pour le Daśahrā de Kullu, qui reçoit alors l'étiquette de "fête nationale".

Voyons alors comment ces deux épisodes sont dits avoir transformé la logique même de la participation des divinités à la fête.

Le point de vue local : réformes foncières et financements publics

Certains articles publiés dans des revues locales - "Kullu Dussehra Past and Present" (Gupta 1972) ou "Kulu Dussehra Then and Now" (Prarthi 1974, qui reprend Thakur 1973) - le disent clairement : la ligne de démarcation indiquant un **/p.312/** changement radical de la fête se situe vers la fin des années soixante, lorsque le gouvernement, alors tenu par le parti du Congrès, fit passer une série de réformes foncières donnant la possibilité aux cultivateurs, y compris à ceux qui travaillaient la terre des divinités, de devenir propriétaires. A la suite de cette réforme, les divinités villageoises, appelées souvent *paisevālā devtā*, "les dieux qui ont l'argent", perdirent une grande partie de leurs richesses. Certains temples se trouvèrent ainsi dépourvus de leurs moyens de subsistance, tandis que d'autres parvenaient à conserver des propriétés considérables (Vidal 1988: 76)¹⁷. Cette réforme a du coup provoqué des changements dans le panthéon des divinités villageoises, dont la portée est difficile à évaluer. Les registres rédigés en ourdou à l'époque coloniale, où se trouve consignée la quantité de terre attribuée à chaque divinité, montrent qu'au début du siècle certaines divinités, dont le culte est aujourd'hui abandonné ou considérablement réduit, étaient auparavant détentrices de grandes étendues de terre. Il n'est pas possible, toutefois, d'établir si la réduction du culte rendu à une divinité a été uniquement provoquée par la perte des terres qui lui appartenaient. Mais on observe aujourd'hui que la perte de terres de la part d'une divinité s'accompagne de la perte ou de la diminution du personnel de son temple : prêtres, médiums, joueurs de tambours, devenus propriétaires, ne se sentent dès lors plus obligés de continuer leur service ou de le transmettre à leurs descendants¹⁸. Cette perte de terres et de personnel est constamment présentée comme ayant eu un impact radical sur la fête du Daśahrā. Ainsi, selon M. Thakur, un intellectuel originaire d'un village proche de Kullu :

Après le *Occupancy Tenants Act*, les divinités [leurs palanquins] n'avaient plus les moyens nécessaires pour se rendre, avec leurs hommes, à la capitale et y passer sept jours. Durant trois ans après le passage de la réforme, aucun dieu ne vint ici. Le Daśahrā était célébré seulement avec le dieu Rāma, qui était tout seul ici [à la place où se tient le Daśahrā], afin de maintenir la tradition. [M. Thakur, entretien en 2000]



Membres de la famille royale lors de la procession du premier jour du Daśahrā, octobre 2001.

(Clichés Daniela Berti)

/p.313/

Les documents ne nous permettent pas de savoir si les raisons de cet absentéisme étaient dues uniquement à des questions économiques, ni combien de temps il a vraiment duré - les informations ne sont pas uniformes à ce propos. Mais tels que les événements sont reconstruits par M. Thakur, la fête était destinée à disparaître jusqu'à ce que, à partir des années soixante, sur l'initiative de Lal Chand Prahrti, combattant de la lutte pour l'Indépendance et député local du parti du Congrès alors au pouvoir, des comités de danse folklorique soient financés pour tenter de revitaliser les cérémonies et "attirer les dieux à la capitale". Les danses villageoises (appelées aujourd'hui "*folk dances*") faisaient déjà partie du Daśahrā avant cette époque, comme le dit M. Sharma, directrice du "Centre pour les arts" (Kalā Kendra) à Kullu¹⁹ :

Chaque dieu était emmenait un groupe de danse folklorique et les gens dansaient et s'amusaient toute la nuit. Il n'y avait pas de distractions. Il était traditionnel qu'un groupe de danseurs de village vienne, ce n'était pas des professionnels, juste des villageois qui s'intéressaient à la culture. Les gens, surtout les jeunes filles, l'une à côté de l'autre, se bouchaient les oreilles et chacun chantait sa chanson, juste pour s'amuser. Il n'y avait pas de compétition entre groupes de danse folklorique comme aujourd'hui (M. Sharma, entretien en 2000).

Dans les années 1960, Lal Chand Prahrti, en sa qualité de ministre et de député, demanda des fonds au gouvernement afin de garder vivant ce qu'il considérait être "le plus important héritage culturel de la vallée" (*Kullu Souvenirs* 1973), c'est-à-dire le Daśahrā de Kullu. Les financements furent accordés et augmentèrent d'année en année, au point qu'en 1962 ils furent non seulement suffisants pour organiser les spectacles de danse, mais aussi pour "inviter certaines divinités à la capitale" en promettant à leurs dévots de leur rembourser les dépenses.

D'abord, il [Lal Chand Prahrti] invita les groupes de danses afin d'attirer les gens. En 1962, lorsque les financements augmentèrent, les dieux aussi commencèrent à venir [en palanquin], et on les remboursait ...L'année dernière (en 1999) il y avait 175 *devtā* et les financements ont atteint 5 lakhs de roupies [500 000 roupies] (M. Thakur, entretien 2000).

Patronné par l'Etat, le Daśahrā de Kullu devient alors "fête nationale [de l'Himachal Pradesh]". Un comité de la fête est créé, dont le président est toujours un représentant du gouvernement²⁰. En 1973, avec la participation de groupes de danseurs étrangers, il devient aussi "Festival international". Toute une organisation politique, administrative et économique

prend progressivement de l'importance et mobilise différents protagonistes - District Commissioner, police, responsables administratifs, intellectuels, leaders politiques, sans compter les villageois avec leurs divinités.

/p.314/

L'idée de "nationaliser" le Daśahrā est un projet politique déjà ancien, qui concerne aussi d'autres fêtes célébrées en l'Inde. Ainsi, en 1922, *The Tribune* publie un article intitulé "Nationalise our Festivals" : on y fait appel à un "amour véritable de l'unité" pour que des fêtes susceptibles d'être perçues comme communes par "toutes les communautés indiennes" deviennent fêtes nationales.

Sous l'angle de l'analyse, la "nationalisation" de la fête a transformé la logique des relations entre divinités villageoises (exerçant leur autorité localement par le biais de leurs médiums) et pouvoir politique central, représenté aujourd'hui par l'Etat lui-même. Autrefois, le roi, au nom de la divinité royale Raghunāth, obligeait les divinités de village à venir à la fête et à verser leur tribut (*nazarānā*). Aujourd'hui, pour venir, les divinités de village reçoivent à l'inverse de l'argent (désigné par le même terme, *nazarānā*) de la part du gouvernement, qui leur rembourse les dépenses du voyage. Elles reçoivent aussi une carte d'invitation personnelle annonçant le programme de la fête, avec les instructions à respecter durant leur séjour à la capitale. Voici un exemple de cette carte pour l'année 2001 :

Carte d'invitation pour dieux-déeses

A l'occasion de la fête folklorique internationale du Daśahrā de Kullu
le *devtā/devī*....
du village de....
est invité par Raja Mahesvar Singh
Membre du Parlement et président du Comité du Daśahrā
Palais de Rupi, Kullu
Au nom du dieu Raghunāth

Monsieur,

comme les autres années, la fête religieuse et culturelle du Daśahrā de Kullu commence le 2 Octobre 2001 [et durera] jusqu'au 1er Novembre 2001. [...] Le Comité du Daśahrā espère qu'afin de maintenir les traditions du Daśahrā, vous viendrez vous y joindre avec pompe et éclat. Le Comité du Daśahrā doit établir des critères pour partager la quantité d'argent (*nazarānā*) qui est comme un don donné aux dieux. Ces critères sont les suivants: 1. ancienneté du prestige et de la gloire du dieu ; 2. distance entre la résidence du dieu et Kullu, et retour; 3. nombre de personnes qui l'accompagnent.[...] Tous les dieux et déesses doivent être présents au moment [du jour] de Laṅkā et doivent marcher du point de départ jusqu'à la dernière destination. Alors la procession du char aura belle apparence et le montant du *nazarānā* ne sera pas réduit²¹.

C'est donc au nom du "maintien de la tradition" que les divinités sont aujourd'hui priées de se rendre au Daśahrā "avec pompe et gloire", une formule que l'on retrouve constamment dans tous les articles de presse décrivant le premier jour des célébrations. Apporter leurs divinités à la fête n'est plus pour les villa- **/p.315/** geois une obligation, mais un privilège. Le dieu Jamlū même qui – dit-on – s'était toujours refusé à venir à la fête du fait de son hostilité au roi, se rend aujourd'hui à la capitale grâce à l'argent de l'Etat. Chaque groupe de dévots fait du mieux qu'il peut pour que sa propre divinité soit particulièrement visible au cours de la fête et pour qu'elle obtienne le plus possible d'argent et d'honneurs de la part de l'administration,

d'offrandes de la part de ses dévots, de cadeaux de la part de la famille royale, et de visites de notables à sa tente pour y montrer leur dévotion. Tout compte pour que son prestige et sa renommée puissent augmenter et son pouvoir s'affirmer.

Rôle rituel du raja et patronage artistique

Le patronage de la fête par l'Etat marque aussi le début d'une séparation entre aspects rituels et ce qui devient désormais des aspects folkloriques et artistiques. C'est en jouant d'une telle séparation que le ministre Lal Chand Pahrtri essaye de s'opposer à la volonté du raja de l'époque, Mahendar Singh (père de Mahesvar Singh), qui voulait continuer à assumer son rôle rituel au moment du Daśahrā. En effet, à partir des années 70, tandis que Lal Chand Pahrtri contrôle le Comité de la fête et l'organisation des spectacles de danse, le protagoniste des célébrations rituelles demeure le raja, en tant que propriétaire et patron du temple de la divinité royale Raghunāth²². Dans ce rôle, le roi est également lié à toutes les divinités de village, par rapport auxquelles il est encore aujourd'hui défini comme étant le *mukhya kardār*, l'administrateur en chef. L'influence que Mahendar Singh pouvait de ce fait avoir sur les divinités locales et sur leurs villageois ne plaisait pas à Lal Chand Pahrtri, qui voyait dans le Daśahrā une façon pour le raja de conserver une influence politique sur la population locale. Les choix politiques des villageois passent en effet souvent par leurs divinités, c'est-à-dire par ce que celles-ci affirment par la bouche de leurs médiums²³.

Chambial, maître d'école à Kullu, raconte ses souvenirs :

Lal Chand Pahrtri ne tolérait pas que les gens donnent davantage d'importance au roi qu'à un ministre ou à un député. La dynastie royale était finie mais les gens d'ici continuaient à montrer au roi dévotion et respect, jusqu'à aujourd'hui. Pahrtri ne voulait pas que pendant le Daśahrā le roi soit assis sur un palanquin, qu'il reçoive tous les dieux de village et qu'il fasse chaque jour des processions [...] Pahrtri disait que, l'Inde c'est un État indépendant, le roi n'a aucun droit à s'occuper de la fête. Il n'est plus à la tête de tout ça. C'est alors que la politique [électorale] intervient. Pahrtri voulait donner une couleur politique au Daśahrā parce que le dieu principal, Raghunāth, était la possession du roi. Le roi disait, c'est la tradition, je suis le premier serviteur de Raghunāth et je dois préserver ses rites. (Chambial, entretien 2001)

/p.316/

La tension monte entre Mahendar Singh et Lal Chand Pahrtri. Un incident éclate en 1972. Pahrtri avait décidé de construire un auditorium en plein air pour accueillir les groupes de danse folklorique et y organiser les spectacles. Cet auditorium est connu sous le nom de Kalā Kendra, "Centre pour les arts"²⁴. Le lieu, délimité par un mur, empiétait sur la route d'une procession que le raja parcourt le dernier jour de la fête. Mahendar Singh ne voulait pas modifier ce trajet, tandis que Pahrtri affirmait que l'endroit était maintenant propriété du gouvernement et que la procession devrait se déplacer de quelques mètres car elle ne serait pas autorisée à pénétrer à l'intérieur (M. Thakur, entretien 2000).

Lorsque le roi s'approcha de la limite, la police l'empêcha de continuer. Tout à coup, le palanquin de la déesse Hiḍimbā, déesse qui, dit-on, donna autrefois le royaume à la dynastie royale et qui est pour cela appelée par le roi "grand-mère", commença à s'agiter violemment en signe de protestation, faisant deux incursions par-delà le mur d'enceinte. La police avait du mal à l'arrêter, ce qui arrive toujours lorsqu'une divinité se met en colère et "pousse" son palanquin. Comme M. Thakur l'explique :

Il suffisait qu'il [Mahendar Singh] fasse quelques mètres pour faire le tour et effectuer ainsi la procession et les rituels prévus. Mais en fait c'était une compétition entre deux pouvoirs, celui de Mahendar Singh et des divinités, et celui de Lal Chand Pahrtri. Le raja n'avait pas le courage

d'entrer à l'intérieur parce que l'endroit avait déjà été déclaré propriété privée du gouvernement. Le roi s'est alors servi de la déesse Hiḍimbā [de son palanquin]. Il pensait que Hiḍimbā devait être envoyée devant et puis lui, il l'aurait suivie ; en outre Hiḍimbā est traditionnellement en tête de cette procession.

Chambial, qui assista aux événements, se rappelle que le raja fut menotté par la police, mais qu'il "arriva à casser ses menottes" - les gens disaient que c'était la déesse Hiḍimbā qui les avait rompues. Le raja fut alors pris de tremblements, signe de possession divine, et commença à parler au nom de la déesse en s'adressant aux représentants du gouvernement :

C'est mon ancien parcours! Et moi [la déesse], je suis toujours passée par là avec les autres divinités, nos dévots, nos hommes! Vous ne devez pas nous arrêter, nous les dieux! Vous devez nous laisser terminer les actes [rituels]! C'est ici la place des Aṭhāra Karḍū [ici, de l'ensemble des divinités]²⁵.

D'autres personnes, ajoute Chambial, furent possédées et parlèrent au nom de leurs divinités en critiquant le gouvernement. Les palanquins des divinités, eux aussi, bougeaient dans tous les sens en montrant leur colère. Le plus excité était le dieu Dhūmbal, surnommé "la police des dieux"²⁶. Chambial continue :

/p.317/

Toutes les divinités arrivèrent à repousser avec leurs palanquins les forces de la Home Guard et de la police, et elles parvinrent à traverser en courant l'espace où elles passaient. En le traversant elles atteignirent le campement du Maharaja et y effectuèrent le rituel.

Mais, dans la bagarre générale qui s'ensuivit, la police ouvrit le feu. Un homme fut tué sur le coup et on compta de nombreux blessés, ce qui entraîna l'arrêt des célébrations. L'année suivante, le problème n'ayant toujours pas été résolu, le raja refusa de célébrer la fête. Lal Chand Prahrti profita de l'occasion pour se placer à la tête du Daśahrā, en demandant au frère cadet de Mahendar Singh, Kuber Singh, membre du parti du Congrès et en mauvais termes avec son frère, de participer aux cérémonies. Chambial se souvient du moment où Prahrti se mit lui aussi à trembler en disant être Aṭhāra karḍū [l'ensemble des divinités locales]. Il continue ainsi son récit :

Prahrti accomplit le rôle du raja, mais les gens étaient en colère. Ils ne vinrent pas au Daśahrā et n'apportèrent pas leurs dieux. Partout, les gens étaient tristes. Ils [Prahrti et Kuber Singh] sortirent le char mais le dieu Raghunāth n'était pas dedans, le char était vide. Il n'y avait ni *purohit* [officiants brahmanes], ni *kardār* [administrateurs des temples], tous étaient avec le raja. Il n'y avait que cinq ou six palanquins de dieux, sur 365. (Chambial, entretien 2001)

Le ministre, en effet, ne pouvait s'approprier le protagoniste central du Daśahrā, la statue de Raghunāth, possession du raja²⁷. La dispute se poursuivit, s'étalant dans les journaux :

Pas de procession de char à Kullu. Des discussions agitées ont eu lieu au cours de la semaine entre le chef des administrateurs [Mahendar Singh] et les autorités du district à propos du différend sur le parcours de la procession, sans résultat. Tandis que le chef des administrateurs s'en tenait à sa résolution de mener la procession selon le parcours traditionnel [...] les autorités du district n'étaient pas disposées à autoriser la procession du char sur ce trajet (*The Tribune*, 8 octobre 1974).

Comme il y avait eu mort d'homme, le différend alla jusqu'à la Cour Suprême, qui donna finalement raison au raja. A la suite de cette décision, les autorités gouvernementales reconnurent à celui-ci le droit de continuer à assumer son rôle rituel de raja et d'effectuer les cérémonies prévues. De leur côté, elles se limitèrent à organiser les programmes de danses folkloriques. La séparation des rôles ainsi acquise est au cœur des changements de la présentation que les autorités, selon leur appartenance politique, cherchent à faire du Daśahrā²⁸.

/p.318/

Les changements de l'image du Daśahrā à travers les "*Dussehra souvenirs*".

Depuis le début des années 1970, le Comité de la fête publie chaque année un livret incluant des articles d'intellectuels ou de politiciens locaux sur l'histoire du Daśahrā ou sur d'autres aspects de la culture régionale. Ces livrets, les "*Dussehra souvenirs*", comportent également la liste des membres du Comité, dont certains sont les députés de différentes circonscriptions électorales et changent donc selon les élections et selon le parti au pouvoir. J'analyserai la présentation et le contenu de ces livrets, afin de montrer la différence d'image que les deux partis, Congrès et BJP, veulent donner de la fête.

Une première remarque concerne les pages de couverture. Dans les années Congrès (1970-1976), lorsque les "membres officiels"²⁹ du comité de la fête appartiennent donc à ce parti, celles-ci montrent des photos présentant des jeunes filles et des jeunes garçons qui dansent, heureux, dans leurs costumes traditionnels. Cette période est marquée par la volonté des hommes du Congrès de valoriser les aspects artistiques de la fête et d'élever le "folk danse festival" à un niveau national (1970) avec la participation de troupes des différents Etats de l'Inde, voire à un niveau international (à partir de 1973) grâce à la participation de troupes étrangères (essentiellement, de Roumanie et de Russie).

Dans les années BJP, lorsque le raja préside le comité en tant qu'élus régional ou national³⁰, les aspects artistiques sont aussi patronnés, mais ce sont des images de dieux ou des photos de rituels qui illustrent la couverture : la statuette du dieu Rāma agrandie, dans son décor royal ; des divinités villageoises représentées par leurs palanquins ; une scène du Rāmāyaṇa ; la photo de la procession du char qui a lieu au moment de la fête³¹.

Que ce soit durant les années Congrès ou BJP, les premières pages des "*souvenirs*" publient les messages de vœux que les représentants du gouvernement, au niveau régional ou national, envoient au comité du Daśahrā en souhaitant la réussite de la fête. Ces messages nous fournissent des éléments pour comprendre l'interprétation politique des changements survenus dans la fête qu'en donnent ces notables. Ainsi, en 1974, Y. S. Parmar, Chief Minister de l'Himachal Pradesh sous le gouvernement d'Indira Gandhi (Congrès), défend sans réserve l'évolution du Daśahrā vers un festival international, et considère que cette transformation est liée au passage d'une époque féodale à celle de la démocratie :

...C'est du temps de l'aristocratie féodale que les rituels prédominaient et que seuls certains privilégiés avaient l'honneur de profiter des festivités. Mais beaucoup de changements se sont produits depuis l'indépendance, si bien que l'emprise féodale a pratiquement disparu et a été remplacée par la participation effective de l'homme du commun. Le passage du féodal au peuple est vraiment perceptible et on peut vraiment dire maintenant qu'il s'agit de la fête de tous. Sous la pres- **/p.319/** sion de ces changements, la ville aussi a aussi évolué. Le célèbre maidan de Dhalpur, là où se déroule la fête, a [maintenant] le meilleur auditorium de l'Etat, le "Kala Kendra". (Parmar 1974)

Une lettre de vœux du premier ministre Indira Gandhi, datée de 1973, est reproduite dans les *Souvenirs* de 1973 et 1975³². Elle y développe un discours très comparable sur le changement, soulignant de plus la notion d'authenticité culturelle :

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

Ce discours sur l'authenticité diffère radicalement de celui de la droite hindoue, lorsque celle-ci gouverne : c'est alors plutôt une inquiétude quant à la perte de la dimension religieuse de la fête qui s'exprime. En 1982, par exemple, le message de vœux de Ved Bhushan Mahajan, correspondant du *Panjab Kesri*, inclut ce qu'il appelle "*A word of caution*".

L'emphase croissante sur le contenu culturel de la fête du Dussehra de Kullu, tout en étant bienvenue, expose les racines traditionnelles de la fête à [ce qu'on soit] saisi [à leur égard] d'une vague crainte. Sans déprécier en rien les "friandises" ajoutées chaque année au festin de musique, de danse et de théâtre, qui donne à la fête sa stature internationale, les organisateurs et les gens de la vallée de Kullu doivent faire en sorte qu'un équilibre correct soit assuré entre les aspects culturels et religieux du Dussehra. En effet, si l'importance des divertissements en fait oublier le caractère religieux, alors, je le crains, le Dussehra de Kullu perdra son esprit, son âme et sa personnalité, et deviendra une simple fête de musique, de danse et de théâtre. J'ai bon espoir que la tradition religieuse de la fête sera préservée, pure et vivace, et que cette grande Fête de la Vallée continuera à briller de sa grandeur et de sa gloire exceptionnelles. (Mahajan, 1982).

Les "*Dashera souvenirs*" sont encore aujourd'hui des comptes-rendus des célébrations annuelles dont la présentation mêle les références à la religion locale avec ce qui concerne la politique gouvernementale. Les photos de la fête, les articles sur son histoire, sur les dieux de la vallée ou sur les autres aspects de la culture régionale, alternent avec les visages des politiciens et le bilan de leurs initiatives publiques, en cours ou à venir – projets hydroélectriques, initiatives pour l'éducation primaire, actions ministérielles sur la nationalisation du patrimoine forestier etc. En cela, au-delà des différences de couleur politique des dirigeants et des changements institutionnels évoqués, religion et politique demeurent inextricablement liés dans le contexte de la démocratie électorale.

/p.320/

LES DISCOURS SUR LES TRANSFORMATIONS DES CEREMONIES

Règles rituelles et stratégie électorale : la distribution des honneurs

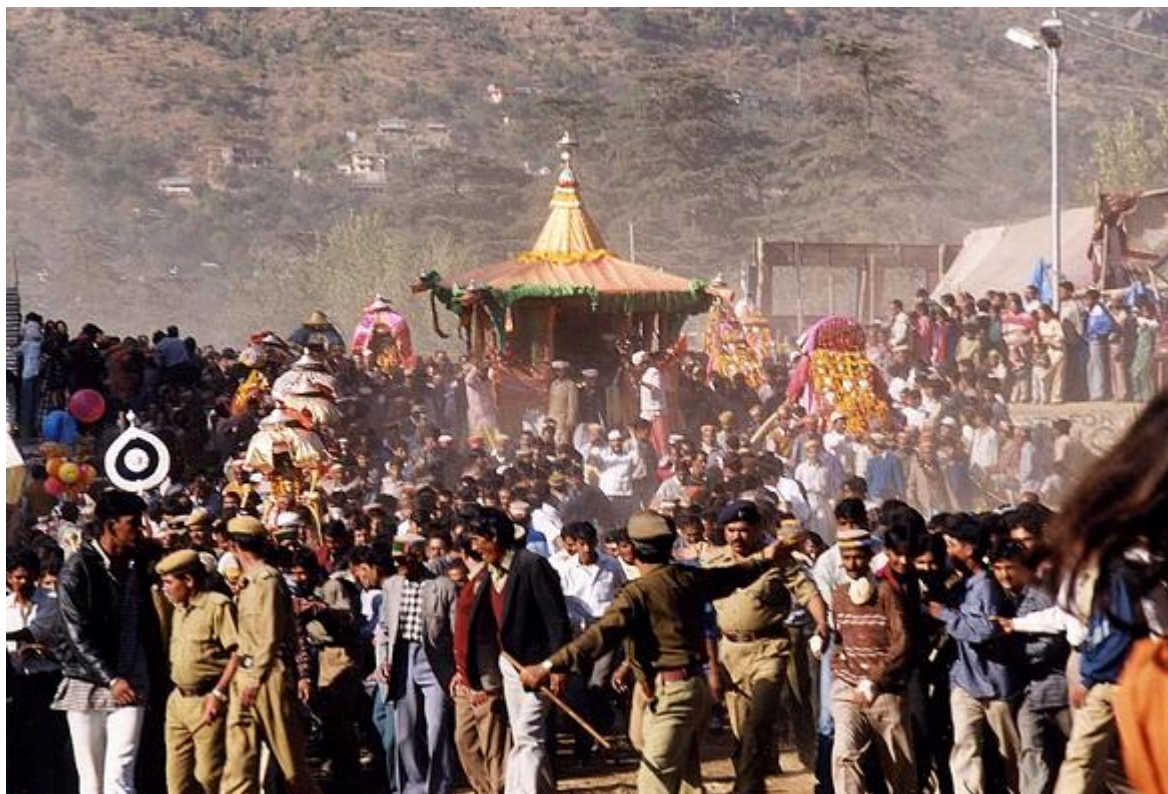
Les discours analysés jusqu'ici ont concerné les transformations institutionnelles de la fête : sa "nationalisation", le changement de patronage, la création d'un Comité de la fête, le développement de ses aspects folkloriques ou artistiques. J'analyserai maintenant les discours qui concernent une autre échelle des transformations, celle de certaines phases rituelles elles-mêmes.



Le raja attend l'arrivée des palanquins des divinités de village au cours du *darbār* (assemblée) organisé lors de la fête. certains palanquins sont déjà là et ont obtenu l'honneur de « s'asseoir » à côté du roi. Octobre 2001.

Ces discours, on l'a dit, commencent à apparaître dans les années 1970, lorsque le Daśahrā, patronné en partie par l'Etat régional, en vient à être sponsorisé par les partis politiques. C'est à ce moment que l'on voit apparaître, au moins dans la presse, l'idée d'une instrumentalisation politique de la fête, et l'exigence concomitante d'une séparation entre le domaine du "politique" et celui du "rituel"³³. Pourtant, dans ces mêmes discours, l'association entre ces deux domaines semble tout à fait légitime dès lors qu'il s'agit de l'époque de la royauté. L'institution même de la fête, par exemple, est présentée par certains intellectuels de la région comme étant un acte de stratégie politique avant d'être, comme le voudraient les récits de la tradition orale, un geste de nature /p.321/ purement religieuse³⁴. Ainsi un avocat de Kullu, Bhoj Chand, mets l'accent sur la fonction que la chose pouvait avoir eu au niveau politique :

L'histoire du dieu Raguṇāth [celle de la maladie du roi Jagat Singh], je n'y crois pas!...Comment croire que la cause de tout cela est due au fait que le raja était responsable de la mort de ce brahmane?...Le roi tuait tellement de gens...qu'est-ce que tu veux qu'il lui arrive en tuant un brahmane? En fait le vrai problème du roi à cette époque, c'était que dans les temps passés les gens [les villageois] n'acceptaient que la décision des dieux et de leurs médiums, l'autorité politique pour eux était toujours extérieure! Pour toutes les questions, ce que disait le dieu, c'était définitif! Je pense alors que le roi a dû avoir des problèmes, il a apporté Raghunāth, et après il a commandé à tous les dieux de venir ici au moment du Daśahrā. Il lui a donné le pouvoir [à Raghunāth] et il a forcé tous les dieux [de village] de venir une fois par an à la capitale. (entretien 2000)



Procession du char de Raghunāth au dernier jour de Daśahrā. Les palanquins des divinités villageoises se positionnent à la droite, si possible, ou à la gauche du char. Cette position est cause de conflits entre groupes de villageois, chacun réclamant la place d'honneur pour sa propre divinité villageoise. 2001.

De même, certaines phases de la fête sont interprétées de façon à montrer comment un raja du passé aurait introduit telle ou telle procédure rituelle, non seulement par sentiment dévotionnel mais aussi en raison des bénéfices politiques que cela pouvait apporter. Ces discours se concentrent sur un élément essentiel de la /p.322/ fête : le système de distribution des honneurs aux divinités. En effet, le Daśahrā de Kullu, destiné à célébrer le pouvoir royal, suit le modèle de ces "mises en scène du pouvoir politique" qu'étaient en Inde les *darbār*, audiences tenues par les souverains pour discuter des affaires courantes du royaume³⁵. La logique des *darbār* a été décrite par certains auteurs comme ayant été l'élément central de l'exercice du pouvoir dans toute l'Inde des rajas. Elle persiste et se développe avec le pouvoir moghol, puis avec celui des Britanniques. Ainsi, Max Zins nous explique-t-il le sens que ces *darbār* assumaient dans les cours mogholes (ce qui s'applique aussi bien aux cours hindoues)³⁶:

"Tout comme les dieux hindous offrent leur *darshan* (vision) à ceux qui les contempent, les souverains moghols doivent se montrer en public. Le *darbar* est le moyen de faire voir et savoir qu'on gouverne, qu'on prend des décisions, que celles-ci seront suivies d'effets. L'ordre spatial du *darbar* est rigoureux. Traditionnellement, le personnage royal est assis sur un trône ou des coussins placés sur une plate-forme légèrement surélevée, de sorte qu'on puisse le voir sans peine tout en restant relativement proche de lui. L'assistance se range devant lui dans un ordre qui peut varier (files verticales ou horizontales par rapport à la plate-forme). Mais, dans tous les cas, les places d'honneur sont les plus proches du souverain, car plus on est près de lui, plus on est censé partager son autorité" (Zins, 1995: 1005).

Le Daśahrā de Kullu est d'ailleurs défini dans le programme de la fête comme étant un *darbār*. La différence est que l'ordre spatial et la distribution des honneurs concernent non pas

des dignitaires humains, mais les divinités, représentées par leurs palanquins. C'est entre celles-ci que les honneurs et les préséances sont distribués, à la fois par rapport à Raghunāth et par rapport au raja : marcher à la droite du char de Raghunāth, entrer dans la salle du trône, être plus ou moins rapproché du raja au moment des salutations du dernier jour, etc. Pour les villageois, ces positions honorifiques sont des enjeux très importants, car il s'agit de la reconnaissance du pouvoir et de l'importance de leur divinité. Cela va bien au-delà d'une simple affaire de prestige, et entraîne des répercussions concrètes sur un plan rituel et politique : plus le pouvoir et l'importance d'une divinité sont affirmés, plus les instructions qu'elle est censée donner par la bouche de son médium ou par le moyen de son palanquin auront une influence sur le comportement des villageois.

Jusqu'à la "nationalisation" de la fête, les rôles et les positions d'honneurs tenus par les divinités au moment des cérémonies étaient assignés directement par les rajas, et sanctionnaient les liens que ceux-ci avaient instaurés, au fil du temps, avec les divinités de leur royaume et leurs villageois. Les récits racontés à ce propos montrent que l'attribution de ces positions n'était pas entièrement fixe car, au cours de l'histoire du royaume, un roi pouvait décider de favoriser une divinité plutôt qu'une autre. Le changement d'attribution, néanmoins, n'a dû se pratiquer que dans des circonstances exceptionnelles, car un roi avait davantage intérêt à garder intactes les attributions instaurées par ses prédécesseurs, et à créer, au fur et à mesure, de nouvelles positions d'honneurs pour les offrir aux divinités qu'il voulait personnellement favoriser. Cela a entraîné, avec le temps, une multiplication des positions d'honneur et, par conséquent, une constante "ouverture" de la fête à des transformations (plus ou moins significatives) de certaines de ses phases rituelles.

Cette "ouverture" subsiste aujourd'hui dans un contexte politique complètement différent. Ainsi, Mahesvar Singh se considère responsable des positions honorifiques accordées par ses ancêtres, mais en crée aussi de nouvelles pour les accorder aux divinités et aux dévots qu'il veut privilégier. Ces nouvelles alliances continuent à avoir une dimension politico-rituelle, puisque Mahesvar Singh joue sur deux plans : celui (rituel) de raja et celui de politicien. Il explicite lui-même cette dualité en déclarant à ceux qui sont aujourd'hui ses électeurs : "Je suis à votre service avec la *rājñīti* (lit. règles royales, ici la politique) et aussi avec la *deunīti* (règle des dieux)". La légitimité de ce genre de déclaration est défendue par ses partisans politiques, qui considèrent que sa carrière politique est la continuation naturelle de son rôle royal - une conception soulignée, par exemple, par la déesse Panchalī, qui parlant par la bouche de son médium, dit souvent "Oh maharaja! Nous, les dieux, t'avons envoyé à Delhi en tant que député!". Ce genre d'affirmation, néanmoins, n'est pas sans ambiguïté, car villageois et médiums, dans d'autres circonstances, peuvent accuser le raja de modifier les règles rituelles pour favoriser sa stratégie électorale, contestant ainsi la dimension politique qu'ils perçoivent dans l'attribution de positions honorifiques au cours du rituel.

J'exposerai trois moments de la fête où le déroulement des célébrations fait l'objet de ce genre d'accusations. Ce sera l'occasion de montrer comment les discours contrastent l'époque du royaume, où l'histoire des alliances entre raja et divinité légitime ce qui est aujourd'hui la "tradition", et la période moderne, où toute alliance entre divinités et politiciens est dénoncée comme une rupture de cette même tradition, et comme une interférence du politique dans le rituel.

A la droite du dieu Raghunāth : hiérarchies divines et conflits de légitimations

Reprenons l'article de l'*Umar Ujala*, cité au tout début de ce travail. Le journaliste dénonce précisément une interférence politique dans la célébration des cérémonies, en faisant référence à un incident survenu le dernier jour du Daśahrā 2000. Lors de la procession du dieu-roi Rāma, les palanquins des divinités de villages devaient prendre position autour de

son char. Le palanquin du dieu Triyugī Nārāyaṇa, de la région de Dyar, se vit refuser par l'administration de la fête (donc, en définitive, par le raja) ce que ses dévots prétendaient être sa place d'honneur, /p.324/ à la droite immédiate du char, cette place étant prise par le palanquin du dieu Śringā Rṣi, de la région de Banjar. Pris de colère, alors que la procession s'ébranlait dans l'excitation générale, le palanquin de Triyugī Nārāyaṇa fit demi-tour et quitta à toute vitesse le cortège. Partisans de Śringā Rṣi et de Triyugī Nārāyaṇa se disputèrent ensuite, une fois la procession achevée, chacun puisant dans l'histoire de son dieu des raisons pour lui attribuer la place d'honneur. Les partisans de Triyugī Nārāyaṇa - dont le journaliste - étaient tous d'accord : la décision prise par les responsables de l'organisation de la fête relevait de considérations politiques.

L'année suivante, en 2001, la même position d'honneur fut la cause d'une dispute encore plus violente, impliquant un troisième protagoniste, le dieu Bālū Nāg, un dieu-serpent dont le territoire est voisin de celui de Śringā Rṣi. Bālū Nāg revendique cette place honorifique depuis une époque ancienne et, pour cette raison, n'avait pas été invité à venir l'année précédente -une décision que tout le monde disait prise par le raja pour éviter les bagarres et ne pas nuire à son image politique. Mais, on l'a vu, ce furent alors aux dévots du dieu Triyugī Nārāyaṇa de s'opposer aux décisions du comité. En 2001, par contre, le palanquin du dieu Bālū Nāg était bien présent à nouveau. Selon les comptes-rendus de la presse, lorsqu'il voulut conquérir la place à la droite du char royal au moment de la procession, la police intervint en chargeant ses hommes à coup de cannes. Le scandale fit les premières pages des journaux : "With deities at war, can devotees be far behind at Rath Yatra" (*The Indian Express*, 29 octobre, 2001).

Dans les discussions qui suivirent, les trois groupes de villageois prétendaient chacun que leur divinité disposait d'un droit "traditionnel" à être à la place d'honneur. Leurs arguments recouraient à différentes sources de légitimité, en particulier soit à une "histoire" locale, liée à l'histoire des rois de la région, soit à une "histoire" pan-indienne, rattachée par les villageois eux-mêmes à la littérature sanscrite et source de fréquentes identifications entre divinités locales et divinités de cette littérature³⁷. La suite de l'article du journaliste de l'*Umar Ujala*, à propos de l'incident du Daśahrā 2000, montre l'existence de cette double source, ou double matrice, de la "tradition" :

Il faut se rappeler que le dieu Triyugī Nārāyaṇa est la combinaison de Brahmā, Viṣṇu et Śiva [dieux pan-indiens], et qu'il est le dieu de lignée des héritiers du royaume de Kullu. Ce dieu, à la mort du raja, rompt le deuil de la famille royale et donne le *tilak*³⁸ au prince héritier [pour proclamer le nouveau raja]. Selon le médium du temple de Triyugī Nārāyaṇa, le dieu est à la droite de Ragunāth lors du Daśahrā ; les places des autres divinités viennent ensuite. Mais cette fois, quand Triyugī Nārāyaṇa a pris sa place, [le palanquin du dieu] Śringā Rṣi, avec l'aide de la police et de l'administration, s'est approché du char. La police a menacé de frapper à coups de canne si Triyugī Nārāyaṇa n'était pas été ôté de sa place. C'est pourquoi Triyugī Nārāyaṇa s'est mis en colère et n'a pas participé à la procession /p.325/ du char, il est retourné à sa tente. [...]. Il faut savoir que les années précédentes, Śringā Rṣi et Bālū Nāg se sont disputés cette place, et que c'est pour cela que l'administration n'a pas invité Bālū Nāg. On se demande si l'année prochaine l'administration ne va pas suivre la même méthode pour Triyugī Nārāyaṇa. Les gens se plaignent que c'est ainsi que la tradition des divinités supérieures et *muāfidār* [propriétaires fonciers] est détruite. Ils disent que les places des dieux et des déesses, lors de la procession de Ragunāth, doit être choisie selon la tradition et les traités (*sāstra*), de sorte que, dans le futur, cette procession de Ragunāth, si populaire dans le monde entier, conserve sa

solemnité et le respect qui lui est dû. Ainsi, la dignité de la procession du char du Dieu Rāma [Raghunāth] doit demeurer la même... (*Umar Ujala* 14 octobre, 2000, Chandigarh)

Les partisans du dieu Bālū Nāg, quant à eux, défendent leurs prétentions en faisant appel à l'un des rois de la dynastie de Kullu. Leur récit se veut historiquement très précis et implique le pouvoir que le dieu est dit posséder sur la pluie :

Sous le roi Men Singh, il y eut une sécheresse dans cette région. Le dieu Bālū Nāg donna la pluie et à partir de 1667 il eut son palanquin construit aux frais du raja Men Singh³⁹. C'est ce roi qui lui a donné le droit d'être à la droite du char de Raghunāth...C'est donc comme un droit donné par ce raja à nos ancêtres, et nous devons pouvoir le faire respecter. (Kesari, président du conseil de village de Bālū Nāg, entretien 2001)

Par ailleurs, l'identité du dieu Bālū Nāg est elle aussi rattachée à ce que ses villageois définissent comme étant la tradition *vedik*⁴⁰ – dans ce cas, l'épopée du Rāmāyaṇa. Le dieu Bālū Nāg, disent ses dévots, est une incarnation (*avatar*) de l'incomparable guerrier Lakṣmaṇa qui, dans le Rāmāyaṇa, est le frère cadet bien aimé de Rāma : c'est donc à lui que revient la place immédiatement à la droite du char de son frère. Pour le prouver aux membres du comité de la fête, les fidèles de Bālū Nāg ont réuni des "documents" : des images de bandes dessinées illustrant la scène de la bataille, où Lakṣmaṇa est effectivement représenté à la droite de Rāma, ainsi que des passages du Rāmāyaṇa lui-même.

"A la droite de Rāma se tient celui à la large poitrine, aux yeux rouges, au front couvert de cheveux bouclés, dont le nom est Lakṣmaṇa. Il est le plus cher à Rāma, très expert dans la guerre et dans la politique. C'est un grand soldat, toujours victorieux..." (passage du Rāmāyaṇa lu -comme preuve- au cours d'une réunion par un maître d'école du village de Bālū Nāg)

Selon M. Thakur, l'identification de Bālū Nāg à Lakshmana est une affirmation récente de la part des gens de son village, et représente une sorte de réaction face aux arguments des hommes⁴¹ de Śṛiṅgā Rṣi. Ces derniers, en effet, revendiquent pour leur part l'attribution de la place à leur divinité en identifiant celle-ci à un personnage homonyme de la célèbre épopée. Là, le *ṛṣi* (sage, saint) Śṛiṅgān est /p.326/ un sage qui a accompli un rituel du feu grâce auquel le père de Rāma parvient à obtenir une progéniture. De ce fait, il est considéré comme une sorte de père pour Rāma - c'est pourquoi, selon ses dévots, il a reçu des rois de Kullu, à la demande de Rāma lui-même, le droit de se mettre à la droite de son fils. Les hommes du dieu Bālū Nāg ne sont évidemment pas d'accord avec cette version. Ce qu'ils contestent ce n'est pas que Śṛiṅgā Rṣi soit un père pour Rāma, mais que ce fait puisse être utilisé pour légitimer son droit à marcher à côté de Rāma lors de la procession. Celle-ci, après tout, célèbre la victoire de Rāma contre Rāvaṇa. Or, disent-ils, on n'a jamais vu un *ṛṣi* participer à une bataille!

Ces arguments avancés au cours des longues discussions qui se sont succédées en 2000 et en 2001 visent à déterminer laquelle des histoires divines permet de légitimer une fois pour toutes l'attribution de la place convoitée. Ils s'entrelacent à une autre trame de l'histoire, celle des hommes et de leurs alliances avec les différents représentants du pouvoir dans la région. C'est cette histoire qui sert aux mêmes villageois pour expliquer pourquoi de tels débats ont lieu. De quelle histoire s'agit-il ?

M.R. Thakur, intellectuel vivant dans un village près de Kullu, en donne une version qui est connue et racontée par beaucoup dans la région. Selon lui, les prétentions des dévots de

Triyugī Nārāyaṇa sont purement conjoncturelles et reposent essentiellement sur la volonté de contester le fait que l'administration, en 2000, n'avait pas invité Bālū Nāg, divinité d'un village avec lequel les hommes de Triyugī Nārāyaṇa seraient en très bons termes. Les principaux rivaux dans cette histoire, au moins depuis l'indépendance, sont donc en réalité seulement les hommes de Bālū Nāg et ceux de Śringā Ṛṣi. Mais, continue-t-il, la véritable raison de ces rivalités "n'a pas grand chose à voir avec les dieux et la tradition". Elle serait, par le moyen des dieux et des rites, l'expression d'un conflit de politique électorale qui remonterait à l'époque où, en 1966, les circonscriptions ont été redéfinies. Le territoire dominé par le dieu Śringā Ṛṣi était alors sous l'influence d'un important leader du parti du Congrès, Deli Rama Shavab, alors que le territoire voisin, dominé par Bālū Nāg, était sous l'influence d'un autre leader politique local, Beli Rama, qui était aussi l'officiant attitré du temple du dieu.

En 1970, au moment des élections régionales, les deux leaders se présentèrent l'un contre l'autre : Deli Rama Shavab, en tant que représentant du parti du Congrès, et Beli Rama, comme candidat indépendant. Selon M. R. Thakur, le ministre congressiste de l'époque, Lal Chand Prahrti, pour éviter que les votes des dévots de Bālū Nāg n'affaiblissent le candidat du Congrès, coupa la circonscription électorale de telle manière à en exclure le territoire de Bālū Nāg, en le faisant rentrer dans une autre circonscription. Depuis lors, selon Thakur, la place d'honneur est attribuée à l'une ou à l'autre des divinités, selon les conditions politiques du moment. Ainsi, en 2000 et 2001, les dévots de Śringā Ṛṣi ont été favo- /p.327/ risés car le frère du raja, Karan Singh, avait été élu député dans la circonscription de Banjar (celle de Śringā Ṛṣi). Par contre, dans la circonscription d'Ani où se trouve Bālū Nāg, le député élu était cette fois un membre du parti du Congrès, à l'époque dans l'opposition. Aussi, conclut M. Thakur, un changement de situation politique pourra-t-il retourner la situation en faveur de Bālū Nāg et, comme les années où le gouvernement est congressiste, convaincre l'administration que c'est ce dieu qui doit avoir la préférence sur les autres...

Dans ces arguments, la "politisation" de la fête est dite correspondre à l'introduction du nouveau système de gouvernement après l'Indépendance. C'est l'apparition de la logique électorale et l'interférence de celle-ci avec le système de distribution des honneurs qui sont vues comme marquant le passage de la "tradition" au "changement". C'est ce qu'un partisan de Bālū Nāg m'expliquait en me parlant du "local vote system", qu'il définissait ainsi :

Si un politicien obtient la faveur d'un dieu de village et satisfait ses demandes, ses hommes sont sûrs de voter pour lui. C'est la coutume. Et plus le territoire d'un dieu est grand, plus le politicien cherchera à obtenir la faveur de ce dieu, car il gagnera davantage de votes. (villageois de Bālū Nāg, entretien, 2001)

Pourtant, on l'a vu avec l'avocat Bhoj, les motivations politiques sont aussi parfois perçues comme étant au cœur de l'instauration même du Daśahrā et des alliances qui lient le raja aux divinités de village de son royaume (et à leurs dévots). Le dieu Jamlū de Pej en fournit un exemple (son histoire a été souvent mentionnée au cours de la dispute opposant Śringā Ṛṣi, Bālū Nāg et Triyugī Nārāyaṇa). Il s'agit d'une autre divinité qui prétend, elle aussi, avoir droit à la place d'honneur à côté de Rāma. Mais cette revendication n'est formulée que lorsque Śringā Ṛṣi ne vient pas. Or, selon les gens de la région, le dieu Jamlū de Pej a vu son importance augmenter au cours du Daśahrā, au début du XX^e siècle, à l'époque du roi Bhagvan Singh, le grand-père du raja actuel. Ce roi a voulu attribuer au dieu Jamlū la place prestigieuse à une époque où plusieurs divinités, dont Śringā Ṛṣi, ne se rendaient pas à la fête.

Il lui offrit un palanquin en ordonnant aux artisans chargés des travaux de ne pas le construire selon le style du nord, propre à la région d'origine de ce dieu, car un tel style est celui des divinités qui se placent à gauche du char royal. Il leur dit donc, au contraire, de le faire selon le style du sud, propre aux palanquins qui se placent à droite, de façon à pouvoir lui attribuer la place d'honneur.

Cette histoire, qui laisse transpar tre une sorte de tromperie rituelle afin de rendre possible une décision royale, n'a jamais été traitée au cours des discussions comme une affaire de calcul politique. Au contraire, l'existence d'une alliance royale, l'attention portée au dieu par le garant du *dharma*, ne faisaient que fournir des arguments aux partisans du dieu pour défendre la légitimité de leur demande. /p.328/ L'histoire de Jaml , comme celle de l'alliance entre Megh Singh et B l  N g ou d'autres histoire d'alliance entre raja et dieux locaux, montre alors que le terme "*politics*", utilisé au contraire dans la dispute entre B l  N g et Śring  R si, fait spécifiquement référence à la politique électorale et aux querelles ou aux intrigues des partis qu'elle semble inévitablement impliquer. En particulier, comme l'illustre la définition du "local vote system" donné par le dévot de B l  N g, ce qui distingue la politique dans l'Inde démocratique de la politique royale, c'est la nécessité pour le leader d'un parti de tenir compte du critère du nombre, seul élément décisif pour être légitimé à gouverner.

L'ascension de la déesse Panchal  : "tradition" contre "pouvoir"

Il existe d'autres contextes où un rapport privilégié avec le raja est recherché et demandé par une divinité, que ce soit par le moyen de son médium ou de son palanquin. C'est en particulier le cas des "nouvelles divinités" (*na  devt *), dont le culte a été instit e à une période plus récente que celui des divinités plus anciennes, dites "propriétaires fonciers" (*mu fid r*). Les divinités *mu fid r* sont davantage reconnues par l'administration que les "nouvelles divinités", et ont encore des propriétés enregistrées au cadastre r gional⁴².

Les récits racontant l'origine des cultes des nouvelles divinités suivent en général un même modèle : une statue (ou un visage métallique, du type de ceux qui sont placés dans les palanquins), enterrée, est "découverte" par hasard par un villageois. Quelqu'un, dans le village, souvent le futur médium, commence à montrer des signes de possession et à parler au nom de la divinité, qui révèle ainsi son identité et demande à être installée dans un temple. Dans certains cas, le culte s'élargit à l'ensemble du village ; dans d'autres, il reste limité à un lignage ou à un groupe de dévots. Il arrive que le culte d'une "nouvelle divinité" se répande sur un territoire plus large que celui du village d'origine, notamment lorsqu'elle a acquis une certaine célébrité à l'initiative de son médium.⁴³ C'est le cas de la déesse Panchal , qui s'est "révélée" il y a plusieurs années dans un village de la région de Banjar, à deux heures de voiture de la ville de Kullu. Selon le prêtre de son temple, Panchal  est devenue l'une des déesses favorites du palais depuis que, dit-on, elle a fait gagner le raja et son frère aux élections. Elle est souvent appelée à Kullu pour être consultée par les gens de la famille royale, et ceux-ci se rendent également parfois dans son village pour l'interroger, grâce à son médium, ou pour lui offrir un culte.

En tant que nouvelle divinité, Panchal  ne dispose pas de privil ges remontant à une époque ancienne. En principe, elle ne devrait pas non plus recevoir beaucoup d'argent de la part de l'Etat car, on l'a vu, un critère de l'administration pour financer les divinités est celui de leurs "gloire et prestige anciens". En dépit de /p.329/ cela, le raja, depuis qu'il est le président du Comité de la fête, accorde beaucoup d'argent à Panchal , ce qui est pour lui un moyen de lui montrer sa reconnaissance et sa d votion⁴⁴. Il lui laisse tenir une position importante, qu'elle n'avait pas auparavant selon les gens, le dernier jour du Da ahr  ("jour de La k "). Ce jour est marqué par un sacrifice de buffle offert à Hi imb , la déesse qui a donné le royaume au premier roi de Kullu. Au moment du sacrifice, au bord de la rivière, seul le

médium de Hiḍimbā s'avance, suivi par les hommes de la famille royale et par la foule des dévots -mais aucun palanquin ne vient. Le frère du raja, Karan, coupe alors la tête du buffle et la donne à Hiḍimbā, incarnée par son médium⁴⁵. Les dévots de Hiḍimbā affirment qu'aucune autre divinité ne doit assister à l'événement. Mais au cours des Daśahrā qui se sont déroulés en 2000 et en 2001, le palanquin de la déesse Panchalī, porté par ses dévots, avec son médium en tête, vint parmi la foule jusqu'au lieu du sacrifice et assista à ce dernier en grande pompe – c'était le seul palanquin à être sur place.

C'est le lien privilégié existant entre cette déesse et le roi qui lui permet de s'imposer de la sorte, en s'appuyant sur une légitimation mythique. Les dévots de Panchalī affirment que celle-ci est la déesse Draupadī, l'héroïne de l'épopée du Mahābhārata. Elle aurait reçu du roi en personne l'autorisation de se rendre jusqu'au lieu du sacrifice, depuis que Hiḍimbā aurait déclaré (par son médium) que Panchalī était autrefois la déesse de lignage du roi de Shangri - un demi-frère du raja de Kullu qui avait obtenu des Britanniques une partie du royaume. C'est donc aussi au nom de son lien avec ce roi que Panchalī demande à être aujourd'hui à côté de Hiḍimbā lors du sacrifice.

On remarque que le discours des dévots de Panchalī légitime le rôle de celle-ci en renvoyant aux déclarations de la déesse Hiḍimbā. En fait, les dévots de Hiḍimbā, eux, nient l'existence de tels propos. L'un de ses musiciens me donna une toute autre version des raisons pour lesquelles Panchalī introduit cette innovation dans la fête :

Hiḍimbā n'a rien dit!Je viens au Daśahrā avec ma déesse depuis que je suis enfant mais je n'ai jamais vu cette déesse [Panchalī]...Je n'ai jamais vu aucun palanquin aller en avant de Rāma et descendre avec Hiḍimbā pour prendre le sacrifice. Tout ça, c'est de la politique, c'est pour montrer aux gens le pouvoir de cette déesse. Nous, ça ne nous ne gêne pas. Nous n'avons pas à montrer notre puissance, les gens le savent qu'on est puissant. Seul le possédé d'Hiḍimbā peut aller en bas....Hiḍimbā est védique⁴⁶, et elle a donné le royaume au roi, tandis que Panchalī est une nouvelle déesse. Elle a commencé à descendre depuis trois ou quatre ans. Je sais que tout ça c'est de la politique. Ceux qui sont de nouveaux dieux, ils veulent devenir plus puissants ; à cause de ça, les anciennes traditions sont en train de changer...(entretien avec le musicien principal d'Hiḍimbā, 2001)

/p.330/

Comme dans le cas de Bālū Nāg, les discours fondent dans une double identité -locale et panindienne- les prétentions des divinités à disposer de droits spécifiques. Hiḍimbā est à la fois fondatrice de la dynastie royale et épouse de l'un des héros du Mahābhārata. De leur côté, les partisans de Panchalī construisent également l'importance de leur déesse en puisant dans deux différents modèles : celui, pan-indien, du Mahābhārata (elle est Draupadī), ou celui, local, de l'histoire des dynasties (elle est la divinité de lignage d'une dynastie désormais disparue). Mais, dans le cas de Panchalī, une logique supplémentaire semble s'ajouter : celle de son "efficacité", puisque ses dévots, et le raja, lui attribuent le succès politique de ce dernier. Ce lien politico-rituel entre roi et déesse est semblable à celui qui, autrefois, permettait aux divinités d'obtenir des positions d'honneurs au cours de la fête. Ainsi, les quatre déesses de lignage du roi, ou sa "grand-mère" Hiḍimbā, ont atteint cette position en aidant des raja du passé à conquérir ou à défendre un territoire. Néanmoins, l'effort de la part de certains villageois de transformer l'histoire contemporaine en histoire productrice de tradition et d'honneurs n'est pas accepté par beaucoup de gens de la région. Pour eux, l'alliance actuelle entre Panchalī et le roi n'est qu'une stratégie électorale, et les honneurs ou l'attention qu'elle

reçoit aujourd'hui n'ont rien à voir ni avec la fête, ni avec la "tradition". L'histoire de l'ascension de la déesse Panchalī m'a été commentée par exemple par Hardial, médium de la déesse Śravanī, une des quatre divinités de lignage "traditionnelle" de la famille royale (et quelque peu agacé par le succès de Panchalī auprès du raja) :

Panchalī est une nouvelle déesse, elle n'était pas là auparavant, c'est récemment qu'ils ont trouvé sa statue. La région où ils ont trouvé sa statue est une aire BJP, Panchalī aussi est une divinité BJP. Cela veut dire que si Panchalī devient puissante, Karan [le frère du raja] et le BJP auront davantage de votes. S'ils honorent Panchalī, ils obtiendront les voix.

Il contraste ce type de rapports intéressés avec ceux, empreints de dévotion sincère et de respect mutuel, qui lient la famille royale aux anciennes divinités comme Śravanī :

Le raja et la famille royale croient avant tout aux divinités "propriétaires fonciers", c'est toute leur famille qui y croit, c'est une affaire de tradition (*pāramparā*). Quant ils [la famille royale et les divinités *muāfidār*] se rencontrent lors du Daśahrā, ils doivent s'échanger des cadeaux [prescrits], sinon elles [les divinités] ne peuvent pas prendre congé.

Pour l'instant, ces opinions sont partagées par la plupart des médiums des anciennes divinités, qui voient la montée des nouvelles divinités avec une certaine indifférence, voire une certaine méfiance. Mais si la construction de la légitimité /p.331/ de Panchalī, dans sa version locale et pan-indienne, prend avec le temps davantage de crédibilité, elle pourrait entrer dans l'histoire "traditionnelle", ce qui pourrait produire dans la fête encore d'autres transformations...

Les "gardes du corps" du roi : corvées ou honneurs rituels ?

La nécessité de répondre aux demandes d'honneurs, surtout de la part des nouvelles divinités, semble avoir mené à une multiplication des situations où les hiérarchies divines sont évaluées et visualisées : à côté des rôles jugés "traditionnels", d'autres ne sont pas encore véritablement reconnus comme tels, mais n'en sont pas moins très efficaces pour tenter d'affirmer une suprématie. Un exemple en est fourni par l'avant-dernier jour de la fête, où le raja, somptueusement habillé et assis sur un sofa, reçoit dans sa tente la visite cérémonielle de tous les palanquins des divinités villageoises. Un premier signe de "différenciation hiérarchique" entre les divinités qui défilent devant lui est l'accueil même qu'il leur réserve : très rapide pour certaines divinités, extrêmement dévotionnel et affectueux pour d'autres. Mais l'occasion prévoit aussi de vraies "places d'honneurs", qui consistent dans la permission donnée à certains palanquins de "s'asseoir" juste à côté du raja et de rester ainsi pour assister au défilé. Or, selon M. Thakur, cette phase de la fête ne se déroulait pas autrefois exactement de la même façon, car seules certaines divinités étaient admises à rentrer dans la tente : elles devaient effectuer une danse devant le raja et repartir. Aujourd'hui aucune danse n'est effectuée, et si toutes les divinités sont invitées à l'intérieur de la tente, celles qui s'assoient à côté du raja – comme certains le remarquaient – proviennent toutes de la circonscription où le frère du raja a été élu comme député.

Certains autres honneurs sont plus ambigus, et sont en fait caractérisés de façon contradictoire selon les interlocuteurs. Ils résultent de ce que N. Sundar pour le Daśahrā de Bastar (Inde centrale) appelle la "ritualisation des corvées" (Sundar 2001 : 55) et qui, selon l'auteur, est à rapprocher de ce qui est connu en Inde du Nord comme étant le système du *begār*, le travail forcé dû au roi par ses sujets. Ces tâches ritualisées étaient en même temps un droit et une obligation (Sundar *ibid.*). Pour ce qui est de Kullu, alors que le raja n'était plus

que *jāgīrdār* de la région de Rupī, les Britanniques lui reconnurent le droit d'obtenir de la part des habitants de son *jāgīr* un certain nombre de services obligés :

Le *jāgīrdār* avait traditionnellement le droit de recevoir, en plus de l'argent de l'impôt foncier, certaines formes de travail forcé des habitants de son *jāgīr*. Ceux qui possédaient de la terre dans un *kothi* [une unité territoriale] étaient obligés de fournir des porteurs, pris parmi eux, pour porter le bagage [du roi] sans recevoir de paiement d'aucune sorte, lorsqu'il [le roi] se déplaçait dans leur *kothi* (Diack 1897 : 119).

/p.332/

Au cours du Daśahrā, la procession dite du *jaleb* fait partie de ces obligations. Il s'agit d'un tour des campements des divinités que le raja, porté en palanquin, effectue chacune des après-midi des six jours de la fête. Mahesvar Singh m'expliqua en ces termes pourquoi il accomplissait ce parcours :

Je fais cela au nom de Raghunāth. Je fais le tour pour voir si tout est en ordre. S'il y a une demande de la part d'une divinité, je peux ainsi le savoir. (Mahesvar Singh, entretien 2000)

Dans cette procession, le raja est accompagné par une dizaine de palanquins de divinités villageoises, qui alternent selon les jours entre celles de Rupī (son ancien *jāgīr*) et celles, plus au sud, de Saraj (voir carte). Le médium de Śravanī, déesse d'une autre partie de la vallée, m'expliqua que du point de vue de ces divinités du sud (région plus récente du royaume), participer à cette procession est un privilège, alors que pour les divinités du nord (où le royaume était au début limité), comme Śravanī elle-même, le privilège consiste au contraire à ne pas y participer - c'est un signe de leur supériorité. Selon ce médium, lorsque cette procession était associée au pouvoir effectif du *jāgīrdār*, seules les divinités de Rupī étaient tenues d'accompagner le palanquin du raja - c'était une corvée rituelle. Ce n'est que "lorsque la politique a été introduite dans la fête" que ce devoir est devenu plutôt la marque d'un privilège, car il témoigne cette fois d'un lien traditionnel avec le roi⁴⁷. C'est pourquoi les divinités de Saraj, soucieuses de voir également reconnaître leur importance aux yeux de tous, ont réclamé ce qu'elles considèrent être un honneur – ce qui leur a été accordé, toujours selon lui, en vue de bénéfices électoraux.

Les dieux de Rupī étaient sous le raja. Rupī était son *jāgīr*. Donc c'est normal qu'elles [les divinités de Rupī] doivent l'accompagner. Elles sont comme ses gardes du corps. Les dieux de Saraj sont des petits dieux, genre *bhūt* [puissances néfastes]. S'ils n'y vont pas, ils se disputent entre eux. Les gens de Rupī disent "nos dieux sont les plus grands", et de même les gens de Saraj. Le raja a donc décidé [d'effectuer la procession] un jour avec Rupī et un jour avec Saraj. Autrement les gens de Saraj auraient été en colère. Les dieux de la haute vallée, par contre, n'y vont pas. Eux, ils sont plus grands que le raja. Cela a débuté lorsque les choses politiques ont commencées. Tel raja, tels dieux [sous-entendu : les petits dieux]. Par exemple, quand il y avait le père de Mahesvar Singh, les dieux de Saraj n'y allaient pas car il n'était pas dans la politique. Depuis que Mahesvar Singh est devenu ministre, alors eux ne voulaient pas rester faibles. C'est pour obtenir les votes...s'il ne satisfait pas les dieux de Saraj ou ne leur donne pas d'argent, les dieux ne viennent pas et ne donnent pas les votes. Les dieux rivalisent pour voir qui est le plus important en accompagnant le raja, et devenir ainsi plus important. Et plus ils sont importants, plus ils obtiennent du roi des avantages, les routes, l'eau, etc. Les grands dieux, par contre, ne veulent pas venir [l'accompagner lors de cette procession].⁴⁸ (Hardial, médium de la déesse Śravanī, entretien 2001)

/p.333/

Un même rôle peut ainsi être considéré comme étant "traditionnel" pour certaines divinités (celles de Rupī), et "politique" pour d'autres (celles de Saraj). Les tâches que les

divinités de Rupi étaient obligées de fournir auparavant à leur *jāgīrdār* semblent rentrer dans une histoire légitimant les pratiques rituelles. Par contre, la participation de divinités de Saraj à la procession est associée, dans ce cas précis, à l'entrée en politique de Mahesvar Singh, et n'est perçue que comme une concession destinée à recevoir un appui politique. De même, la transformation des anciennes corvées rituelles en positions honorifiques (pour Rupi) n'est pas légitime aux yeux de toutes les divinités, notamment lorsque celles-ci jouissent d'honneurs déjà plus importants et ont un pedigree "traditionnel" plus ancien et déjà officiellement reconnu.

Conclusion

Les changements institutionnels de la fête qui ont été analysés dans ce travail – la progressive intervention de l'Etat dans le patronage, l'introduction de groupes de danse folkloriques, la création d'un Comité de la fête – font partie d'une histoire qui fait non seulement l'objet d'une narration orale, mais qui est aussi "objet d'écriture". Dans tous les articles publiés localement sur la fête par les historiens et les intellectuels locaux, ce sont toujours ces changements institutionnels qui sont analysés, et qui sont souvent présentés comme étant destinés à protéger la "tradition", à sauver la "culture", à éviter que les transformations de la société ne provoquent la perte et la disparition des "rituels anciens". Dans cette "version officielle" des transformations de la fête, les différents rituels que celle-ci inclue ne paraissent pas, eux, avoir changé. La procession du char, le tour en palanquin du roi, le sacrifice de buffle du dernier jour, sont décrits en les figeant dans le temps, et en réduisant leur histoire à celle de leur origine. Ainsi, toutes les observations et les analyses sur les changements de la fête et des rôles tenus par les divinités, que M. Thakur m'a communiquées au cours d'entretiens personnels, n'apparaissent dans aucun des nombreux articles qu'il a écrit sur le "tradition" du Daśahrā. Même dans les articles qui parlent de changement, il se concentre sur les changements institutionnels, non sur les rituels. De même, dans l'article du *Dussehra souvenir* de 1982, intitulé « Kulu Dussehra Past and Present », Gupta, un intellectuel de la région, après avoir décrit ce qu'il présente comme étant les phases principales de la fête, expose ainsi sa vision du changement :

Les buts pour lesquels la fête était autrefois célébrée semblent maintenant perdus de vue. Les liens administratifs établis par cette fête se sont perdus avec la chute de l'empire de Kullu. Les dispenses de payer le revenu foncier des terres attachées aux diverses divinités sont allées très loin. Le commerce traditionnel n'est plus visible, sauf pour ce qui est de la laine. Le système du troc a pratiquement disparu avec l'introduction de la monnaie. La suprématie du raja dans le contrôle /p.334/ et la réglementation des célébrations de la fête est passée aux mains du gouvernement de l'Etat. Bien que les rites soient accomplis comme par le passé, et que les directives viennent du palais, tout est cependant contrôlé par le gouvernement de l'Etat par le biais de l'administration du district (Gupta 1972).

Mais il existe un autre discours sur ces rituels, qui ne rentre pas, lui, dans les articles concernant les "traditions régionales", et où celles-ci, loin d'être immuables, semblent plutôt faire partie de ce que Peabody, dans un article sur la fête de la Rāmlīlā au Rajasthan, appelle des "traditions en action" : "objets et arènes d'une active contestation politique, dont la logique est commandée autant par le contexte contemporain que par le passé (Peabody 1997 : 571).

Dans le cas du Daśahrā de Kullu, une telle contestation politique se focalise notamment sur le système de distribution des honneurs aux divinités villageoises, système qui caractérise l'exercice du pouvoir politico-rituel dans la région depuis le temps de la royauté. Les transformations que ce système provoque actuellement dans les rituels analysés font l'objet de

débats intenses, voire de disputes, qui peuvent aussi avoir une trace écrite dans les articles à scandale de la presse locale, où l'on reconstruit la raison de ces transformations rituelles en explicitant les rapports entre celles-ci et la politique électorale. Mais cette version moderne des rapports entre rituel et politique n'est pas légitimante. Elle ne sert pas, en soi, à établir des droits honorifiques "traditionnels". Pour que ceux-ci soient reconnus (ou revendiqués), deux autres sources sont utilisées : d'une part, les récits des textes classiques, "histoire" atemporelle ; de l'autre, les récits locaux concernant les dieux, "histoire" plus chronologique qui montre comment des alliances se sont autrefois établies entre divinités et rois de la région.

Les deux niveaux de discours portant sur les transformations de la fête du Daśahrā de Kullu –concernant les transformations institutionnelles, d'une part, et les transformations des cérémonies, d'autre part– révèlent une différence d'image quant aux changements observables. A l'échelle de la politique nationale ou régionale, les modifications institutionnelles sont présentées comme étant nécessaires pour préserver inchangée la tradition, qu'elle soit définie en termes de culture (périodes Congrès) ou de religion (périodes BJP). A l'échelle de la politique villageoise, ce sont précisément ces changements institutionnels qui sont présentés comme témoignant d'une "politisation" de la fête et d'une altération de son ordre rituel -le seul qui intéresse véritablement les partisans de chaque dieu. Ainsi, le discours sur le changement dans la fête est omniprésent dans la société locale, mais il diffère selon les protagonistes en fonction de la perception que chacun d'eux a, ou veut donner, de ce qui ne change pas – compte tenu des enjeux bien distincts que chacun peut avoir en ces domaines.

/p.335/

NOTES

* Cette recherche a été financée par le programme ACI "Médium, lignages et territoires", coordonné par M. Lecomte-Tilouine.

¹ C'est dans en me référant à ce rôle que j'utiliserai ici le mot raja pour l'actuel descendant de la famille royale Mahesvar Singh, en suivant ainsi l'usage de beaucoup de gens de la région.

² Rāma incarne en Inde la figure du roi idéal, défenseur de l'ordre socio-cosmique. Il est aussi devenu un dieu de salut et de dévotion, et une figure centrale dans plusieurs courants sectaires. C'est à ce dieu que les rois de différentes régions de l'Inde ont à diverses époques dédié leur royaume, se posant eux-mêmes comme étant ses premiers dévots. Un tel modèle de royauté est très répandu dans les nombreux petits royaumes de la région étudiée.

³ Un travail de comparaison systématique entre les Daśahrā de différentes localités a été fait pour le Népal par Krauskopff et Lecomte-Tilouine (1996). Pour l'Inde cf. les études de Gell (1996), Sundar (2001), Schnepel (1994), Peabody (1997). Au Népal et en Inde du Sud le Daśahrā est plus fréquemment dédié à la Déesse (sauf dans certains cas, comme celui de Phalabang, cf. Krauskopff, 1996) ; en Inde du Nord il est dédié souvent à Rāma bien que, comme dans le cas de Kullu, la déesse joue aussi un rôle important.

⁴ D'après Nicolas Jaoul (2004), des effigies de Rāma furent brûlées au cours des premiers Rāvaṇ Melā, en 1994, ce qui provoqua des protestations ; "Dalit" est une appellation que se donnent, surtout dans le nord de l'Inde, les anciens "intouchables".

⁵ L'importance de la référence à l'épopée du Rāmāyaṇa peut s'expliquer en partie par la grande diffusion dans les plaines du nord de l'Inde de la Rāmlīlā, spectacle en plein air au cours duquel l'épopée est récitée et représentée en public. Dans la région de Kullu, la célébration de la Rāmlīlā est rare, même si l'épopée, dans sa version sanscrite, est devenue extrêmement populaire à la fin des années 80 avec la diffusion d'une série télévisée qui a connu un succès extraordinaire partout en Inde (les villages de Kullu devenaient déserts au moment de sa diffusion !). Il faut ajouter à cela les effets du militantisme idéologique des fondamentalistes hindous, qui ont cherché à populariser le dieu Rāma auprès des couches sociales les plus variées.

⁶ Il n'existe pas de document historique permettant de savoir comment le Daśahrā s'est développé. Les premiers à en parler sont les administrateurs britanniques (cf. *infra*).

⁷ De même, dans le programme de la fête on annonce la procession du char du premier jour de la façon suivante : "de 2h à 3h, procession historique du Seigneur Raghunathji " (*Kullu Dussehra, International Folk Dance Festival, 1982*).

⁸ Dans plusieurs quartiers de cette ville on incendie une effigie de Rāvaṇa.

⁹ Cette expression désigne la bataille finale remportée par Rāma.

¹⁰ Au niveau d'un village, la divinité du temple assume un rôle royal et se charge, par son médium, d'écouter et de résoudre les problèmes de ceux qu'elle appelle "ses sujets". Ce rôle royal et politique est souvent explicité lors des séances de consultation du médium au temple, lorsque la divinité dit "vous êtes venus à ma cour", ou "la cour est à moi, le tribunal est à moi, la justice est à moi". Le rôle politique et judiciaire exercé par les divinités au niveau local explique la nécessité, pour les rajas du passé et pour les politiciens d'aujourd'hui, de les contrôler dans la mesure du possible, et d'instaurer avec elles des relations d'alliances politico-religieuse.

/p.336/

¹¹ Les registres en ourdou du début du XX^{ème} siècle, qui consignent la quantité de terre possédée par chaque divinité, indiquent ainsi le montant que chacune devait verser à Raghunāth afin de faire reconnaître sa propre autorité locale. Bien que leur participation ne soit plus obligatoire aujourd'hui - aucune amende ne sera infligée aux absentes -, la plupart des divinités continuent à venir rendre hommage à l'ex-raja. Les rapports, parfois tendus, entre raja et divinités locales ont été analysés par Singh (1989) pour ce qui est du district voisin du Kinnaur.

¹² Les dons de terre aux divinités sont très fréquents dans les royaumes de l'Inde et du Népal. Sur le sujet voir Burghart (1993), Anoussamy (1979).

¹³ Dans leurs publications les administrateurs britanniques présentent souvent les divinités villageoises en citant, non sans intention humoristique parfois, le point de vue local : ce sont les divinités elles-mêmes qui peuvent décider d'aller ou non à une fête, en s'exprimant par la bouche de leur médium. Cela n'empêche d'ailleurs pas qu'en certaines occasions, le point de vue local reconnaisse que les villageois peuvent interférer dans cette décision !

¹⁴ Le raja continuait néanmoins à entretenir des liens étroits avec les divinités de village et à les impliquer dans la vie politique. Ainsi J. Singh rapporte que, durant la période coloniale, le raja du Kinnaur, voulant s'opposer à un nouveau système d'évaluation fiscale sans risquer la mise sous administration directe de son royaume, se justifia en invoquant la colère d'un *deviā* pour qui "l'épidémie de choléra faisant alors rage était exclusivement à attribuer à la nouvelle taxation" (Lord Hay, cité in Singh 1989 :106).

¹⁵ En 1846, lorsque les Britanniques mettent la région sous leur contrôle direct et enlèvent à Ghyan Singh le titre de *raja*, ils lui attribuent un *jāgīr* (territoire exempté de taxes) dans la région de Rupi. Jusqu'à l'Indépendance, les descendants de Ghyan Singh ont reçu une part du revenu de ce territoire, et ont exercé un certain nombre de droits sur ses habitants. Sur le changement des logiques de succession royale à l'époque britannique, cf. Zins, 1995.

¹⁶ Cela montre, par ailleurs, que le rôle du raja ne relève pas seulement du domaine du politique, car il préserve une dimension rituelle indépendamment de son pouvoir politique effectif (voir *infra*).

¹⁷ Avec ces réformes, ceux qui cultivaient la terre du dieu en échange de services rendus au temple (prêtres, médiums, musiciens, etc.) et qui devinrent propriétaires ne furent plus obligés de poursuivre leur service (cf. Vidal 1988 ; Berti 2001)

¹⁸ Toutes les divinités de temple aujourd'hui honorées dans la région ne possèdent cependant pas nécessairement des terres. Les "nouvelles divinités", par exemple, n'ont jamais eu de terre, mais leur culte peut assumer une importance remarquable. En général, leur importance est due à la personnalité du médium ou à la volonté des dévots, qui s'impliquent dans l'affirmation et le développement du culte.

¹⁹ Cette institution s'occupe entre autre de faire une première sélection des troupes de danse provenant des différents Etats de l'Inde, afin d'établir le programme pour les six jours.

²⁰ A l'époque de mes observations, le président du Comité du Daśahrā était Mahesvar Singh, député au Parlement central. Son frère cadet, Karan Singh, alors député à l'Assemblée régionale, aurait pu devenir président du Comité mais il a laissé la place à son frère aîné - qui est aussi le roi.

/p.337/

²¹ La phrase fait allusion au fait que les années précédentes, à la suite des fréquents litiges, les gens partaient avant le dernier jour, le « *Lanka day* ». Le déroulement pacifique du Daśahrā est en outre présenté comme la condition pour que les gouvernements continuent à financer la fête.

²² A l'époque de Mahendar Singh la dynastie des rajas de Kullu ne possédait plus, depuis presque un siècle, son royaume. Même le territoire (*jāgīr*) accordé par les Britanniques à Ghyan Singh fut aboli à l'Indépendance.

²³ Comme le remarque J. Singh (1989) à propos de la région voisine du Kinnaur, les chances d'un candidat de remporter des élections dépendent, d'une part, de son charisme personnel, d'autre part, du fait qu'il est bien vu des divinités locales. Les candidats aux élections commencent leur campagne en présentant des offrandes aux divinités locales et en leur demandant leur bénédiction. Qu'un *devtā* montre de la colère contre un candidat, et ce dernier aura sur les bras un combat inégal. Lors des élections de 1985 à l'Assemblée [régionale], les supporters d'un candidat furent bouleversés lorsque le dieu Badrināth de Kamru hésita à accepter ses offrandes. De même, le dieu Bairing Nāg de Sangla se montra ambigu sur les chances de succès d'un autre candidat en 1985 (Singh 1989 : 37).

²⁴ Le lieu où le Kalā kendra a été construit s'appelait autrefois Chainnani. C'était là où le raja Ragvir Singh de Shangri avait l'habitude de camper lors du Daśahrā, pour participer à la fête. Le raja étant mort sans héritier, le lieu était passé à l'Etat.

²⁵ Aṭhāra Karḍū ("dix-huit paniers") désigne une catégorie de divinités de la vallée. Selon leur mythe d'origine, le ṛṣi Jamdagni, arrivant près de Malana lors de son retour de pèlerinage au mont Kailash (séjour de Śiva), avait ramené avec lui un panier (*karḍū*) contenant dix-huit images de divinités. Le *rākṣas* ("ogre") de Malana le vit arriver au col de Chandrakhani et fit souffler un grand vent sur la cime de la montagne : toutes les images s'envolèrent. Elles furent dispersées dans différents lieux, où on leur rendit un culte. Ces divinités se seraient multipliées au cours du temps et sont devenues aujourd'hui dix-huit "crores" [dix-huit fois dix millions] de divinités (Thakur 1997 : 48). C'est pourquoi l'expression Aṭhāra karḍū peut parfois s'employer pour désigner l'ensemble des divinités de la région.

²⁶ Au cours des fêtes publiques le palanquin de ce dieu est souvent en tête des processions et court à toute vitesse dans la foule pour ouvrir le chemin aux autres palanquins.

²⁷ Prahrti menaça Mahendar Singh d'apporter au Daśahrā une autre statue du dieu Rāma, celle d'un temple qui se trouve au nord de la vallée, mais la menace n'eut pas de suite. En 2001, néanmoins, un leader d'une branche dissidente du Congrès fit circuler un pamphlet où il expliquait pourquoi Mahesvar Singh n'était pas le propriétaire légitime du temple de Raghunāth. Certains, en effet, contestent encore la légitimité du roi à diriger les cérémonies, mais cela ne se traduit pas en action judiciaire.

²⁸ Lorsque, comme c'était le cas au moment des observations, le raja est le président du comité, il assume deux rôles différents, selon le domaine de la fête concerné -et lors des spectacles il ne s'habille jamais en tant que roi, mais comme un politicien moderne. La séparation reste cependant ambiguë : le dernier jour de la fête, avant la procession du char, et selon une pratique que l'on dit bien établie, il attend au Kalā Kendra que son palanquin (de raja) arrive pour y monter et rejoindre le campement de Raghunāth.

²⁹ Le Comité du Daśahrā comporte diverses catégories de membres, différemment distingués selon les années Congrès ou BJP. Dans les années Congrès, les *Dussehra Souvenirs* distinguent les "official members", en général des gens liés au gouvernement et dont **/p.338/** le président est souvent l'élu d'une circonscription locale; les "non official members" dont fait partie le raja lorsqu'il n'est pas dans le gouvernement ; différents sub-committees, dont le "Devta sub-committee" (essentiellement des administrateurs de temples) et le "Cultural Affairs sub-committee". Dans les années BJP, la mention spécifique "official" ou "non official" disparaît,

et c'est le "Devta Sub Committee", présidé par le raja / membre du parlement, qui regroupe en fait les notables les plus importants et prend les décisions pour la fête.

³⁰ Au cours de la période 1977-1984, Mahesvar Singh était MLA (Membre de l'assemblée législative) ; en 1989 il a été élu pour la première fois comme MP (Membre du Parlement) pour la circonscription locale de Mandi (qui inclut le district de Kullu) ; il a perdu ce siège en 1991, puis l'a regagné en 1998 (jusqu'en 2004).

³¹ Dans le programme, les différentes phases rituelles des six jours de la fête sont aussi davantage rapportées. De plus, dans les années BJP, la participation des membres du "Devta subcommittee" augmente considérablement.

³² Le prestige d'Indira Gandhi est également mis à contribution par le biais d'une photo (non datée) qui la représente avec son père Nehru au milieu d'un groupe de danseurs folkloriques de Kullu, reproduite dans les *Souvenirs* de 1970 et 1974.

³³ Ainsi, en 1970, on pouvait lire dans *The Tribune* : « Après l'intégration de Kullu à l'Himachal Pradesh [en 1966], le Dussehra de Kullu a été célébré comme une fête d'Etat. Les partis politiques profitent de l'occasion pour tenir des conférences. [...] La plupart [des membres] des Cabinets ministériels campent durant des jours à Kullu afin de participer aux différents événements organisés en parallèle. » (*The Tribune*, 1970).

³⁴ Les interprétations politiques du Daśahrā sont fréquentes dans la littérature anthropologique. Les analyses effectuées dans les autres régions de l'Inde et du Népal montrent comment le Daśahrā, tout en étant vécu comme une fête religieuse, est aussi associé à la consécration et la légitimation du pouvoir politique, qu'il s'agisse du pouvoir centralisateur qu'un raja exerce sur la périphérie de son royaume, ou du pouvoir local de chefs pris dans des unités politiques plus larges. C'est le cas par exemple du Daśahrā célébré dans les anciens petits royaumes népalais, englobés dans le royaume du Népal lors de l'unification du pays (Cf. Krauskopff et Lecomte-Tilouine, 1996). Une analyse de la fête en termes cette fois de "délégitimation" est proposée par Gell (1996) pour le Daśahrā de Bastar, dans l'Inde centrale : selon cet auteur, la fête serait destinée, dans le contexte étudié, à exalter rituellement le roi pour mieux résister au pouvoir de l'Etat et l'affaiblir dans la pratique. Son analyse a été en partie critiquée par Sundar (2001)

³⁵ Cf. Krauskopff & Lecomte-Tilouine 1996 : 34.

³⁶ Voir également Balzani 2003 ; Schnepel 1996 ; Haynes 1990 ; Cohn 1987 ; Pouchepadass 1980.

³⁷ Ce jeu d'équivalence entre divinités villageoises et identités panindiennes est très répandu dans toute l'Inde et correspond par ailleurs à une idée fréquente, selon laquelle une divinité peut posséder plusieurs identités.

³⁸ Le *tilak* (ou *tikka*) est la marque de vermillon posée sur le front. Elle signifie dans ce contexte l'installation sur le trône.

³⁹ Selon les récits, les palanquins auraient été introduits dans la région en même temps que la fête. Jusqu'alors, les divinités de villages auraient été représentées par des paniers, portés sur la tête. De tels paniers, bien que rares, sont encore observables dans la région.

/p.339/

⁴⁰ Le terme *vedik* [de Veda, anciens textes de l'Inde, dits révélés] a été souvent utilisé au cours de ces discussions pour indiquer, ici, tout ce qui est considéré faire partie de la tradition sanscrite ou pan-indienne, comme par exemple les épopées du Mahābhārata ou du Rāmāyaṇa (qui ne font pourtant pas partie de la littérature védique proprement dite).

⁴¹ Je traduis ici par "hommes" l'expression local *hārie*, qui désigne tous ceux qui, indépendamment de leur caste, vivent dans le territoire sous la juridiction du dieu, et qui est appelé *hār*. Le terme *hārie* est souvent traduit par les anglophones par "*supporters*" d'un dieu. Le rapport qui lie les *hārie* à un dieu est cependant davantage qu'un rapport de dévotion. Les *hārie* ont des obligations envers le dieu, comme celle de lui payer un tribut ou de participer aux fêtes célébrées en son honneur. Ceux qui cultivent la terre appartenant au dieu doivent aussi rendre des services obligatoires au temple (Berti 2001).

⁴² Les "nouvelles divinités", elles aussi, ont depuis quelques années une existence officielle, puisqu'elles sont enregistrées administrativement pour recevoir l'argent pour venir au Daśahrā. Elles sont néanmoins classées dans une autre liste que les divinités *muāfidār* et, sauf exception, reçoivent une somme d'argent moindre.

- ⁴³ Lorsqu'une "nouvelle divinité" devient importante, se met à avoir un palanquin et des musiciens attirés, elle commence à participer au Daśahrā, lieu idéal pour se "rendre visible" et se faire reconnaître par les autres divinités de la région. Certaines arrivent à assumer une importance comparable à celle des anciennes divinités du royaume, grâce aux liens privilégiés qu'elles instaurent avec le raja et la famille royale. La fête peut alors être une occasion de se voir publiquement confirmer ces liens, grâce aux honneurs et aux attentions qu'elles reçoivent. Sur l'importance de la visibilité des dieux-palanquins, voir Berti (2004).
- ⁴⁴ Dans le compte-rendu administratif concernant l'argent donné aux nouvelles divinités, il est frappant de voir que Panchalī a reçu pour le Daśahrā 2001, 6300 roupies (comparable à ce qu'on donne en moyenne aux divinités *muāfidār* les plus renommées), alors que la plupart des autres nouvelles divinités reçoivent environ 700 roupies.
- ⁴⁵ Auparavant, le prêtre de Hiḍimbā devait apporter la tête du buffle jusqu'au palanquin de la déesse, qui attendait un peu plus haut, dans sa tente. Aujourd'hui le prêtre, qui cherche à rendre le culte d'Hiḍimbā moins sanglant, n'assiste plus au sacrifice, et cet aspect du rituel a été abandonné.
- ⁴⁶ Le terme, nous l'avons vu, inclut ici dans son usage populaire les épopées. La déesse de la vallée de Kullu dont il est question a été identifiée (sans doute tardivement) à Hiḍimbā (en fait Hiḍimbī dans l'épopée), personnage du Mahābhārata (chapitre Hiḍimbāvadha parvan), où elle est une *rākṣasi*, soeur d'un rākṣasa (Hiḍimbā dans l'épopée) qui terrorise la région et que tue Bhīma, l'un des cinq héros Pāṇḍava, dans l'épopée elle aide Bhīma à tuer son frère car elle est amoureuse du héros. Elle en a un fils, Ghaṭotkaca.
- ⁴⁷ Le fait d'avoir reçu Rupī en *jāgīr* est probablement à l'origine des liens étroits que le raja conserve avec les divinités de cette partie de la vallée, en dépit du fait que des relations plus anciennes existent avec les divinités du nord de la vallée. C'est dans le nord, en particulier, que réside la déesse Hiḍimbā, la "grand-mère" du raja, ainsi que les quatre divinités de lignage de la famille royale. On peut donc présumer que la participation massive des divinités du sud à la fête est un phénomène comparativement récent.
- ⁴⁸ Ce qui ressort de ce discours est une certaine relativité des contextes hiérarchiques : ce qui, pour certains, représente un privilège et une marque de supériorité, devient pour /p.340/ d'autres la preuve d'une subordination. Comme le remarque D. Vidal à propos d'une autre fête royale célébrée à Mandi, capitale d'un ancien royaume proche de Kullu, il est nécessaire distinguer "la mise en œuvre d'un principe hiérarchique qui se trouve soutenu par l'institution même du royaume, avec les raisons invoquées dans le cadre de la tradition propre à chacune des divinités pour occuper la place qui lui sera reconnue au sein de cette hiérarchie" (Vidal 1988: 229).

Bibliographie

- Anoussamy, D. (1979), "La personnalité juridique de l'idole hindoue", in *Revue historique du droit français et étranger*, 4 : 611-621.
- Balzani, Marzia (2003), *Modern Indian Kingship. Tradition, Legitimacy & Power in Rajasthan*, Oxford, School of American Research Press.
- Berti, D. (2001), *La parole des dieux. Culte de possession en Himalaya indien*, Paris, CNRS éditions.
- Berti, D. (2004), "Of metal and clothes : the location of distinctive features in divine iconography (Indian Himalayas)", in K.Shinohara et P.Granoff, eds., *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*, Vancouver, UBC Press, pp.85-113.
- Burghart R. (1993), "Gifts to the gods: power, property and ceremonial in Nepal", in D. Cannadine & S. Price, eds., *Rituals of Royalty*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.237-270.

- Cohn, B. S. (1987) "Representing Authority in Victorian India", in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.165-210.
- Diack, A.H. (1897), *Gazetteer of the Kangra District*, Parts II to IV (Kulu, Lahul and Spiti). New Delhi, Indus Publishing Company.
- Gandhi, Indira (1973 et 1975) [lettre de vœux] in *Kullu Dussehra, International Folk Dance Festival*, Octobre, 1973 ; et *Kullu Dussehra, International Folk Dance Festival*, 1975.
- Gell, A. (1996), "Exalting the king and obstructing the State : a political interpretation of royal ritual in Bastar District, Central India", *JRAI (N.S.)*, 3: 433-450.
- Gupta, V.P. (1972), "Kulu Dussehra Past and Present", in *Kullu Dussehra, International Folk Dance Festival*, Octobre, 1972.
- Haynes, E.S. (1990), "Rajput ceremonial interaction as a mirror of a dying Indian state system, 1820-1947", *Modern Asian Studies* 24,(3): 459-92.
- Jaoul, N., (2004=, "Le militantisme Dalit dans la Région de Kanpur, Uttar Pradesh. Genèse et transformations d'une entreprise de Représentation Communautaire en Inde du nord" Thèse de doctorat non publiée, EHESS.
- Krauskopff, G. (1996), "Rencontre des déesses et des dieux du lieux. Le Dasaī et les changements de pouvoir à Phalabang (Salyan)", in G. Krauskopff & M. Lecomte-Tilouine, eds., *Célébrer le pouvoir. Dasaī, une fête royale au Népal*. Paris, CNRS éditions / Editions de la FMSH, pp.167-208.
- Krauskopff, G. & Lecomte-Tilouine M. (1996), *Célébrer le pouvoir. Dasaī, une fête royale au Népal*. Paris, CNRS éditions / Editions de la FMSH.
- Lyall, G.B. (1869), « Religious Institutions in Kullu of the Kangra District », *The Punjab Record*, 4,2.
- /p.341/**
- Mahajan, Ved Bhushan (1982) "Religious and Cultural Background of Kulu Dussehra", in *Kullu Dussehra, International Folk Dance Festival*, 1982.
- Parmar, Y.S. (1974), "Kulu Dussehra becomes International Festival", in *Kullu Dussehra, International Folk Dance Festival*, Octobre, 1974.
- Peabody, N. (1997), "Inchoate in Kota? Contesting authority through a north Indian pageant-play", *American Ethnologist*, 24 (3): 559-584.
- Pouchepadass, J. (1980), [en collaboration avec J.L. Nou] *Les derniers Maharajahs*, Ottersweir, Les Editions Arthaud.
- Prarhi, L.C. (1974), "Kullu Dussehra Then and Now", in *Kullu Dussehra, International Folk Dance Festival*, Octobre, 1974.
- Schnepel, B. (1994), "Durga and the king: ethnohistorical aspects of politico-ritual life in a South Orissan Jungle Kingdom", *JRAI (N.S.)*, 1: 145-166.
- Singh, J. (1989), *Bank, Gods and Government. Institutional and Informal Credit Structure in a Remote and Tribal Indian District (Kinnaur, Himachal Pradesh 1960-1985)*. Südasiens Institut- Heidelberg /Frans Steiner Verlag- Wiesbaden.
- Sundar, N. (2001), "Debating Dusshera and reinterpreting rebellion in Bastar District, Central India", *J.R.A.I.*, 7-1: 19-35.
- Thakur, M.R. (1973) "Kulu Dussehra Then and Now" in in *Kullu Dussehra, International Folk Dance Festival*, Octobre, 1973.
- Vidal, D. (1988), *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*. Paris, Editions de l'Orstom.
- Zins, M.J. (1995), "Rites et protocoles du British Rajh en Inde. La mise en scène de traditions inventées et importées", *Revue Française de Sciences Politiques*, 45, 6: 1001-1022.

Résumé

En prenant comme exemple la fête du Daśahrā célébrée dans la ville de Kullu (Himachal Pradesh), l'article aborde le thème des transformations rituelles non pas tant du point de vue des changements effectifs que du point de vue des discours localement tenus à leur propos. Un premier type de discours souligne le contraste entre la spécificité du Daśahrā à Kullu et les Daśahrā célébrés ailleurs en Inde, illustrant une perception de la variation par rapport à un modèle imaginé comme homogène. Il existe ensuite un discours sur les variations institutionnelles de la fête dans le temps, où la ligne de démarcation entre « passé » et « présent » n'est pas définie par la fin du pouvoir royal (tel que les administrateurs britanniques le présentent), mais par les réformes foncières de la période post-coloniale. Un troisième aspect de ces discours concerne certaines phases rituelles de la fête, en particulier la distribution des honneurs aux palanquins des divinités villageoises. Ces honneurs sont au centre de disputes entre différents protagonistes de la société locale, qui dénoncent la politisation de la fête depuis qu'elle est patronnée par l'Etat, et accusent les politiciens locaux de modifier les règles rituelles pour favoriser leurs intérêts personnels.