



HAL
open science

Sur les chemins des terres sauvages : figures et symbolique des animaux de la forêt dans l'Inde ancienne

Ronan Moreau

► **To cite this version:**

Ronan Moreau. Sur les chemins des terres sauvages : figures et symbolique des animaux de la forêt dans l'Inde ancienne. Littératures. Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, 2008. Français. NNT : . tel-03328821

HAL Id: tel-03328821

<https://hal.science/tel-03328821>

Submitted on 30 Aug 2021

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.

Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3
École doctorale 268 – Langage et langues : description, théorisation, transmission

Thèse de doctorat
Langues, civilisations et sociétés orientales

Ronan MOREAU

SUR LES CHEMINS DES TERRES SAUVAGES
FIGURES ET SYMBOLIQUE DES ANIMAUX DE LA FORÊT DANS
L'INDE ANCIENNE

Thèse dirigée par M. Georges-Jean PINAULT

Soutenue publiquement le 26 novembre 2008

Jury :

Melle Nalini BALBIR (Paris III / École Pratique des Hautes Études)

M. Jean-Pierre DIGARD (CNRS – UMR 7528)

M. Jan HOUBEN (École Pratique des Hautes Études)

M. Georges-Jean PINAULT (École Pratique des Hautes Études)

M. François POPLIN (Muséum National d'Histoire Naturelle)

M. Christophe VIELLE (Université de Louvain)

CORRESPONDANCES

*La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.*

*Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.*

*Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme des hautbois, verts comme les prairies
- Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,*

*Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.*

Charles Baudelaire

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pu être mené à bien sans la présence, l'aide et le soutien de certaines personnes. Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur de recherche Monsieur Georges-Jean Pinault, dont les remarques et les conseils furent toujours éclairants et profitables. Ma reconnaissance va également aux professeurs de l'Université de Paris III et de l'EPHE qui m'ont formé dans les différentes disciplines de l'indianisme, notamment le sanskrit, et ont su répondre à mes interrogations ponctuelles survenues au cours de l'élaboration de ma thèse : Melle Nalini Balbir, Mme Marie-Claude Porcher, Mme Marie-Luce Barazer-Billoret, M. Bruno Dagens, M. Jean Fezas et M. Jan Houben.

Je remercie également M. François Poplin du Muséum National d'Histoire Naturelle qui a bien voulu accepter un peu d'exotisme indien dans son séminaire, ainsi que M. Henri-Paul Francfort et M. Pierre Lecoq, dont les enseignements à l'EPHE furent souvent une source d'inspiration.

Que soient remerciés les membres de mon équipe d'accueil, l'UMR 7528 « Mondes iranien et indien », et notamment son directeur M. Philip Huyse.

J'adresse également ma gratitude et mes remerciements aux bibliothécaires de l'Institut d'Etudes Indiennes du Collège de France, Melle Chantal Duhuy et M. Christian Bouy, pour leur gentillesse, leur disponibilité, leurs conseils, aides et soutiens de toute sorte. Je n'oublie pas non plus Mme Jeanne-Marie Allier et Mme Annick Fenet de la bibliothèque de la Société Asiatique.

Mon extrême sollicitude et ma sincère reconnaissance vont par ailleurs à Claudine et à son père Jean Gauthier qui ont bien voulu se prêter au laborieux et patient, mais ô combien précieux, travail de relecture. Mes pensées vont également à mes amis et collègues indianistes, sinologues, bouddhologues, tibétologues, japonologues, iranologues, celtisants, philologues, archéologues, historiens de l'art, géographes, Italiens, Roumains, Suisses, Chinois, à toutes celles et tous ceux qui n'ont pas besoin d'étiquette, et à celles et ceux qui prennent le temps de regarder les nuages, pour leur soutien et leur concours.

Enfin, je pense tout particulièrement à mes parents pour leur présence, leur soutien, leur patience, leurs encouragements constants, à ma sœur, et à mon neveu, qui sait déjà très bien imiter les animaux.

INTRODUCTION

Lorsqu'il est question d'animal en Inde, les images les plus diverses et les plus contrastées surgissent. Un rapide sondage auprès d'une quarantaine de personnes place l'éléphant en tête des réponses, seigneur de la forêt mais aussi évocateur du dieu Gaṇeśa à tête de pachyderme. Vient ensuite le redoutable tigre, à l'ombre menaçante et majoritairement du Bengale, puis les singes, chapardeurs occupants des arbres et des villes, et les serpents. Le premier animal domestique n'apparaît qu'en cinquième position, et il s'agit de la vache (sacrée) déambulant dans les rues, empêchant la circulation. Surgissent ensuite, pêle-mêle, panthère, lion, antilope, paon, perroquet, ours, etc. Il ressort de ces résultats que l'Inde conserve son image de sanctuaire des bêtes sauvages, diverses et imposantes, où se mêlent force et danger.

Au regard occidental, l'Inde apparaît également comme le pays où les animaux connaissent (ou ont connu) une relation particulière avec les hommes, inspirée par une sacralité allouée à certains d'entre eux, issue d'une pensée philosophique de non-violence et de respect envers tous les êtres vivants, renforcée par la croyance en la réincarnation des âmes dans des corps d'animaux. Ces variations témoignent de la multiplicité des relations qui, depuis des époques anciennes, unissent intimement le monde des animaux et celui des hommes. Ces rapports trouvent leurs racines dans la communauté de nature, originelle, des deux groupes, ainsi que dans leur partage d'un même milieu. Quand l'homme se distingua de l'animal, la proximité territoriale demeura, même pour la faune aérienne ou aquatique qui, bien qu'évoluant dans un autre domaine, n'échappa pas pour autant au regard de l'être humain. Les représentations les plus anciennes d'animaux (*e.g.* les peintures de la grotte Chauvet en Ardèche, datées de 30 000 ans av. notre ère), évoquent ces premières relations, teintées sans doute de fascination devant des capacités (notamment physiques) supérieures à celles de l'homme, d'identification peut-être, mais aussi de confrontation, l'un et l'autre des protagonistes pouvant alors être proie ou prédateur. Plus tard, pour certaines espèces animales, les rapports évoluent vers un cadre de domination et de domestication par l'homme.

Chaque société humaine a connu et connaît encore un questionnement face à l'animal, ne serait-ce que par leur promiscuité, voire leur parenté initiale, d'où résulte un trouble de l'altérité. Sommes-nous semblables ou différents ? Les études, nombreuses sur le sujet,

témoignent de l'intérêt porté à la compréhension de l'animal dans des périodes, des régions et des sociétés les plus diverses, les conceptions pouvant diverger ou, au contraire, être similaires, entre des traités de l'Antiquité grecque ou de l'Europe médiévale et des données relatives aux civilisations amérindiennes, africaines, ou à l'Inde ancienne. Les sources, archéologiques, iconographiques, orales ou écrites, autorisent de multiples approches autour de l'animal qui a, lui-même, suscité nombre de réflexions sur sa « personne ». Dans tous les cas, ne nous méprenons pas : même si quelques éléments « zoologiques » peuvent parfois en être extraits, les données sont relativement anthropocentriques (la relation établie apparaît comme un fait culturel) et nous enseignent davantage sur les conceptions de l'homme envers l'animal que sur la bête elle-même, exception faite peut-être de l'archéozoologie. Révélatrices du questionnement sur le positionnement de l'homme qui s'est tantôt distingué, tantôt associé à l'animal, les informations recueillies conduisent à des interrogations souvent communes et relatives à l'histoire des mentalités : quels sont la perception, le rôle et la place de l'animal au sein des populations et sociétés humaines ? Sur quels critères est fondé le rapport homme-animal ? Comment la bête est-elle perçue dans son aspect physique, ses mœurs, ses réactions naturelles, et comment parfois un usage pratique et matériel a pu en être retiré ? Puis viennent les réflexions plus abstraites sur les valeurs symboliques que l'homme a pu conférer à l'animal, approches symboliques rattachées en partie aux valeurs sociales, mais aussi et souvent liées à un contexte surnaturel, magique, religieux et mythologique. Là où, dépassant peut-être l'entendement, l'animal peut finalement transcender ces caractères imposés par l'homme, sublimer ce dernier, et reprendre l'ampleur de sa nature première et mystérieuse.

Le propos de notre recherche est de porter ces interrogations sur les figures et le symbolisme de certains animaux dans l'environnement de l'Inde ancienne. La période n'est pas forcément encore celle de la vache sacrée qui encombre les rues des villes et les lieux publics (bien que l'animal en question ait déjà une place importante dans nos sources), et notre enquête concerne un autre bestiaire, moins étudié mais tout aussi fascinant. Abandonnant villes et temples nous nous sommes dirigés vers la forêt, les « terres sauvages », possible traduction du terme sanskrit *araṇya-*, qui désigne ce qui est au-delà du village et de la communauté humaine, une région où, en théorie, l'homme n'a pas étendu sa domination sur la Nature. Nous reviendrons plus en détail sur la définition du mot et du lieu. Dans ce domaine vit une faune nombreuse et des plus diverses. Il a dès lors fallu établir une sélection aussi cohérente que possible, mais aussi un peu arbitraire. Notre

regard s'est alors porté sur des animaux de choix, les plus puissants et les plus redoutables de la forêt, ceux qui perdurent dans les imaginaires, les plus sombres ou les plus glorieux. Point de volatiles, de poissons ou de reptiles (d'ailleurs distingués par les sources), même si nous en rencontrerons ponctuellement, mais des quadrupèdes féroces à poil et à grandes dents. Sous ce vocable un peu familier se sont glissés les fauves, au sens large, carnivores ou non, accompagnés de quelques pachydermes. Un vers de l'épopée du *Mahābhārata* nous donne d'ailleurs une première liste détaillée, mais conventionnelle, des animaux familiers et emblématiques du domaine sylvestre : « lions, tigres et sangliers, buffles et éléphants ainsi qu'ours et singes sont regardés comme les sept [animaux] de la forêt » (MBh. VI.5.13). Nous avons conservé pour notre étude la majorité de cette énumération de créatures puissantes et dangereuses, mais en retirant toutefois le singe. Bien que pleinement animal forestier, sa présence extrêmement développée et ambiguë en tant que personnage singulier dans le récit épique du *Rāmāyaṇa* a soulevé un problème technique touchant tant à la gestion des données qu'à son image. Il semblerait préférable de le traiter dans une étude particulière. D'autre part, sa communauté d'habitat avec les autres animaux ne semble guère développer d'autres liens, et le simien paraît difficilement intégré et intégrable au groupe retenu et défini ci-dessus. À cette première parade où les griffes se le disputent aux cornes et aux défenses, nous avons convié, en plus des animaux précédemment cités : la panthère ou léopard (pour compléter la famille des félidés), le loup, le chacal, le renard (pour ne pas oublier les canidés), la hyène et le rhinocéros. Bien que guère recouverte de poil et armée, non de crocs mais d'une corne, cette dernière bête nous semble légitime, ne serait-ce que par sa taille et ses emplois en quelques endroits. À ces espèces distinctes, se sont ajoutés les termes génériques d'« animal sauvage » (*mṛga-*) et de « bête de proie » (*śvāpad(a)-*, *vyāla-*). Ce dernier syntagme englobe sans doute un certain nombre de carnassiers déjà cités mais, nous le verrons, teintés alors d'une valeur plutôt négative.

La dénomination sanskrite de ces animaux est connue, d'une manière générale, avec peu d'ambiguïté. Si quelques termes peuvent prêter à discussion, et nous aurons à le faire ponctuellement, notre enquête n'a pas pour but une révision des identifications. D'autant que la polysémie de la langue, l'évolution des sens dans le temps, ainsi que parfois la rareté des données, ne permettent généralement pas d'aboutir à une conclusion inébranlable. Et

pour notre propos, la recherche de définitions zoologiques précises n'est pas forcément des plus fondamentales.¹

Notre terrain d'observation de cette faune sauvage emblématique de l'Inde n'est pas une véritable jungle ou savane, faite de hautes herbes ou de grands arbres ombrageux, mais une forêt de textes tout aussi dense et touffue. Notre intérêt s'est porté sur les premières traces textuelles relatives à ces animaux, c'est-à-dire dans les livres les plus anciens de l'Inde que sont les *Veda* et les épopées. Les premiers sont composés d'un corpus assez vaste de textes qualifiés de religieux. Ils contiennent des hymnes de louanges à des divinités, des prescriptions rituelles ou magiques, des mythes, ou des textes plus spéculatifs. Composés en vers ou en prose, et dans la langue védique, leur style est souvent concis, parfois obscur ou poétique, orné d'images et de jeux de mots. La *Ṛgvedasamhitā* est le plus ancien d'entre eux, et le plus sacré. Faute de données directes, leur datation est toujours conjecturale. Leur composition et leur transmission sont avant tout orales, et les premiers manuscrits sans doute relativement tardifs. Avec prudence, nous donnerons pour dates hypothétiques de composition : depuis le milieu du deuxième millénaire av. notre ère, pour le texte le plus ancien, jusque vers le VII^e siècle av. notre ère pour les plus récents. Produits par des poètes et des familles sacerdotales Ārya, ces textes sont la propriété de groupes particuliers de la société et ne reflètent donc le plus souvent qu'une vision partielle et orientée de celle-ci, ainsi qu'une trace fragmentaire des savoirs de l'époque. Néanmoins, l'animal sauvage y trouve sa place et sait se faire entendre quand cela est nécessaire.

À ce corpus originel, nous avons adjoint un second groupe de textes, plus tardifs : les épopées. On regroupe en Inde, sous ce terme, deux grands récits, le *Mahābhārata* (MBh.) et le *Rāmāyaṇa* (Rām.). Composés tous deux en vers et en sanskrit, ils constituent des sources de références pour le brahmanisme et l'hindouisme. Textes littéraires narratifs, mais aussi partiellement religieux (le MBh. est parfois considéré comme un cinquième *Veda*), ils mettent en scène les aventures de frères (les Pāṇḍava dans le MBh., Rāma et Lakṣmaṇa dans le Rām.), accompagnés de leurs épouses (Draupādī, épouse commune des cinq Pāṇḍava, Sītā, épouse de Rāma), obligés d'abandonner le pouvoir royal dont ils sont pourtant les héritiers légitimes, contraints alors à l'exil en forêt et entraînés vers la guerre, pour des motifs factuels distincts dans les deux épopées, mais fondamentalement

¹ Pour ce qui relève des oiseaux voir néanmoins l'important travail de Dave (2005) sur l'identification des oiseaux dans la littérature sanskrite.

identiques puisqu'il s'agit de retrouver l'équilibre du monde. Bien que ces récits soient des gestes héroïques, les dieux n'en sont pas absents, s'incarnant dans les guerriers, ou étant mentionnés lors d'épisodes mythologiques. On y observe également l'évolution des pratiques religieuses. Aux sacrifices et aux rituels védiques se substitue un phénomène de « dévotion » ou *bhakti* envers la divinité, qui se développera pleinement dans l'hindouisme classique. Le MBh. et le Rām. contiennent aussi un certain nombre de données didactiques et pratiques, proches en cela des traités de lois ou *Dharmasūtra*. De grande ampleur, ces œuvres sont écrites dans un style lyrique et poétique (le Rām. surtout, considéré comme le premier *kāvya* ou poème), mais aussi extrêmement répétitif. Comme pour les sources védiques, les dates de composition demeurent relatives et oscillent entre le IV^e s. av. notre ère et les premiers siècles après, les textes étant également issus d'une tradition orale.

L'enquête a été menée dans un corpus de textes assez vaste, formant, malgré la durée assez longue, une continuité historique et témoignant par-là de l'évolution de la pensée indienne autour de l'animal. Des textes védiques aux épopées, continuations, variations et ruptures ont ainsi été prises en compte, qu'elles concernent la présence ou l'absence de tel ou tel animal, ou le cheminement de tel concept ou image. Afin d'appréhender au mieux un tel sujet, notre approche s'est voulue multidisciplinaire. À la réflexion philologique et à l'étude littéraire, de forme et de fond, se sont ajoutés, selon le contexte, les outils et les données zoologiques, archéologiques, archéozoologiques, iconographiques, religieux et anthropologiques. Notre étude s'est fondée sur un relevé, aussi exhaustif que possible, des occurrences des noms sanskrits des animaux, recourant pour ce faire à l'index établi par V. B. Śastri (1935-1973) pour les textes védiques, et à la recherche informatique pour les épopées, dont les éditions critiques sont numérisées. Sans cet élément, le relevé n'aurait pu être effectué avec la même précision. Le détail total des occurrences forme l'annexe I, et peut servir de première base de données.

Les sources sélectionnées ont déjà été, dans leur grande majorité, traduites et largement analysées et commentées. Néanmoins, des études spécifiques sur l'animal sauvage dans la littérature indienne demeurent, à notre connaissance, relativement rares, notamment dans les épopées où l'envergure des textes ne facilite pas forcément la recherche exhaustive. Pour les *Veda*, des relevés et des enquêtes ont été menés anciennement. Rappelons à ce propos le chapitre sur le règne animal dans l'ouvrage d'H. Zimmer, *Altindisches Leben* (1879), celui sur les animaux de la *Vedic mythology* de A. A.

Macdonell (1897), l'étude générale de T. C. Majupuria (1991) ou celles, ponctuelles, de J. Bautze (1985), J. Gonda (1975b), A. Hillebrandt (1987), H. Lüders (1942), R. Pischel (1888-92) et plus récemment de S. W. Jamison (1991, 1998, 1999, 2008), A. Lubotsky (2004), W. Bollée (2006), etc. Pour les épopées, signalons l'important travail de E. W. Hopkins avec son *Epic mythology* (1915) et ses paragraphes traitant de la faune. Évoquons enfin la récente publication des actes d'un colloque tenu en 2002 à Paris et intitulé « Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien » (Balbir et Pinault, 2008). Comme dans la nature, l'animal est à même de se retrouver dans n'importe quel ouvrage se rapportant à ces textes et, de fait, on le rencontre ponctuellement ici et là, qu'il soit domestique ou sauvage. La bibliographie consultée (qu'on trouvera dans le second volume), n'est donc en rien exhaustive pour ce domaine - d'ailleurs une telle visée paraît impossible - mais aussi importante et raisonnée que possible. Il faut enfin citer, dans les études menées sur l'animal dans le domaine indien, un ouvrage de taille car l'un des rares portant directement et pleinement sur l'animal : la *Mythologie zoologique* d'Angelo de Gubernatis, publiée et traduite en français en 1874. Cet essai a eu pour ambition de recueillir « les légendes animales » dans les civilisations indo-européennes, partant des littératures indiennes pour aller vers les récits et les traditions grecques, slaves, scandinaves et germaniques. Si les traductions et les interprétations, naturalistes, semblent aujourd'hui dépassées ou peu accréditées, le travail effectué alors est à même d'inspirer de nouvelles recherches dans ce domaine.

Rassurons le lecteur, le travail présenté ici n'envisage en rien d'égaliser en taille celui d'A. de Gubernatis, et tient seulement à établir des données concrètes et aussi exhaustives que possible dans une seule portion du vaste domaine indien. Notre approche est, de plus, différente car elle ne s'est pas limitée au seul cadre mythologique. À la suite des interrogations posées ci-dessus sur les rapports entre l'animal et l'homme en général, notre enquête s'est élaborée selon trois chemins. Au contraire du voyageur perplexe face à plusieurs voies qui s'ouvrent à lui à un carrefour forestier, nous n'aurons pas l'obligation du choix puisque toutes seront à arpenter pour cerner, au mieux, ces animaux sauvages dans tous les aspects sous lesquels ils se présentent dans nos sources, dépendant en partie des différents degrés de lecture que peuvent offrir ces dernières. Des chemins de traverse permettront le passage d'une piste à une autre, car ces itinéraires, loin d'être parallèles, ne sont que des facettes d'un même ensemble. Refusant le format du catalogue animalier

(même si nous y aurons recours ponctuellement), notre exposé sera donc construit en trois parties autour de données et de thématiques transversales.

Notre première interrogation, assez vaste, s'est portée sur les caractéristiques de l'animal forestier, perçu en tant qu'animal à part entière. À la suite d'un dénombrement numérique qui permet une première observation générale de la place des bêtes sauvages, et de la faveur dont certaines peuvent jouir au détriment d'autres par une présence apparemment excessive, nous nous sommes interrogés sur la ou les définitions de l'animal sauvage, que ce soit à travers ses origines, ou par les concepts établis à son propos dans les différents textes. Cette définition n'a pu se faire qu'en relation avec celle du milieu, la forêt, qui apparaît, elle aussi, multiple. Notre avancée vers la bête s'achève, temporairement, sur un relevé « zoologique » où nous avons tenté d'inventorier et d'ordonner les données relatives à l'anatomie, à l'habitat naturel et au comportement qui font apparaître ces animaux comme bien réels.

L'accès à la tanière des fauves ainsi débroussaillé, de nouvelles interrogations apparaissent, relatives, cette fois, aux relations plus précises entre l'animal et l'homme. Thème finalement majeur et central, on tentera de définir et d'analyser les différents concepts et approches de l'animal par l'être humain. Comment la bête est-elle perçue (négativement, positivement) ? Le sont-elles toutes de la même façon ? Est-elle autre ou semblable ? Qu'en est-il de la très ancienne relation proie/prédateur ? Aux usages pratiques qui peuvent apparaître, se mêlent aussi des réflexions symboliques, témoignages de fascination ou d'horreur, qui troublent, semble-t-il, la distinction (apparente) entre l'animal et l'homme. Ce dernier ne serait-il pas une bête comme les autres ? Analogies, identifications, métamorphoses se conjuguent sous toutes les formes et en tout lieu.

Enfin, nous échappant du domaine des mortels, nous nous sommes penchés sur la place des animaux sauvages dans le cadre religieux, notamment mythologique et rituel. Thème prédominant dans les études antérieures, et qui interroge sur la nature des croyances et des dieux. La figure des *vāhana*, ou montures animales de ces derniers dans l'hindouisme classique, est précédée par d'autres relations entre les dieux (ou les démons) et les animaux, rapports tant de forme que de fond qui appellent au merveilleux et aux qualités supérieures allouées aux bêtes. La place de ces dernières dans le cadre indien s'inscrit également dans le contexte sacrificiel et rituel, où usages pratiques et symboliques sont associés dans la figuration des animaux. Le sacrifice, élément fondamental de la pensée védique, est aussi un point d'ancrage essentiel pour appréhender la conception de l'animal dans ce domaine (et notamment dans sa communauté de nature avec l'homme), et

sera à ce titre l'une des nombreuses clefs à utiliser, un fil conducteur transversal, chemin de traverse tissé dans les méandres des forêts.

LES SOURCES

L'étude proposée s'appuie sur deux corpus de textes sanskrits qui forment une continuité historique et littéraire. Le premier ensemble est composé de différents textes védiques, appartenant à la *śruti* ou « audition ». Ils sont traditionnellement considérés comme « révélés », par opposition à ceux dits de la *smṛti* ou « remémoration », et sont issus d'une longue tradition orale dont l'origine demeure incertaine. La *śruti* comprend les quatre *Samhitā*, les *Brāhmaṇa*, les *Āraṇyaka* et les *Upaniṣad*. L'ensemble de ces sources forme, au sens large, les *Veda*. Dans un sens plus restreint, le terme désigne seulement les quatre *Samhitā* « recueil, collection », qui sont les corpus religieux les plus anciens de l'Inde. Ces quatre textes originels sont :

- la *Ṛgvedasamhitā* (traditionnellement *Ṛgveda*, RV) ou « savoir (*veda-*) en strophes (*ṛc-*) » est le plus ancien. Il est constitué de 1028 hymnes en vers, répartis en dix livres ou *maṇḍala*, et dédiés à différentes divinités, dont les principales sont Indra, Agni, Soma, Mitra et Varuṇa, etc. L'ouvrage n'est pas entièrement homogène. La partie la plus ancienne est composée des livres II à VII qui sont dits « familiaux », chacun d'entre eux étant attribué à une famille sacerdotale de poètes ou *ṛṣi*. Les livres I et X sont considérés comme plus récents. Le livre IX est, quant à lui, entièrement consacré à Soma. La date de composition est incertaine car dépendante d'une tradition orale ancienne. Elle est datée, selon l'hypothèse la plus commune, de la période comprise entre 1500 et 1200 av. notre ère. Deux recensions du texte nous sont connues, l'une de l'école Śākala, l'autre de l'école Vāśkala. Seule la première a été entièrement conservée, et elle est attribuée à Śākalya (VII^e s. av. J.-C.). Les plus anciens manuscrits connus sont datés du XI^e s. de notre ère. Nous avons eu recours aux deux éditions de référence du texte, celle de Th. Aufrecht (1877) et celle de B. A. Van Nooten et G. B. Holland (1994). Les traductions sont nombreuses, complètes : en allemand celle de K. F. Geldner (1951), en anglais celles de H. H. Wilson

(1854-1888), ou R. T. H. Griffith (1889) ; ou partielles (en français celles de L. Renou (1938, 1955-1969, 1956), complétées par É. Pirart (1995-2001))².

- la *Sāmavedasamhitā* ou « savoir en mélodies (*sāman-*) » (SV). Cet ouvrage reprend les textes du RV avec des indications pour le chant des hymnes. Il en existe trois recensions, la *kauthuma* considérée comme la vulgate, la *rāṇāyanīya* qui apparaît identique à la précédente, et la *jaiminīya* ou *talavakāra* qui est un recueil plus vaste. Pour notre enquête, aucune de ces versions n’apporte de nouvel élément.

- le *Yajurveda* ou « savoir en formules (*yajuṣ-*) » (YV). Plus récent que le RV, il est composé de cinq *Samhitā* divisées en deux branches principales. Quatre appartiennent au *Yajurveda noir* (YVN) (*kṛṣṇayajurveda*) et une au *Yajurveda blanc* (YVB) (*śuklayajurveda*). Le YVN contient des éléments de commentaires en prose, en plus des formules et prières habituelles nommées *yajuṣ*, alors que le YVB est à peu près « pur » de ces exégèses, nommées *brāhmaṇa*, et ne contient que les formules récitées pendant les sacrifices.

Les quatre *Samhitā* du YVN sont :

- la *Kāṭhakaśamhitā* (KS) divisée en cinq *grantha* et 53 *sthānaka*. C’est la recension principale de l’école Kāṭha ou Caraka.

- la *Kapiṣṭhalakāṭhasamhitā* (KapS), divisée en huit *aṣṭaka* et 48 *adhyāya* (chapitres). C’est une autre recension de la même école. Le texte n’a pas été conservé dans sa totalité. Il apparaît comme une simple variante du précédent.

- la *Maitrāyaṇīsamhitā* (MS), divisée en quatre *kāṇḍa* (livres) et 54 *prapāṭhaka*. Elle appartient à l’école Maitrāyaṇīya. Ces trois premières *Samhitā* forment une certaine unité.

- la *Taittirīyasamhitā* (TS), divisée en sept *kāṇḍa* et 44 *prapāṭhaka*. Elle dépend de l’école Taittirīya, et plus particulièrement de celle des Āpastambin.

Ces quatre recueils sont tous édités, mais seule la TS dispose d’une traduction complète par A. B. Keith (1914).

La *Samhitā* du YVB est nommée *Vājasaneyisamhitā*, elle est divisée en 40 *adhyāya* ou chapitres. Le nom viendrait du maître Yajñavalkya Vājasaneya. On en connaît deux recensions, celle des Kāṇva et celle des Mādhyandina. C’est cette dernière qui sert de

² On peut également mentionner la traduction complète en russe par T. J. Elizarenkova, *Rigveda*, Moskova, Nauka, 3 vol., 1989, 1995, 1999. Signalons aussi, bien qu’elle soit parue trop tard pour que nous puissions l’utiliser, la traduction allemande publiée sous la direction de M. Witzel et T. Gotō, *Rig-Veda : das heilige Wissen*, Frankfurt a. M., Leipzig, 2007, premier volume paru (livres I et II).

référence, et qui sera abrégée en VS. Une traduction en a été réalisée par Ralph T. H. Griffith en 1899³.

Les textes de ces recueils sont assez semblables, et on relève de nombreuses ressemblances et copies entre eux. Cependant, des passages ou chapitres présents dans une recension n'ont, parfois, pas d'équivalence ailleurs. Cela entraîne l'apparition d'expressions uniques. Les textes du YV exposent les différents rituels et cérémonies des sacrifices solennels védiques (sacrifice de la pleine et de la nouvelle lune, du *soma*, construction de l'autel du feu, consécration royale, sacrifice du cheval, etc.). Aux formules sacrificielles récitées dans ces contextes sont adjoints des éléments d'exégèses, de teinte mythologique ou plus ésotérique. Ces textes sont l'apanage du prêtre *adhvaryu*.

- l'*Atharvavedasamhitā* (AV) ou « recueil du savoir du magicien (*atharvan-*) » est un recueil d'hymnes magiques. Rattaché tardivement aux trois autres *Veda*, il est composé de charmes de différentes sortes où l'on invoque diverses entités, divines ou démoniaques, ainsi que des végétaux et des animaux, dans un but de protection ou de destruction (protection du bétail, des récoltes, sorts jetés contre les animaux dangereux, les maladies, les démons, etc.). Le cadre peut être familial, personnel (hymne relatif à la fécondité, à la virilité par ex.) ou plus solennel et politique (consécration d'un roi, sort contre l'armée ennemie, etc.). Sur les neuf branches ou recensions attestées, seulement deux nous sont parvenues. La principale est celle de l'école Śaunaka (AVŚ) et forme la vulgate. Elle fut éditée en 1856 par R. Roth et W. D. Whitney, et traduite par ce dernier (1905). D'autres traductions, partielles, sont également à référencer : celle de V. Henry (1892-1896) et celle de M. Bloomfield (1897).

La seconde recension est celle de l'école Paippalāda, dont on connaît deux transmissions ou traditions différentes : l'une cachemirienne (AVP(K) - découverte en 1873 - elle fut éditée par Leroy Carr Barret), l'autre de l'Orissa (AVP(O) - découverte en 1950 par Dipak Bhattacharya - est en cours d'édition et de traduction, cf. Zehnder (1999), Lubotsky (2002), et Griffiths (2004)). Les deux recensions possèdent un certain nombre d'hymnes en commun, mais l'AVP contient également des variantes et des passages uniques. Elles sont toutes deux constituées de 20 livres contenant environ 731 ou 759 hymnes (selon le découpage) pour la version *śaunaka*, et 923 hymnes pour la version *paippalāda*. Comme pour les autres *Veda*, la date du texte demeure relative, mais est estimée remonter à la deuxième moitié ou la fin du second millénaire av. notre ère.

³ Pour des données détaillées sur chacun des ces textes voir Gonda, 1975a, p.323-337.

Visiblement postérieur au RV, (il lui emprunte un certain nombre de vers et la langue est moins archaïque), l'AV n'en possède pas moins un savoir ancien (lui aussi transmis oralement), sans doute plus « profane » et parallèle à celui des cultes solennels.

À la suite des différentes *Samhitā* des quatre *Veda*, d'autres textes ont été élaborés. Ils apparaissent le plus souvent comme des commentaires explicatifs des Collections. Ce sont les *Brāhmaṇa*, les *Āraṇyaka*, et les *Upaniṣad* :

- les *Brāhmaṇa*, ou « interprétation du *brahman* », traitent de la science sacrée et exposent le *brahman* (ou « formule efficace »). Ils fournissent essentiellement des prescriptions et des explications à propos des rituels, dont les plus importants sont les sacrifices du *soma*, et ceux dédiés à Agni, le feu. Le texte s'articule autour d'un système syntaxique déjà apparent dans certaines *Samhitā* du YV. Il reprend une formule ou *mantra* d'une *Samhitā*, qu'il insère dans un commentaire exégétique nommé *brāhmaṇa*, formé d'une prescription rituelle et/ou d'une explication, souvent mythologique. Le style est souvent concis, et fonctionne avec des sous-entendus lexicaux ou de sens.

- les *Āraṇyaka*, ou « textes de la forêt », sont considérés comme des œuvres secrètes ou dangereuses par le caractère magique qu'elles contiennent. Ceci implique que les textes soient lus hors de la communauté, hors du village, donc dans la « forêt » (*araṇya*-). Leur structure incorpore des portions de *mantra* et de *brāhmaṇa*. La date est difficilement déterminable, mais ils sont postérieurs aux grands *Brāhmaṇa*, desquels ils découlent.

- les *Upaniṣad*, ou « connaissance secrète », se relie de près aux portions *brāhmaṇa* des *Āraṇyaka*, dont elles partagent les tendances ésotériques. Elles aboutissent aux thèmes de l'*ātman*- (le Soi) et du *brahman*- (l'Absolu) et représentent la voie de la connaissance, *jñānamārga*. Elles appartiennent au *vedānta* et prolongent directement certains *Brāhmaṇa* (la BĀU forme la fin du livre XIV du ŚB). Seules les *Upaniṣad* les plus anciennes ont été retenues ici, c'est-à-dire la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (BĀU) et la *Chāndogya-upaniṣad* (ChU).

Si presque toutes les *Samhitā* ont donné naissance à des *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* et *Upaniṣad*, on se bornera ici à évoquer seulement les textes contenant les termes retenus pour notre recherche.

À la suite du RV, les animaux sauvages sont observables dans l'*Aitareyabrāhmaṇa* (AB). Le texte se divise en 40 *adhyaṅga* et huit *pañcika*. L'auteur serait Mahidāsa Aitareya.

Il contient essentiellement les données relatives au sacrifice du *soma*. Les autres sacrifices sont traités dans un second *Brāhmaṇa*, le *Kauṣītakibrāhmaṇa* (KB) ou *Śāṅkhāyanabrāhmaṇa*, de compilation plus récente. L'*Āraṇyaka* émanant de la même école, le *Kauṣītakyāraṇyaka* ou *Śāṅkhāyanāraṇyaka* (ŚĀ), se divise en quinze *adhyāya*, et s'avère plus important pour notre étude. On y lit un exposé sur l'« *agnihotra* intérieur » comme substitut du rite réel, ainsi que des formules et pratiques magiques ou mystiques. L'*Aitareyāraṇyaka* (AĀ), faisant suite au premier *Brāhmaṇa*, contient également quelques éléments intéressants, situés plus ou moins dans un contexte de présages. Composé de cinq chapitres, il apparaît comme plus ancien que le ŚĀ et en son sein les trois premiers *adhyāya* sont eux-mêmes plus anciens et traitent du *mahāvratā*. L'AB a été édité et traduit par M. Haug (1863), et également traduit, avec le KB, par Keith (1920). Ce dernier a également traduit les deux *Āraṇyaka* (AĀ 1909, ŚĀ 1908).

Pour le SV, nous retiendrons ici le *Jaiminīyabrāhmaṇa* (JB), qui dérive de la *Samhitā* du même nom. Ouvrage imposant, il est composé de trois *kāṇḍa* et rapporte des légendes inconnues par ailleurs. Édité par R. Vira, il n'en existe que des traductions partielles par W. Caland (1919) et plus récemment par H. W. Bodewitz (1973, 1990) et W. D. O'Flaherty (1985). Aussi important est le *Pañcaviṃśabrāhmaṇa* (PB), ou « *Brāhmaṇa* des vingt-cinq » (*adhyāya* ou chapitres), nommé aussi *Tāṇḍyamahābrāhmaṇa*. Traité technique et concis, il porte sur les rites employant certains *sāman*-, ainsi que sur la nature et l'objet de ceux-ci. Caland (1931) en a donné une traduction. Citons également quelques *anubrāhmaṇa* ou « *Brāhmaṇa* mineurs » : le *Ṣaḍviṃśabrāhmaṇa* (ṢaḍB) ou « Vingt-sixième » chapitre du PB, dont il constitue un appendice et contenant des données magiques et relatives à certains présages (traduction de W. Bollée, 1956) ; le *Sāmavidhānabrāhmaṇa* (SVidhB) dont les « règles sur le *sāman* » contiennent, entre autres, un traité de magie précédé d'un recueil de pratiques expiatoires ; l'*Ārṣeyabrāhmaṇa* (ĀrB) principalement constitué d'une liste de noms de *sāman*. Aucun de ces deux derniers textes n'est traduit.

Malgré le nombre important de *Samhitā* du YVN, seule l'école de la TS a produit des textes intéressants pour notre enquête, le *Taittirīyabrāhmaṇa* (TB) et le *Taittirīyāraṇyaka* (TĀ). Dans le premier, on trouve des suppléments aux rites du *soma*, au *rājasūya* (consécration royale) etc., des pratiques expiatoires et des détails sur le sacrifice humain. L'ouvrage se divise en trois *kāṇḍa* et 8-8-12 *prapāṭhaka*, et mêle, comme la *Samhitā*, des

formules (*mantra-*) et des explications (*brāhmaṇa*). Une partie du texte est attribuée à l'école Kāṭha. L'*Āraṇyaka*, quant à lui, se divise en dix *prapāṭhaka*. C'est également un mélange de versets (notamment sur le sacrifice du cheval et celui de l'homme, sur l'autel du feu), et de prose. Comme pour le TB, une portion est imputée à l'école Kāṭha. Aucun des deux textes n'a été entièrement traduit, signalons néanmoins les chapitres du TB traduits par P.-É. Dumont (1954-1969).

Pour le YVB, on ne possède que le *Śatapathabrāhmaṇa* (ŚB) ou « *brāhmaṇa* des cent chemins », dans les deux recensions, *mādhyandina* et *kāṇva*, qui présentent des textes à peu près similaires. L'ouvrage est le plus important de tous ces traités, et expose de nombreux rituels (rites de la pleine lune, sacrifice du *soma*, du feu, etc). Il se divise en quatorze *kāṇḍa*. Les neuf premiers forment un commentaire continu des dix-huit premières sections de la VS, les cinq derniers constituant une sorte de supplément. Les termes animaliers apparaissent essentiellement dans les livres III et IV sur le sacrifice du *soma*, dans le livre V sur le *rājasūya*, et dans les livres VIII et XII sur l'*agnicayana* et la *sautrāmaṇī*. Une traduction complète et commentée a été faite par J. Eggeling (1882-1897).

Enfin, pour l'AV, nous possédons le *Gopathabrāhmaṇa* (GB), qui appartient peut-être à l'école Paippalāda. Il est constitué d'un « *Brāhmaṇa* antérieur » de cinq *prapāṭhaka* et d'un « *Brāhmaṇa* ultérieur » de six *prapāṭhaka*. L'ouvrage apparaît comme une collection d'emprunts plus ou moins littéraires aux autres *Brāhmaṇa*, mais parfois avec des corruptions. Il n'est pas traduit⁴.

Le second corpus étudié se compose des deux épopées indiennes, le *Mahābhārata* (MBh.) et le *Rāmāyaṇa* (Rām.). Le MBh., constitué de 90 000 vers répartis en dix-huit livres (*parvan*), est attribué par la tradition indienne à un seul auteur, Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa. La datation du texte demeure incertaine, il serait au plus tard du IV^e ou de la fin du III^e siècle avant notre ère et s'étendrait jusqu'aux premiers siècles apr. J.-C.

Le récit expose l'histoire du conflit qui opposa les descendants de Kuru (les Kaurava) et ceux de Pāṇḍu (les Pāṇḍava). Pāṇḍu et Dhṛtarāṣṭra sont deux frères. Le second est l'aîné mais, étant aveugle, c'est Pāṇḍu qui assure la royauté sur le pays. Celui-ci a cinq fils, nés de différents lits, Yudhiṣṭhira (l'aîné), Arjuna, Bhīmasena et les jumeaux Nakula

⁴ Sur l'ensemble de ces textes, nous renvoyons également à Gonda, 1975a, p.339-432.

et Sahadeva. Dhṛtarāṣṭra, de son côté, a cent fils dont l'aîné est Duryodhana. À la mort de Pāṇḍu, Yudhiṣṭhira obtient la royauté, ce qui renforce la haine de ses cousins, Duryodhana en premier. Celui-ci tente par tous les moyens de gagner le pouvoir. Après plusieurs tentatives violentes, un partage du royaume entre les Kaurava et les Pāṇḍava, l'exil d'Arjuna pendant douze ans, etc., Duryodhana y parvient en défiant Yudhiṣṭhira au jeu de dés. Celui-ci perd peu à peu tous ses biens, son royaume, ses frères et leur épouse commune Draupadī. Cependant le roi Dhṛtarāṣṭra, cédant aux vœux de la princesse, rend tous leurs biens aux Pāṇḍava. Duryodhana réclame alors une nouvelle partie de dés. Le perdant devra s'exiler pendant douze années et vivre durant une treizième en inconnu. Inévitablement, les Pāṇḍava perdent face à la tricherie de leur adversaire. En exil, les fils de Pāṇḍu font de nombreuses rencontres et vivent d'aussi nombreuses aventures. On leur fait le récit de longues histoires comme celles de Nala et Damayantī, ou de Rāma et Sītā. La treizième année, ils vivent déguisés à la cour du roi des Matsya, Virāṭa. Le délai de l'exil achevé, les cinq Pāṇḍava réclament leur trône. Mais les Kaurava sont naturellement peu désireux de céder la place et refusent de leur rendre : une guerre s'ensuit alors entre cousins. La bataille a lieu sur le *kurukṣetra* ou « champ des Kuru » et dure dix-huit jours. Pendant le conflit, de nombreux discours emplis d'enseignements divers s'intercalent, dont la fameuse *Bhagavadgītā*. Au massacre des Kaurava par les Pāṇḍava et leurs alliés, seuls trois hommes survivent, dont Aśvatthāman, fils de Droṇa, qui se vengera en exterminant à son tour les compagnons des fils de Pāṇḍu. Eux seuls en réchapperont. Après s'être vengé, Yudhiṣṭhira est sacré roi. Le texte se termine sur la mort des héros et la montée au ciel de Yudhiṣṭhira.

Dans sa composition, le texte fonctionne comme un récit à tiroir, ou en forme de poupée russe. Le récit résumé ici, s'inscrit lui-même dans un cadre plus général. Et à l'intérieur de celui-ci interviennent de nombreuses autres histoires comme des contes animaliers, précurseurs de ceux du *Pañcatantra*, ou des discours normatifs. Du point de vue de l'analyse générale, l'action principale est perçue comme le reflet d'un événement cosmique. La crise de la royauté qui s'étend sur terre est un écho au conflit qui oppose les dieux et les *asura*. Le texte mentionne d'ailleurs que les héros ne sont autres que des incarnations des ces entités supérieures. Parmi ces *avatāra* ou « descentes », on soulignera celle du dieu Viṣṇu sous la forme de Kṛṣṇa.

Le MBh. est connu au travers de nombreux manuscrits répartis en deux grandes recensions, celle dite du Nord, représentée par les éditions de Bombay et de Calcutta, et

celle dite du Sud. Le texte sanskrit que nous avons utilisé est, par contre, l'édition critique (E.C.) établie par le Bhandarkar Oriental Research Institute de Pune (Poona). Cette édition tend à retrouver un MBh. « original », en éliminant un certain nombre d'interpolations. J. A. B van Buitenen a fourni une traduction en anglais des cinq premiers livres de cette édition, œuvre poursuivie par J. L. Fitzgerald (livre 11 et première partie du livre 12). Si l'E.C. offre l'avantage de compiler un grand nombre de variantes, elle a par contre le désagrément de renvoyer en annexe un certain nombre de passages essentiels à nos yeux. Nous aurons à le faire remarquer plusieurs fois : les choix de l'E.C. portent parfois à interrogation. Néanmoins, cette édition présente l'avantage d'être informatisée (version disponible sur le site www.ccftp.kyoto-su.oc.jp/pub/doc/sanskrit, mais seulement pour le texte principal, sans les notes critiques ni les appendices), ce qui a facilité notre recherche des termes et sa quasi-exhaustivité. Nous avons cependant complété ponctuellement le relevé de ces occurrences par des références au texte qui apparaît comme la vulgate, publié par Ramchandrashastri Kinjawadekar avec le commentaire de Nīlakaṇṭha. Cette version est sensiblement celle suivie par Gāṅguli dans sa traduction publiée par P. C. Roy. La traduction d'extraits en français par J.-M. Péterfalvi s'appuie également en partie sur ce texte. Les références au texte sanskrit données dans notre étude sont donc celles de l'édition critique de Poona. Celles des incises apparaissent généralement entre crochets avec les numéros donnés par l'E.C.

La seconde épopée analysée est le *Rāmāyaṇa* de Vālmīki. Comme pour le MBh. sa datation demeure incertaine. Dans sa forme actuelle il apparaît comme plus récent que le MBh. et est localisé autour des tout premiers siècles avant et après J.-C. Dans les deux cas, nous sommes face à des traditions orales qui se sont constituées et transmises sur une durée sans doute relativement longue. L'ouvrage se divise en sept chants (*kāṇḍa*), contient environ 24 000 vers et raconte l'histoire de Rāma, fils du roi d'Ayodhyā, Daśaratha. La seconde épouse de ce dernier, Kaikeyī, désire que son fils, Bharata, accède au trône à la place de Rāma, qui est pourtant son aîné. Rappelant une ancienne promesse au roi, elle obtient l'exil de Rāma pendant quatorze ans. Celui-ci part donc dans la forêt, accompagné de son frère Lakṣmaṇa, et de son épouse Sītā. Les deux héros sont confrontés à de nombreuses aventures, dont l'enlèvement de Sītā par le roi des démons ou *rākṣasa*, Rāvaṇa. Il s'ensuit alors une expédition vers l'île de Laṅkā, séjour de Rāvaṇa, en

compagnie de singes menés par leur roi Sugrīva et par Hanumān. Sītā sauvée, la période d'exil achevée, Rāma retrouve son trône que Bharata lui avait conservé.

Comme pour le MBh., diverses recensions du récit sont connues. Le texte sanskrit utilisé est l'édition critique établie par l'Oriental Institute de Baroda. Elle aussi informatisée (www.ccftp.kyoto-su.oc.jp/pub/doc/sanskrit) et exploitée sous ce format, on lui prêtera les mêmes avantages et les mêmes inconvénients qu'à l'E.C. du MBh. Pour pallier les « lacunes » nous avons eu recours à l'édition dite de Bombay, éditée par S. S. K. Mudholkara avec les commentaires de Tilaka, Śiromaṇi et Bhūṣaṇa de Govindarāja, et qui fait office de vulgate. C'est sur ce texte que s'appuie la traduction en français établie sous la direction de M. Biardeau et M.-C. Porcher dans la Bibliothèque de Pléiade (1999), ainsi que celle établie plus anciennement par A. Roussel (1909). Comme pour le MBh., les références mentionnées sont ici celles de l'édition critique de Baroda, complétées occasionnellement par les incises établies entre crochets, avec parfois un renvoi à l'édition de Mudholkara et à ses commentaires.

Ces sources principales, sur lesquelles s'appuie notre relevé initial, ont été complétées ponctuellement par la lecture d'autres ouvrages de la même période ou un peu plus tardifs. Ainsi quelques *Śrauta-sūtra*, traités de rituels solennels, ont été consultés pour le domaine védique, et des *Dharma-sūtra*, telles les Lois de Manu, pour ce qui relève du domaine épique et de la littérature normative.

HISTOIRES NATURELLES

Pour mieux appréhender la faune qui fait l'objet de notre étude, on se permettra de donner ici quelques indications zoologiques. D'un point de vue général, les animaux retenus se répartissent en carnivores, omnivores et herbivores. Parmi les premiers, on observe la famille des canidés, représentée par le loup (*Canis lupus pallipes*), le chacal (*Canis aureus*), le chien sauvage ou dhole (*Cuon alpinus*) et le renard (*Vulpes bengalensis* et *Vulpes vulpes*).

Largement répandus dans l'hémisphère nord, les canidés semblent être arrivés en Inde par les passes du Nord-Ouest. Le loup gris, qui fit son apparition il y a environ 300 000 ans, évolua dans le sud de l'Eurasie vers la sous-espèce *Canis lupus pallipes*, dont le

territoire s'étend de la Turquie à l'Inde. Couvrant presque entièrement le sous-continent à date ancienne, sa répartition se limite aujourd'hui au nord (cf. Gibson, 2000, p.69). S'adaptant aux différents reliefs et climats du pays, les canidés sauvages l'ont colonisé de façon plus ou moins importante. Le chacal semble être celui qui y a le mieux profité, occupant tout le territoire, vivant tant dans les déserts que dans les forêts, dans les plaines comme dans les montagnes (on en a observé jusqu'à plus de 3000 m. d'altitude dans l'Himalaya). De leur côté, loups et renards privilégient des terrains plus ouverts, tandis que les dholes se réservent les milieux forestiers. Ces derniers auraient pénétré en Inde par le Nord-Est, suivant en cela le chemin du tigre dont ils partagent le même habitat. Proches de leurs congénères vivant dans d'autres régions du globe, les canidés sauvages de la péninsule se démarquent seulement par une taille plus petite. Loups et dholes vivent en clan, chassant (ou non) en meute, pouvant ainsi attaquer de plus gros gibiers comme certains cervidés, entrant parfois en cela en compétition avec d'autres prédateurs comme les tigres ou les panthères. Le chacal apparaît, quant à lui, plutôt comme un profiteur, dans la mesure où il accompagne un tigre pour espérer tirer sa part de nourriture de la chasse du fauve. Cette association, qui relève plus ou moins d'une croyance coutumière, pose problème, tout autant que l'alliance supposée du chacal avec le lion, qu'il conduirait vers les proies, en retirant également sa part de chair. Cette tradition relative à la chasse pourrait comporter une dimension anthropomorphique (reflet de la relation entre roi et ministre).

Parfois en voisinage avec le chacal sur un même cadavre, on rencontre la hyène, de l'espèce rayée en Inde (*Hyaena hyaena*). Se nourrissant de petites et moyennes proies mais aussi de charognes, ses puissantes mâchoires sont caractéristiques de son physique. Elle se trouve parfois en lutte avec un tigre ou une panthère. Elle vit plutôt dans des terrains ouverts, en plaine ou en montagne, dans des zones herbeuses ou semi-désertiques, voire rocheuses.

La famille des ursidés, issue d'une lignée vieille de 20 millions d'années, est parfois tout aussi carnassière. Elle compte trois représentants en Inde, l'ours lippu (*Melursus ursinus*), l'ours à collier ou ours noir himalayen (*Selenarctos* ou *Ursus thibetanus*), et l'ours brun (*Ursus arctos*). Bien que largement répandu dans d'autres pays, la présence de ce dernier dans le sous-continent se limite aux régions nord-ouest et centrales de l'Himalaya et au Bhoutan, vivant généralement dans les montagnes au-dessus de la limite des arbres. L'ours noir vit également dans l'Himalaya, dans le nord et le nord-est de l'Inde (notamment en Assam), au Népal, au Bhoutan, ainsi qu'au Baloutchistan et plus à l'est en Chine, Corée, Japon et Asie du Sud-Est. Il séjourne généralement à des altitudes plus

basses que l'ours brun (et même dans les vallées), mais peut également dépasser les 3000 m. d'altitude. Il est caractérisé par une marque blanche en forme de « U » ou de « V » au niveau de la poitrine, d'où son nom d'ours « à collier », et apparaît comme un très bon grimpeur dans les arbres. Ours brun et ours noir partagent un régime alimentaire assez identique, composé de fruits, de végétaux, d'insectes mais aussi de charognes et de petits animaux, voire de moutons et de chèvres. Moins carnassier, l'ours lippu occupe un territoire plus important que ses congénères puisqu'on le trouve dans toute l'Inde, de l'Himalaya au Sri Lanka, ainsi qu'au Bangladesh et au Bhoutan. Il séjourne dans les forêts de montagne et de plaine. Comme l'ours à collier, il porte une marque blanche ou jaune en « V » ou « U » sur la poitrine, et grimpe également facilement dans les arbres à la recherche de nourriture. Celle-ci se compose d'insectes (notamment de termites), de miel, de fruits, etc. Pourvu de longues griffes courbées il peut se suspendre aux branches des arbres, la tête en bas, attitude qui a incliné à lui donner le nom d'ours paresseux lors des premières observations au XVIII^e siècle.

Plus redoutables encore sont les félins, nombreux en Inde, tant grands que petits. Mentionnons ici les principaux : le lion d'Asie (*Panthera leo persica*), le tigre (*Panthera tigris tigris*), la panthère ou léopard (*Panthera pardus*), l'once ou léopard des neiges (*Uncia uncia*), la panthère longibande ou nébuleuse (*Neofelis nebulosa*), et le guépard (*Acinonyx jubatus*). Descendants du tigre à dents de sabre (*Similodon*) de l'Éocène (ère tertiaire, 52 millions d'années), les grands félins ont évolué en différentes espèces selon différents milieux. Le lion d'Asie, se distinguant généralement de son cousin africain par une crinière moins opulente, étendit anciennement son territoire de la Grèce à l'Inde, en couvrant également la bordure méditerranéenne de l'Afrique. Il pénétra en Inde par l'ouest, sans doute relativement tardivement. Son expansion ne semble pas avoir dépassé la rivière Narmadā au sud, et la région du Bihar à l'est. Aujourd'hui, quelques centaines d'individus survivent tant bien que mal dans la forêt de Gīr au Gujarat. À l'opposé, le tigre pénétra par les passes orientales, venant visiblement de Chine (les plus anciens ossements connus à ce jour de l'animal y ont été exhumés), étendant rapidement son domaine sur tout le pays (hormis le Sri Lanka, où sa présence ne semble jamais avoir été attestée) jusqu'aux rives de l'Indus à l'ouest (il est représenté sur des sceaux de la civilisation de l'Indus, IV^e – II^e millénaires av. n. ère, sur le territoire de l'actuel Pakistan, cf. annexe VI, ill. 1). Lion et tigre occupent des habitats différents. Le premier privilégie les milieux ouverts, mi-secs et peu boisés. Le second préfère les forêts ombragées et denses comportant des points d'eau même si, capable d'une grande adaptation, sa présence a été signalée à de hautes altitudes

dans l'Himalaya. Encore relativement bien présente en Inde (ignorant néanmoins les régions plus arides de l'Ouest du pays), l'espèce vit également au Népal, au Bangladesh, en Asie du Sud-Est ainsi qu'en Chine et en Sibérie, sous la forme d'autres sous-espèces.

La panthère possède un territoire presque aussi vaste, mais en tout cas moins clairsemé, du Moyen-Orient à la Chine et à l'Asie du Sud-Est. Le chemin de son entrée en Inde demeure incertain, l'animal ayant pu passer par les routes nord-est ou nord-ouest. Il occupe des milieux variés, comme les forêts tropicales, les brousses ou les montagnes. Bien que moins imposante que le lion et le tigre, la panthère n'en est pas moins un chasseur redoutable et puissant, n'hésitant pas à hisser ses proies dans les arbres pour les manger en toute tranquillité. Reconnaisable à son pelage fauve couvert de taches sombres ou ocelles, elle connaît aussi des variations dues à un excès de pigmentation noir ou mélanisme. La présence de panthères noires n'est pas exceptionnelle en Inde. Espèce voisine, l'once séjourne dans les montagnes à de hautes altitudes (entre 1800 et 3600 m.), de la Mongolie à l'Himalaya en passant par le Kirghizstan, les monts du Pamir en Afghanistan et l'Hindu Khush et le Karakorum au Pakistan. Son pelage est gris teinté de jaune, parsemé de rosettes ouvertes, lui permettant un camouflage avec le milieu rocheux où il évolue. Il chasse les chèvres et moutons sauvages ainsi que les marmottes, et s'attaque parfois aux troupeaux domestiques. L'animal demeure rare. La panthère longibande l'est tout autant bien qu'habitant un milieu différent, puisqu'il s'agit des forêts tropicales. Son pelage est ocre, gris ou brun, marqué de grandes taches évoquant la forme de nuages et cernées de noir. Vivant dans les arbres, les singes sont ses proies préférées. Son aire de répartition s'étend principalement en Chine, en Asie du Sud-Est et en Indonésie, n'occupant que les territoires de la frange orientale de l'Inde et du Népal.

Aujourd'hui définitivement disparu du territoire indien, le guépard y fut pourtant bien présent à date ancienne et jusqu'au milieu du XX^e siècle. Son aire de répartition asiatique s'est visiblement étendue du Proche-Orient à l'Inde, pénétrant dans le pays, comme le lion, par les passes du Nord-Ouest. Aujourd'hui, en dehors de l'Afrique, l'animal ne survit qu'en Iran. Adapté à différents terrains il occupait de nombreux habitats, hormis les déserts de sable et les milieux à végétation trop dense. Le guépard se distingue de la panthère par un corps plus fin, taillé pour la course rapide, et un pelage parsemé de taches noires pleines, équidistantes. Il est également le seul félin dont les griffes ne sont pas rétractiles, en laissant d'ailleurs la trace sur le sol. Animal pouvant atteindre des vitesses de plus de 100 km à l'heure sur une courte distance, il poursuit des proies rapides comme les

antilopes et les gazelles. Capturé et apprivoisé, l'animal a servi très tôt d'auxiliaire de chasse.

Grands et puissants mammifères terrestres, l'éléphant d'Asie (*Elephas maximus*) et l'éléphant d'Afrique (*Loxodonta africana*), descendants de différentes espèces de proboscidiens dont l'origine remonte à environ 55 millions d'années, se seraient différenciés à la fin du Miocène, il y a 5 ou 6 millions d'années. Le premier se distingue du second, entre autres, par sa plus petite taille, la forme des oreilles (semblable à l'Inde pour l'éléphant d'Asie, à l'Afrique pour celui de ce continent), par sa double bosse au-dessus du crâne, par la présence de défenses seulement chez les mâles, par l'extrémité de sa trompe qui compte un seul « doigt » (contre deux pour l'Africain), et par son nombre supérieur d'ongles aux pattes (cinq pour celles de devant, quatre pour celles de derrière), etc.⁵ Bien que fortement réduit aujourd'hui à quelques régions (Ghâts occidentaux, Bihar, Orissa, Uttar Pradesh, Bengale, Assam), son territoire devait s'étendre à presque toute l'Inde, l'éléphant actuel étant présent en Asie depuis la fin du paléolithique (ca 10 000 av. J.-C.), peut-être de l'Irak jusqu'à la Chine et l'Indonésie. Il apparaît en tout cas sur plusieurs sceaux de la civilisation de l'Indus, dont certaines images conduisent à s'interroger sur une possible domestication de l'animal dès cette époque. Des ossements ont été trouvés dans la même région ainsi que pour des périodes plus anciennes dans le Sud de l'Inde⁶. L'animal vit en troupes dans les forêts, de montagne ou non, riches en bambous dont il se nourrit, ainsi que d'autres végétaux, appréciant également les milieux humides.

Autre animal imposant, le rhinocéros indien, caractérisé par son unique corne (*Rhinoceros unicornis*), est un rescapé de l'ère tertiaire (ses ancêtres sont présents en Inde depuis au moins 10 millions d'années), au même titre que les deux autres espèces de rhinocéros présentes en Asie, celui de Java (*R. sondaicus*) et celui de Sumatra, à deux cornes (*Dicerhorinus sumatrensis*) anciennement présent en Assam, en Asie du Sud-Est et en Indonésie, et ne survivant actuellement que dans les îles de cette dernière région, ainsi que dans celles de Malaisie. Originellement présent dans toute la vallée du Gange, et jusqu'au Cachemire et dans les environs de Peshawar à l'ouest (au moins jusqu'au XVI^e-XVII^e s.), le rhinocéros indien ne survit que dans certaines régions aux pieds de l'Himalaya, dans les marécages du Teraï, au Népal, au Bengale et en Assam. On relèvera à nouveau des représentations de l'animal sur des sceaux de la civilisation de l'Indus ou

⁵ Cf. Lainé, 2005, p.43-44.

⁶ Cf. Settar et Korisettar, 2002, p.372, 386, 390, 393-95.

harappéenne, ainsi que la présence de rares ossements⁷. Son habitat est celui de prairies, souvent humides et marécageuses, et aussi de ravins boisés.

Dans la famille des artiodactyles, trois espèces ont retenu notre attention : le sanglier (*Sus scrofa*), le buffle d'eau (*Bubalus bubalis*) et le gaur (*Bos gaurus*). Le premier d'entre eux connaît, à l'image du loup, une large répartition originelle d'une extrémité à l'autre de l'Eurasie. Sans doute chassé au Mésolithique et au Néolithique, il commence à être domestiqué vers le VII^e millénaire av. J.-C. en Anatolie. En Inde, il est présent sous la forme de différentes espèces dès le milieu du paléolithique (ca. 130 000 - 40 000 ans av. n. ère), dont une seule demeure, aujourd'hui largement distribuée sur tout le territoire. Il vit dans les forêts, les prairies et les zones marécageuses. Omnivore, il consomme racines, insectes, serpents ou charognes, et vit en compagnies plus ou moins importantes.

Les deux bovidés sauvages, puissants herbivores, connaissent également des formes domestiquées. Le buffle sauvage, noir, porte de grandes cornes incurvées en demi-cercle. Il séjourne dans les forêts, les prairies, et les marais, et parfois près des zones cultivées. Son territoire s'étend dans le Terai, au Sud-Est du Népal, en Orissa et dans le Nord-Est du Madhya Pradesh. Il apparaît anciennement sur les sceaux de l'Indus, aux côtés des animaux précédemment cités, ainsi que parmi les ossements trouvés sur différents sites, ce qui donne à penser que la région était alors plus humide et possédait un couvert végétal plus important. Le gaur, pourvu de cornes plus courtes, vit généralement dans les montagnes boisées (jusqu'à 1800 m. d'altitude environ), occasionnellement dans les prairies des vallées. Il semble présent sur une grande partie du territoire indien, tant au Nord qu'au Sud, ainsi qu'au Nord-Est, au Népal, et en Birmanie.

Les présentations des protagonistes et du terrain d'observation sont maintenant achevées. Il est temps de pénétrer plus avant dans la forêt et d'aller à la rencontre de sa faune.

⁷ *Op. cit.*, p.231, 237, 373, 393-95, et Rookmaaker, 1983b. L'espèce *R. unicornis* semble présente dès le milieu du paléolithique.

Table des abréviations

| | |
|-----------|---|
| AB | <i>Aitareyabrāhmaṇa</i> |
| ABORI | <i>Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute</i> |
| ĀpDS | <i>Āpastambadharmasūtra</i> |
| AŚ | <i>Arthaśāstra</i> de Kauṭilya |
| AV | <i>Atharvavedasaṃhitā</i> |
| AVP | <i>Atharvavedasaṃhitā</i> version <i>paippalāda</i> |
| AVPar | <i>Atharvavedapariśiṣṭa</i> |
| AVŚ | <i>Atharvavedasaṃhitā</i> version <i>śaunaka</i> |
| BĀU | <i>Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad</i> |
| BDS | <i>Baudhayanaadharmasūtra</i> |
| BEI | <i>Bulletin des Études indiennes</i> |
| BṛS | <i>Bṛhat-Saṃhitā</i> de Varāhamira |
| BSOAS | <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> |
| BSOS | <i>Bulletin of the School of Oriental Studies</i> |
| ChU | <i>Chāndogya-upaniṣad</i> |
| DS | <i>Dharmasūtra</i> |
| EFEQ | École Française d'Extrême-Orient |
| EVP | <i>Etudes védiques et pāṇinéennes</i> (RENOU, 1955-1969) |
| EWA | <i>Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen</i> (MAYRHOFER, 1986-2001) |
| GB | <i>Gopathabrāhmaṇa</i> |
| GDS | <i>Gautamadharmasūtra</i> |
| HPV | <i>Hymnes et Prières du Veda</i> (RENOU, 1938) |
| HSV | <i>Hymnes spéculatifs du Véda</i> (RENOU, 1956) |
| ICI | Institut de Civilisation Indienne |
| IJJ | <i>Indo-Iranian Journal</i> |
| JA | <i>Journal Asiatique</i> |
| JAnthroSB | <i>Journal of the Anthropological Society of Bombay</i> |
| JAOS | <i>Journal of the American Oriental Society</i> |
| JASB | <i>Journal of the Asiatic Society of Bengal</i> |
| JASBombay | <i>Journal of the Asiatic Society of Bombay</i> |

| | |
|--------|--|
| JB | <i>Jaiminīyabrāhmaṇa</i> |
| JBNHS | <i>Journal of the Bombay Natural History Society</i> |
| JIES | <i>Journal of the Indo-european studies</i> |
| JOI | <i>Journal of the Oriental Institute (of Baroda)</i> |
| JS | <i>Jaiminīyasamhitā</i> |
| KāṇvaS | <i>Kāṇvasamhitā</i> |
| KapS | <i>Kapiṣṭhalakaṭhasamhitā</i> |
| KauśS | <i>Kauśikasūtra</i> |
| KB | <i>Kauṣītakibrāhmaṇa</i> |
| KEWA | <i>Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen</i> (MAYRHOFER, 1956-1976) |
| KS | <i>Kāṭhakasamhitā</i> |
| MBh. | <i>Mahābhārata</i> |
| MnS | <i>Mānavadharmasāstra</i> |
| MS | <i>Maitrāyaṇīsamhitā</i> |
| MW | MONIER-WILLIAMS, 1899, <i>A Sanskrit-English dictionary</i> |
| Nir. | <i>Nirukta</i> de Yāska |
| PB | <i>Pañcaviṃśabrāhmaṇa</i> |
| PEFEO | Publications de l'École Française d'Extrême Orient |
| PICI | Publications de l'Institut de Civilisation Indienne |
| Ragh. | <i>Raghuvamśa</i> |
| Rām. | <i>Rāmāyaṇa</i> |
| RV | <i>Ṛgvedasamhitā</i> |
| RZSI | <i>Records of the Zoological Survey of India</i> |
| ŚĀ | <i>Śāṅkhāyanāraṇyaka</i> |
| ŚB | <i>Śatapathabrāhmaṇa</i> |
| ŚBK | <i>Śatapathabrāhmaṇa</i> recension <i>kāṇva</i> |
| ŚBM | <i>Śatapathabrāhmaṇa</i> recension <i>mādhyandina</i> |
| ŚŚS | <i>Śāṅkhāyanaśrautasūtra</i> |
| SVidhB | <i>Sāmavidhanabrāhmaṇa</i> |
| SV | <i>Sāmavedasamhitā</i> |
| TĀ | <i>Taittirīyāraṇyaka</i> |
| TB | <i>Taittirīyabrāhmaṇa</i> |
| TS | <i>Taittirīyasamhitā</i> |

| | |
|------|--|
| VDS | <i>Vasiṣṭhadharmasūtra</i> |
| VIJ | <i>Vishveshvaranand Indological Journal</i> |
| ViS | <i>Viṣṇusmṛti</i> |
| VS | <i>Vājasaneyisaṃhitā recension mādhyandina</i> |
| YājS | <i>Yājñyavalkyasmṛti</i> |
| YV | <i>Yajurveda</i> |
| YVB | <i>Yajurveda blanc</i> |
| YVN | <i>Yajurveda noir</i> |

PREMIÈRE PARTIE

UN ANIMAL, DES ANIMAUX

« Sans forêt, le tigre est tué, sans tigre, la forêt est abattue. C'est pourquoi le tigre doit protéger la forêt, et la forêt protéger le tigre. » (*Mahābhārata* V.29.48)

Notre première approche de l'animal sauvage au travers des textes de l'Inde ancienne, consiste à nous interroger sur les éléments qui décrivent l'animal en tant que créature zoologique mais aussi, d'un point de vue plus conceptuel, sur les notions qui le définissent en tant qu'être de la forêt. Les données relevées sont initialement celles de forme et en premier lieu il nous faut observer quelle place, numérique, occupent les animaux de notre corpus. Dans ce dédale de chiffres se glisseront quelques données sur les origines (possibles) des mots, avant d'observer celles qui sont plus mythiques dans un second chapitre. Viendra ensuite le temps de réfléchir plus concrètement sur une définition de l'animal sauvage, en corrélation avec son environnement, lui aussi relativement complexe, tant dans la forme que dans le fond. Notre approche physique de l'animal au travers des terres sauvages s'achèvera par un relevé aux allures de manuel de sciences naturelles, aussi exhaustif que possible.

Chapitre I. Des chiffres et des mots

Les premiers éléments de notre étude sont essentiellement formels et concernent le dénombrement des occurrences des différents noms des animaux de notre corpus. Ces quelques chiffres pourront déjà nous éclairer sur la présence et l'amplitude des termes retenus et, par là, apparaître comme un premier témoignage sur l'importance, ou non, de tel ou tel animal, ainsi que de l'évolution de sa place au travers des textes. Pour défricher le terrain, nous avons distingué les cas où les termes sont employés indépendamment ou en composé⁸. À ces données nous avons joint quelques éléments étymologiques, quand cela était possible. Dans l'ensemble, les noms des fauves comportent plus d'éléments empruntés à diverses langues non indo-européennes que de termes provenant du stock indo-européen. Plusieurs mots sont d'ailleurs purement indiens, et n'ont pas d'équivalents en iranien. En revanche, la terminologie des animaux domestiques semble comporter une grande majorité de noms indo-iraniens, et même indo-européens. Le phénomène de « tabou linguistique » concerne, dans diverses langues, les animaux sauvages et le domaine de la chasse. Par définition, les faits de cet ordre sont difficiles à appréhender et à circonscrire.

⁸ Un tableau récapitulatif des données chiffrées constitue l'annexe III. Pour les concordances et les textes parallèles consulter les annexes II.A et II.B.

A. Les textes védiques

Aussi vaste que soit le corpus védique (des *Samhitā* aux anciennes *Upaniṣad*), précisons tout de suite que, à quelques exceptions près, la majorité des occurrences animales se trouve dans les *Samhitā*. Bien que plus nombreux, les *Brāhmaṇa* et les *Āraṇyaka* ne concentrent que peu de références aux animaux sauvages, une variation sans doute due au type de texte. On relèvera également que nombre d’attestations dans ces dernières sources ne sont, le plus souvent, que des répétitions d’une *Samhitā* commentée. Citons, pour exemple le plus extrême, le cas du buffle (*mahiṣa-*) dont les attestations dans les *Brāhmaṇa* et les *Āraṇyaka* ne sont que des citations des *Samhitā*, et aucune occurrence originale. Dans ces derniers textes, relevons également qu’il existe de nombreux vers ou expressions en double dans des sources similaires, mais issues d’écoles différentes, notamment les *Samhitā* du YV et de l’AV. Dans ce cas, une seule occurrence a été comptabilisée, ce qui explique le peu de références apparent de certains termes.

La bête sauvage

Avec 81 références (hors reprises) dans l’ensemble des *Samhitā*, la bête sauvage, *mṛga-*, est sans doute l’animal le plus cité. Le terme désigne l’animal sauvage ainsi que l’antilope (entre autres dès les textes védiques, à travers des composés comme « tête d’antilope », « sabot d’antilope » ou « corne d’antilope »). L’étymologie n’en est pas très claire. Peut-être désigne-t-il l’animal qui rôde, qui erre. Ainsi, doit-on voir dans *mārga-* le « chemin », une dérivation renvoyant originellement au « chemin de l’animal » ? Il est également l’animal qu’on chasse. Les noms de la chasse, *mṛgayā-*, et du chasseur, *mṛgayu-*, en dérivent par le biais d’un verbe *mṛgayati* « chasser », plus exactement « avoir la bête sauvage pour but ». Relevons que, du côté iranien, l’équivalent de *mṛga-*, av. *mərəya-*, parth. *mwr̥g*, sogd. *mry-*, mp. *murw*, np. *mury*, désigne un oiseau.⁹

Très présent dans le RV (37 occurrences), le terme se maintient dans l’AV (18 nouvelles références dans chacune des deux branches de l’AV, pour un total de 26 occurrences dans l’AVŚ, et de 38 dans l’AVP) et disparaît presque dans le YV (avec entre quatre et six occurrences dans chacune des *Samhitā*, mais seulement deux nouvelles références indépendantes effectives – TS VI.1.3.7 ; KS 27.9). Le terme apparaît également au féminin, *mṛgī-* dans l’AVŚ (V.14.11, doublé en AVP VII.1.9). Le contexte est celui de

⁹ Cf. KEWA II, p.669-70 ; EWA II, p.370-71.

comparaisons féminines. L'AV apporte également le nom d'une constellation avec le composé *mṛga-śiras-* (AVŚ XIX.7.2, sous la forme *mṛga-śīrṣa-* dans la TS IV.4.10.1), et le YV mentionne le « lait d'une antilope » (*mṛga-kṣīra-* KS 21.6 = KapS 31.21). Le « refuge de la bête sauvage » *mṛga-ākharā-* est également cité (TS VII.5.21.1 = KS 45.18). Le RV contient aussi la trace de dérivés comme *mṛgaya-*, nom propre d'un démon, ou *mṛgayas-*, hapax en II.38.7, difficile à interpréter mais considéré comme un synonyme de *mṛga-*. Le nom du chasseur, *mṛgayu-*, est employé une fois dans l'AVŚ (X.1.26), ainsi que dans le YV (deux fois dans la VS plus parallèles). Une forme parallèle apparaît également dans le RV (*mṛgaṇyu-* X.40.4).

Le *mṛga-* est présent 33 fois dans les *Brāhmaṇa*, et principalement sous forme de composés. On retrouve ainsi le nom de la constellation sous la forme *mṛga-śīrṣa-* dans le ŚBM et TB, et sous la forme *mṛga-śiras-* en ŚBK. Le JB développe même un dérivé *mārga-śīrṣa-*. Par ailleurs la corne (*mṛga-śṛṅga-* GB I.3.21) et la peau (*mṛga-ajina-* GB I.2.2) de l'antilope sont nommées, ainsi que le gîte de l'animal (*mṛga-ākharā-* TB III.9.17.3, reprise de la TS) et la « nature » de celui-ci (*mṛga-dharma-* PB 6.7.10). Le mot est également rattaché au sacrifice (*mṛga-satra-* PB 23.13.3), à la prière (*mṛga-stoma-* JB III.324) ou au vers (*mṛga-cchandā-* JB III.324). Le vocabulaire lié à la chasse se fait plus présent. Ainsi le « chasseur de bêtes sauvages » (*mṛga-vyādha-* AB 3.33) ou le « chasseur » (*mṛgayu-* six occ. dans le JB, TB et PB) sont cités, ainsi que le nom même de la chasse, *mṛgayā-* (GB I.2.5).

La bête de proie

Moins présent que le précédent, le *śvāpad-* ou « bête de proie » apparaît cependant dès le RV (une fois en X.16.6, avec la forme *śvāpada-*). Le terme est un peu plus attesté dans l'AV avec trois références pour l'AVŚ (dont une avec la forme *śvapad-* VIII.5.11), et deux dans l'AVP (les autres occurrences étant des doubles). Le terme sous la forme *śvāpada-* apparaît quatre fois dans les *Brāhmaṇa*, une fois (hors double) dans les *Āraṇyaka* (ŚĀ 12.6) et quatre fois dans la ChU dans des passages similaires. Un hapax existe en TĀ 4.29.1, avec la forme *śvapād-*.

Le terme signifie littéralement « [animal] aux pattes de chien (*śvan-*) » ou « [animal] à l'empreinte de patte de chien ». ¹⁰ L'animal désigné est communément perçu comme une bête féroce, une bête de proie.

¹⁰ Cf. KEWA III, p.403 ; EWA II, p.675.

Le loup

Animal très présent dans les textes védiques, le loup apparaît comme l'une des bêtes sauvages dominantes dans le RV avec pas moins de 30 occurrences. Le terme recouvre néanmoins des sens variés, et ce n'est pas toujours l'animal comme tel qui est cité. Ainsi, le *vṛka-* désigne surtout l'ennemi extérieur (par opposition à *ari-* l'ennemi interne, le rival, cf. RV IX.79.3). C'est le hors-la-loi, l'individu qu'on redoute, celui qui s'en prend au bétail ou à la vie d'autrui. Le terme désigne également en quelques passages, un outil agricole (RV I.117.21 ; VIII.22.6 ; AVP(O) IX.8.1,6,7). Si une forme indo-européenne du terme peut être établie (**uṛkʷo-*, correspondant av. *vəhrka-*, mi., ni. *vaka-*, etc.), son sens originel demeure incertain. Est-ce le « déchireur » (MW le met en relation avec la racine *VRAŚC-* « couper, déchirer », p.p. *vṛkṇa-*, tandis que le Nir. (5.21) le rapproche de la racine *vi-KṚT-* « couper en divisant »), ou le « dangereux » ?¹¹ Dans l'AVŚ le terme apparaît 14 fois, et 10 fois dans l'AVP (hors double de l'AVŚ). Dans le YV l'animal est encore bien présent, mais les formules sont souvent similaires d'une *Samhitā* à une autre. De fait, on ne relève que neuf occurrences nouvelles (deux dans la TS, I.2.9.1 ; V.5.21.1 ; deux dans la MS, II.3.9 ; 4.1 ; et cinq dans la VS, 4.34 ; 19.10, 92 ; 21.38 ; 24.33) contre 38 avec les doubles. L'animal est aussi attesté dans les *Brāhmaṇa* avec des reprises du RV et de la VS entre autres. Cependant il y apparaît dix fois dans de nouveaux contextes, deux fois dans les *Āraṇyaka* et tout autant dans la ChU. Le ŚB développe également, dans un cadre rituel, un composé *vṛka-loman-* « poils de loup ». Un composé formé sur un dérivé du mot, *vārka-jambha-* « mâchoires de loup », est employé par deux fois dans l'ĀrB, visiblement comme dénomination de *sāman* particuliers ou rattaché au nom propre *vṛkajambha-*.

La louve, *vṛkī-*, est également attestée dès le RV (6 références), et se faufile par deux fois dans l'AVP (II.38.5 ; (K) VII.18.5, la version (O) donne *vṛka-*). Elle ne réapparaît pas dans les textes védiques ultérieurs.

Le RV, très riche en références pour cet animal, donne également des dérivés tels que *vṛkātāt-* (f. RV II.34.9) « (parmi) les loups » - Renou y voit un collectif comme *devatāt* et *sarvatāt* (cf. EVP X, p.76) -, *vṛkāti-* (RV IV.41.4) « trompeur, voleur » ou *vṛkāyú-* (RV X.133.4) « lupin, rapace, meurtrier ». On relève également un nom propre formé en composition, *vṛkadvaras* (RV II.30.4) « qui empêche les loups ». Un adjectif au sens assez proche est également employé dans le RV, c'est *avṛka-* « sans loups », c'est-à-dire, le plus

¹¹ Cf. KEWA III, p.240-41 ; EWA II, p.570-71.

souvent, « sans ennemis », « sans hostilités ». Le composé est une négation d'un terme à valeur négative, ce qui crée un terme positif, adjectif au sens de « sûr », substantivé au sens de « sécurité, paix ».¹² Dans ce contexte, l'image de l'animal demeure en grande partie métaphorique. Le terme n'existe comme tel que dans le RV (21 références), et les quelques occurrences du SV, du YV Noir et Blanc, et de l'AVŚ, ne sont que des répétitions de vers du RV. Il est complètement absent des *Brāhmaṇa* et des *Āraṇyaka*.

Mentionnons enfin un autre possible nom du loup, *koka-*, terme peut-être d'origine onomatopéique, qui peut également désigner le coq (cf. Lüders, 1942, p.56-61 ; KEWA I, p.268 ; EWA I, p.402). Il apparaît une première fois sous le composé *koka-yātu-* « sorcier-loup » (?) dans le RV, deux fois dans l'AVŚ dans de nouveaux contextes, et une fois inédite dans l'AVP au travers du composé *koka-mukha-* « visage de *koka* ». Aucun des passages ne permet une traduction certaine.

Le chacal et la hyène

Animal rare dans les textes védiques, le chacal apparaît néanmoins sous différentes dénominations. La première et la plus ancienne est le terme *kroṣṭṛ-* (visiblement nom d'agent de la racine *KRUŚ-* *krośati* « crier, hurler », d'où *kroṣṭṛ-* le « hurleur »¹³) qui est employé une fois dans le RV (X.28.4) et deux fois dans l'AV. Dans le YV, il figure une fois parmi les listes des victimes animales de l'*aśvamedha* (VS et parallèles en KāṇvaS et MS). Non repris dans les *Brāhmaṇa*, d'autres termes sont employés pour désigner le chacal : *gomāyu-* (une fois dans le ŚaḍB V.8.2) et *śṛgāla-* (une fois également dans le ŚBM XIII.5.2.5). Il faut attendre les épopées pour que l'animal soit plus prolifique. *gomāyu-* demeure dans la même tonalité étymologique que *kroṣṭṛ-*. En effet, le terme renvoie visiblement au cri de l'animal. Il peut être analysé comme un composé formé de *go-* la « vache », et *māyu-* « cri », mais surtout « meuglement, bêlement », de la racine *MĀ-* « crier » dit surtout pour les vaches et les moutons, d'où « meugler, bêler » etc. Sous une forme adjectivale, le *go-māyu-* est celui « qui meugle comme une vache ». L'expression est d'ailleurs employée à propos des grenouilles (RV VII.103.6,10). On peut, par contre, s'interroger sur son emploi comme dénomination du chacal. Tout au plus fait-il peut-être écho à un cri particulier de l'animal (qui possède un certain nombre de variations dans ce domaine), à moins qu'il ne s'agisse d'une appellation ironique et euphémique. Le

¹² Le procédé est fréquent en védique et pour autre exemple, on peut citer le mot *a-diti-* « sans lien » > « innocence ». Remarquons que le terme **diti-* lui-même n'existe pas indépendamment à l'époque védique.

¹³ Cf. KEWA I, p.281 ; EWA I, p.416.

meuglement de la vache est plus favorable que le cri du chacal. Le sens originel de *sygāla-* est moins limpide. Si on lui trouve quelques correspondants du côté iranien (mi., nu., dard., ni. *sigāla-* m. chacal et np. *šayāl*), Mayrhofer le désigne comme un « mot étranger », tandis que Weber lui donne le sens de « Schreier ». ¹⁴ Par ailleurs, un rapprochement avec la racine *SR̥-*, *sarati* « couler, courir », relèverait de l'étymologie populaire et pourrait, tout au plus, expliquer la sanskritisation du mot.

De leur côté, les hyènes ne sont guère plus nombreuses. Sous le terme de *tarakṣu-*, cette bête est originellement citée dans les listes de l'*āsvamedha* (VS, KāṇvaS et MS pour une version, TS pour une autre). Toujours dans une énumération animale, le terme est également employé une fois dans le GB (I.2.8). Son sens premier est peu évident. Faut-il y voir un composé signifiant « dont la nourriture (*kṣu-*) est gagnée (*tara-* < *TR̥-*) », formule désignant une bête de proie ? Rien ne l'assure. ¹⁵ Toute autre est la situation pour un terme attesté plus fréquemment et qui peut parfois désigner également le chacal : *sālāvṛka-*. Si le nom du loup y apparaît clairement, la première partie du composé pose problème. Hoffmann propose de poser un **salā-vṛka-* et de rattacher l'élément à la racine *SR̥-*, *sarati* « couler, courir », interprétant le terme comme un chien de chasse du type braque (« Bluthund »), ou un « loup coureur » (« laufe-Wolf »). Thieme y voit plutôt un adjectif de couleur et un loup gris. ¹⁶ Mais peut-être faut-il suivre une étymologie plus populaire, produite par une variante plus tardive du thème en *sālāvṛka-*, et interprétable comme un « loup de maison (*śālā-*) ». Est-ce un nouveau nom euphémique ? Toutes ces interprétations évoquent néanmoins davantage l'image du chien sauvage que celle de la hyène.

Le *sālāvṛka-* est nommé par deux fois dans le RV, une fois dans l'AVŚ et une fois dans la TS. Le terme est un peu plus employé dans les *Brāhmaṇa* (AB, JB, ŚBM, PB ainsi que ŚĀ), mais souvent dans le même contexte mythique d'une association avec Indra, où les *sālāvṛka-* apparaissent parfois plus comme les noms propres d'entités mauvaises. Dans ce contexte se développe un dérivé féminin *sālāvṛkī-* (TS, MS, et par deux fois en KS, doublé en KapS), et un autre masculin *sālāvṛkeya-*, présent 8 fois dans le YV (MS, KS et KapS) et quatre fois dans le PB.

¹⁴ Cf. KEWA III, p.368 ; EWA II, p.652.

¹⁵ Cf. KEWA I, p.479-80 ; EWA I, p.628.

¹⁶ Cf. KEWA III, p.462 ; EWA II, p.726.

Le renard

Au même titre que les animaux rares, le *lopāśa-* apparaît majoritairement dans les listes de l'*aśvamedha*. Il y est nommé dans deux contextes différents. YV Noir et Blanc ne l'offrent pas à la même divinité (TS V.5.21.1 // KS 47.11 et VS 24.36 // MS III.14.17). La seule heure de gloire de l'animal est son apparition furtive dans le RV (X.28.4) en « compagnie » du lion. Soit un total de trois références, que les *Brāhmaṇa* ou les *Āraṇyaka* n'ont eu aucun désir d'accroître. Comme pour d'autres animaux, son étymologie prête à discussion, surtout si on lui ajoute également le sens de chacal.¹⁷ Peut-être s'agit-il originellement de la désignation d'un animal à fourrure. De Vaan apporte une nouvelle interprétation en expliquant la formation du correspondant indo-iranien **raupācá-* (parthe *rwb's* « renard », persan *rōbāh*, etc.), avec un suffixe **-ācá-* apportant un caractère plus féroce à l'animal premier. L'hypothèse s'établit ainsi sur une dérivation de **(H)rupi-* « martre » en **raupi-* « renard », puis **raupācá-* « renard/chacal ».¹⁸

L'ours

Dans les textes védiques, le terme de *ṛkṣa-* est peu présent. On comptabilise seulement quatre occurrences (hors reprises) dans les *Samhitā* et deux dans les *Brāhmaṇa*. Dans le RV, sur quatre occurrences du terme, une seule a le sens assuré d'ours en tant qu'animal (V.56.3), et une autre peut être interprétée comme « ours » ou comme adjectif au sens de « nuisible » (VIII.24.27). Les deux autres références désignent soit la Grande Ourse (I.24.10), soit un nom propre (VIII.68.15). L'animal apparaît dans le YV dans les listes de victimes de l'*aśvamedha* (VS 24.36 ; KāṇvaS 26.8.1 ; MS III.14.17), et une fois dans l'AV sous une forme composée, *ṛkṣa-grīva-* « cou d'ours », qui est le nom d'un démon. Le caractère démoniaque prêté au mot apparaît également avec le terme *ṛkṣīkā-* (AV et YVB), repris également dans les *Brāhmaṇa*. Dans ces derniers textes, l'animal est encore plus rare que dans les *Samhitā*. Il est assurément présent dans le JB I.184 (x2), dans le récit de Trita et ses frères. En JB II.244 et III.267, la traduction hésite entre l'animal et le mauvais esprit. Les références du ŚB et du TĀ désignent la constellation de la Grande Ourse. Le terme n'apparaît pas au féminin. Peu présent dans nos textes, le mot n'en connaît pas moins des formes parallèles dans d'autres langues indo-européennes : av. *arša-*, gr.

¹⁷ Cf. KEWA III, p.115-116 ; EWA II, p.482-83.

¹⁸ De Vaan, 2000, p.290.

ἄρκτος, lat. *ursus*, v. irl. *art*, etc. Elles sont considérées comme issues d'une forme originelle **h₂r̥tko-*.¹⁹

Un autre nom de l'ours, *madhuhāra-* « celui qui prend le miel », est attesté une fois en AVP (O) V.29.6. Dans les textes védiques, l'ours fait partie de ces animaux à faible présence, peu caractérisé en tant qu'animal, et dont le nom recouvre encore de nombreux sens.

Le lion

Le premier des fauves compte, sous le terme *siṃha-* et dans l'ensemble des *Samhitā*, 43 occurrences dont un composé (*siṃha-pratīka-* « face de lion » AVŚ IV.22.7). Hors reprises, le RV contient à lui seul quinze occurrences, l'AVŚ onze, l'AVP huit, et le YV neuf. Dans les *Brāhmaṇa* le terme apparaît quatre fois (JB, TB et ŚB hors reprises), et une fois dans le ŚĀ, ainsi que dans la ChU. On y relève également des formes composées comme *siṃha-loman-* « poil de lion » (ŚB x3), *siṃhau-prabhava-* (GB I.2.8), ou encore *nāra-siṃha-*, l'homme-lion incarnation du dieu Viṣṇu (TĀ X.7.1.(16)).

On notera l'existence d'une attestation de la lionne, *siṃhī-*, dans le RV (VII.18.17) ainsi que dans l'AVP (XX.18.8). La féline est surtout présente dans le YV. Une quinzaine d'occurrences peuvent être relevées dans chacune des *Samhitā* du YVN, avec deux ou trois références sous la forme du composé *siṃhī-rūpa-* « forme de lionne » (MS III.8.4 et ses parallèles en KS et KapS ; en TS VI.2.7.1, 3 le composé est défectif). Ces attestations se trouvent dans deux passages qui se font écho et se complètent. Le premier appartient à la partie *mantra* du texte et contient six formules qui sont reprises dans la portion *brāhmaṇa* ou en prose, le nombre d'occurrences variant alors entre six et huit, selon la *Samhitā*. Le texte des *mantra* est également attesté dans les deux *Samhitā* du YVB (huit occ. dans chacune d'entre elles), dans une formulation presque similaire aux textes du YVN. Les formules sont reprises par la suite dans le ŚB (M et K, à au moins 11 reprises). En dehors de ce *Brāhmaṇa*, le terme est employé une fois dans l'AB (VI.35.1) et trois fois dans le JB.

L'étymologie du mot est des plus délicates. Le terme se retrouve sous la forme *sīha-* en mi., nu., dard., ni. et pāli, *sīgh* ou *siṅgh* en hindi, etc. La présence de la gutturale dans ces dernières formes et d'autres, fait poser l'équation suivante pour une base indo-aryenne : **siṅgh^ho-* > **siṅz^ha-* (cf. Blažek, 2005). Du côté iranien, notons les termes en khorasmi *sary-*, en parthe *šarg-* et en persan moderne *šēr* ou *šīr* (ou *sher*). Le rapport avec

¹⁹ KEWA I, p.118 ; EWA I, p.247-248.

le chinois *suân-yei*, ou le tibétain *señ-ge* (« lion ») est également pris en compte.²⁰ Selon le *Nirukta* (3.18), le nom est dérivé de la racine *HAN-* « tuer » et du préverbe *sam-*. Le lion est celui qui tue en ayant rassemblé. Cette étymologie « savante » a du moins l'intérêt de confirmer la dangerosité de l'animal.

Le tigre

Inconnu du RV, le tigre apparaît dans le YV et l'AV sous deux noms bien distincts : *vyāghra-* et *śārdūla-*. Du premier, 44 occurrences sont référencées dans les *Samhitā* et réparties entre le YV (17 occurrences) et l'AV (AVŚ 17, AVP 8). Sa présence dans les textes ultérieurs est toute relative. Ainsi sans les reprises de passages du YV ou de l'AV, on comptabilise seulement deux occurrences dans le ŚBM (+ 5 reprises ; le terme est absent de la version Kāṇva), une dans le TB (+ 5 reprises), une dans l'AB, une dans le ŚĀ, et une dans la ChU (+ une reprise), soit un total de six occurrences inédites. Le mot est néanmoins renforcé par la présence de nombreux composés (une dizaine de références pour cinq termes), présents dès les *Samhitā*. Ainsi la peau est-elle particulièrement distinguée (*vyāghra-loman-* « poil de tigre » une occurrence dans la MS, plus des doubles dans la KS, VS, KāṇvaS, ainsi que dans le TB, et deux occurrences différentes dans le ŚBM ; *vyāghra-carman-* une occurrence dans la MS, deux dans l'AB). Puis vient la « face du tigre » (*vyāghra-pratīka-* AVŚ IV.22.7), et la « forme du tigre » (*vyāghra-rūpa-* MS IV.2.14, AVP I.47.1), ainsi que celui « qui détruit/dévore le tigre » (*vyāghra-jambhana-* AVŚ IV.3.7). Un peu différent est le composé *puruṣa-vyāghra-* au sens d'« homme-tigre ». Il apparaît pour la première fois dans la VS (30.8), dans le cadre du *puruṣamedha* ou « sacrifice de l'homme ». Le même passage est repris dans le TB (III.4.5.1). Dans un contexte différent, la créature hybride est mentionnée dans le JB (II.266), et dans le ŚBM (XIII.2.4.2, 4 // TB III.9.1.3,4). Il existe également un dérivé *vaiyāghra-*, traduit généralement par « [peau] de tigre ». On en trouve deux occurrences dans l'AVŚ (IV.8.4 et VIII.7.14), qui ont des répétitions dans l'AVP, la KS et le TB. Le terme est également présent dans le JB (une fois, II.103), dans le SVidhB (3.5.1), auquel est adjoint le terme *carman-*, et dans le ŚĀ (12.8).

Au même titre que la lionne, la tigresse est également attestée dans les textes, même si c'est dans une moindre mesure. Ainsi, la *vyāghrī-* est en compagnie de la *simhī-* dans l'AVP XX.18.8, et seule dans la MS IV.8.3 (2 occ. du mot dans le même passage). Ce

²⁰ Cf. KEWA III, p.463 ; EWA II, p.727.

dernier extrait est repris dans le GB. Une autre occurrence indépendante est à citer dans le JB en compagnie de la lionne (III.327).

Ce nom du tigre est communément analysé en *vy-ā-ghrā-* « celui qui flaire, sent, en ouvrant [sa mâchoire] », dérivé de la racine préverbée *ā-GHRĀ-* « sentir, flairer ». Cette étymologie, « populaire », apparaît dès le Nir. (3.18), en compagnie d'une autre explication : le *vyāghra-* est alors « celui qui tue en ouvrant » (*vyādāya hanti*). Une autre interprétation s'appuie sur un autre verbe, *vy-ā-GHR-* « asperger », renvoyant ainsi à l'idée de la robe tachetée, rayée du tigre.²¹

L'autre nom du fauve, *śārdūla-*, est encore plus obscur que le précédent et apparaît comme un mot étranger au sanskrit. Sans doute faut-il y voir une dénomination locale, mais les rapprochements dravidiens ne sont guère éclairants.²²

Absent du RV et de l'AV, il apparaît seulement dans le YV, majoritairement dans les chapitres sur l'*aśvamedha* et ses listes sacrificielles. Il est mentionné une fois dans la série TS et KS, deux fois dans celle MS, VS et KāṇvaS, soit dans trois contextes différents. Il faut y ajouter les deux occurrences de la KS 12.10, qui double la MS.II.3.9 et 4.1 en employant *śārdūla-* à la place de *vyāghra-*. Une telle variation entre les deux mots est également à relever dans un passage du TB (I.7.8.1) qui reprend des formules présentes dans la MS (III.2.6 et IV.4.4) en substituant *śārdūla-* à *vyāghra-*. Dans les *Brāhmaṇa* le terme *śārdūla-* est employé quatre fois dans le ŚBM, le ŚBK contient deux passages parallèles et le TB un seul. En dehors de ces textes communs, 5 occurrences sont relevées dans le JB, et une dans le ŚĀ. Comme pour *vyāghra-*, les textes apportent de nombreux composés, dont en premier lieu pour désigner la peau : *śārdūla-carman-* est cité quatre fois dans le ŚBM (le ŚBK offre autant de passages parallèles), et une fois dans le TB (extrait parallèle à la MS), *śārdūla-loman-* une fois dans le ŚBM (et son parallèle en ŚBK), *śārdūla-ajina-* deux fois dans le JB. Le composé *śārdūla-tviṣi-*, l'« éclat du tigre », est employé deux fois dans le ŚBM, (un seul parallèle en ŚBK). La tigresse sous la forme *śārdūlī-* n'est pas nommée.

La panthère

Pour finir la série des grands félins, on mentionnera la panthère, *dvīpin-*. Rare, elle n'apparaît que trois fois (doublé deux ou trois fois), et toujours en corrélation avec le lion

²¹ Cf. KEWA III, p.274 ; EWA II p.593.

²² Pour quelques hypothèses, cf. KEWA III, p.328 ; EWA II, p.631.

et le tigre. Absentes du RV, ces occurrences n'apparaissent que dans le YV et l'AV. Les trois références de l'AVŚ ont des parallèles en AVP, KS et MS. Deux passages de l'AVŚ sont également repris dans le TB. Seuls le JB (II.267) et le ŚĀ (12.26) offrent des innovations. Le JB (II.103) emploie même le dérivé *dvaipa-* « [peau] de panthère ».

Le nom de l'animal signifie visiblement « celui qui porte des taches en forme d'îles », du mot *dvīpa-* (m.) « île ». Si le terme n'est pas conservé dans les langues vernaculaires, le rapport à la peau tachetée de l'animal est toujours présent. Ainsi l'un des noms hindi de la panthère, également utilisé pour le guépard, est *chita*, dérivé du sanskrit *citra-* « varié, bariolé, chatoyant ».

L'éléphant

Animal emblématique, l'éléphant apparaît progressivement dans les textes védiques, et sous différents noms. Ainsi, dans le RV on recense cinq occurrences de l'animal, deux sous la forme *hastin-* et trois sous celle de *vāraṇa-*, et dans quatre des cas en compagnie de *mṛga-*, le syntagme désignant visiblement l'animal. Pour ce dernier terme, sa présence dans le SV et l'AVŚ n'est formée que de reprises des passages du RV, mais on relève une forme féminine, *vāraṇī-*, dans l'AV. Le terme au sens d'éléphant est absent du YV. Originellement, *vāraṇa-* semble signifier « sauvage, fougueux », et ne prend son sens d'éléphant qu'en association avec *mṛga-*.²³

Il en est de même pour *hastin-* qui, initialement adjectif, signifie « celui pourvu d'une main (*hasta-*) »²⁴. De ses 9 occurrences dans l'AVŚ toutes sont originales. L'AVP, outre des strophes similaires à la version *śaunaka*, offre cinq nouvelles références. La place de l'éléphant s'étoffe encore dans l'AV avec la présence d'un composé *hasti-varcas-* « la splendeur de l'éléphant », d'une forme féminine, *hastinī-*, (AVŚ VI.70.2 ; IX.3.17 et // AVP), et d'un dérivé *hāstin-* (AVŚ VI.72.3). Dans le YV, l'éléphant se retrouve par trois fois dans les listes de l'*aśvamedha* (VS 24.29-30 et //, TS V.5.11.1 et //), et dans le composé *hasti-pa-* « gardien d'éléphant », c'est-à-dire « cornac, mahout », dans celle du *puruṣamedha* (VS 30.11 et KāṇvaS 34.2.3). Il est également présent indépendamment deux fois, dans un contexte similaire (TS VI.4.5.7 et MS IV.5.6-7). La MS (II.9.1) apporte également un composé unique *hasti-mukha-* « visage d'éléphant » qui renvoie visiblement ici à l'image de Gaṇeśa. Le même passage emploie également, pour la première, fois le

²³ Cf. KEWA III, p.192 ; EWA II, p.546.

²⁴ Cf. KEWA III, p.588 ; EWA II p.812-13.

terme de *dantin-* au sens d'éléphant. La formule est d'ailleurs reprise ultérieurement dans le TĀ 10.1.5.

Présent avec une trentaine de références sous ses différentes formes, l'éléphant n'est pas beaucoup plus attesté dans les *Brāhmaṇa* et les *Āraṇyaka*. Le terme *hastin-* domine toujours la dénomination, avec 26 occurrences indépendantes. Le total monte à 37 avec les formes composées (*hasty-āsana-* ; °-*ṛṣabha-* ; °-*cchāyā-* ; °-*niṣka-* ; *hasti-pa-* ; °-*varcas-* ; °-*hiranya-*) et à 38 avec l'unique élément féminin *hastinī-* (ṢaḍB V.7.2).

Le pachyderme est aussi attesté sous d'autres noms. On retrouve une fois le terme *vāraṇa-* (KB 24.8), mais dans une reprise du RV (VIII.33.8). Le terme *dantin-* (lit. « celui pourvu de dents/défenses (*danta-*) ») est également réemployé en TĀ (cité ci-dessus). On relève l'apparition de deux nouveaux termes, *gaja-* une fois dans le ṢaḍB (V.3.2), et *nāga-* qui apparaît dans trois textes différents (ŚĀ 12.7 ; ŚBM XIV.4.1.24 = BĀU 1.3.22 ; et AB 8.22). Dans l'AB l'animal, sous la formule *daśa-nāga-sahasrāṇi* (10 000 éléphants, qui sont donnés), est cité deux fois, puis repris en strophe 23 avec l'expression *kṛṣṇān śukladanto mṛgān* « des bêtes sombres aux défenses blanches ». L'origine du mot *gaja-* n'est pas claire, et peut-être d'origine étrangère. Le terme est ainsi rapproché du tamoul *kayam* « éléphant », ou de la racine *GARJ-* « crier, barrir »²⁵. *Nāga-* quant à lui, est plus complexe car le mot signifie également « serpent ». Il est rapproché de *nagna-* « nu », désignant par-là, l'animal nu, sans poil²⁶. On peut admettre que l'emploi de *nāga-* pour désigner l'éléphant repose sur une synecdoque et sur l'identification de la trompe à un serpent (cf. latin *anguimanus*).

Le rhinocéros

Animal rare, le rhinocéros n'est cité que dans les listes de l'*aśvamedha*. Ainsi, il apparaît sous la forme de *khaṅga-* (VS 24.40) et *khaḍga-* (MS III.14.21 ; KāṇvaS 26.8.5) dans des textes similaires. On relève également une référence dans le JB (II.103) avec le composé formé sur un dérivé *khāṅga-kavaca-* « cuirasse (en peau) de rhinocéros ». Aucune étymologie ne peut être donnée, le mot apparaît comme étranger pour Mayrhofer (KEWA I p.299, EWA I p.443-44). On le retrouve en persan (*karṇadān*) et en arabe (*karkaddan*).

²⁵ Cf. KEWA I, p.314 ; EWA I, p.458.

²⁶ Cf. KEWA II, p.150-51 ; EWA II, p.33.

Le sanglier

Le suidé sauvage apparaît sous deux noms *varāha-* et *sūkara-*. Avec 28 références dans les *Samhitā* pour le premier terme contre 8 pour le second, *varāha-* est largement dominant. Celui-ci apparaît sept fois dans le RV avec, en plus, un dérivé *varāhayu-* « chasseur de sanglier » (X.86.4), et des variantes *varāhu-* (I.88.5 ; 121.11). Un certain nombre de ces occurrences sont répétées dans le SV, la JS, la MS et l'AV (cf. tableau des concordances, annexe II.A). L'AVŚ n'apporte que deux nouvelles occurrences (VIII.7.23 ; XII.1.48), l'AVP(O) trois, dont un composé hapax *varāha-manyu-* (V.10.4) « fureur du sanglier ». Parmi les textes du YV le *varāha-* n'est présent que dans ceux appartenant à la branche « Noire ». Si l'on ignore les reprises, on comptabilise 11 nouvelles occurrences (TS VI.2.4.2 ; VII.1.5.1 ; MS I.6.3 ; IV.4.6 ; KS 8.2 ; 25.2) accompagnées de cinq composés *varāha-vihata-* (MS I.6.3 ; KS 8.2), et d'un dérivé *vārāhī-* (adj. f.) qui désigne des chaussures en « peau de sanglier » (MS IV.4.6). Ce dernier terme réapparaît quatre fois dans le ŚB et le TB. Quant au composé précédent, sa présence n'est relevée que deux fois dans les mêmes textes. Le *varāha-* lui-même apparaît 16 fois (hors doubles et composés) dans les *Brāhmaṇa* et les *Āraṇyaka-* et deux fois (similaires) dans la ChU. La forme *varāhu-* est encore utilisée, mais une seule fois en TĀ 1.9.4. Enfin, le dérivé *vārāha-*, qui n'a alors plus de rapport direct avec l'animal mais désigne un *sāman* particulier, est mentionné par deux fois (ĀrB I.524 et SVidhB I.4.18). Bien que possédant un parallèle en avestique, *varāza-*, l'origine du mot demeure obscure²⁷.

Le terme *sūkara-* est également attesté dès le RV (2 fois dans une même strophe VII.55.4), puis à trois reprises (dont un double) dans l'AVŚ, et sous une forme dérivée (*sūkarī-*) ou composée (*sūkara-tvāt*) dans l'AVP. Dans le YV, l'animal est offert par deux fois dans les listes sacrificielles de l'*aśvamedha* (TS V.5.11.1 et // ; VS 24.40 et //). Il est par contre complètement ignoré des *Brāhmaṇa* et n'est présent dans la ChU (5.10.7) que sous une forme composée (*sūkara-yoni-*). Le mot est visiblement formé sur une racine **suH-* nom ancien du porc (av. *hū-*, lat. *sūs*, gr. *ῥῥ*, v. haut all. *sū*, etc.), avec pour sens premier « qui enfante ». Sur la racine *sū-* fut formé un dérivé **sūka-*, élargi en *sūkara-*, désignant initialement le porc en tant qu'animal qui enfante énormément (cf. KEWA III, p.490 ; EWA II, p.738-39).

²⁷ Cf. KEWA III, p.150-51 ; EWA II, p.514-515. Le mot semble relever du « substrat indo-iranien », constitué de termes empruntés à des langues d'Asie Centrale, cf. Lubotsky, 2001.

Le buffle

Le bovidé sauvage, *mahiṣa-*, est sans doute l'animal forestier le plus cité dans le RV, avec pas moins de 46 références. L'animal y est, dans la majorité des cas, une image des dieux. Ainsi Soma, Indra ou Agni sont-ils qualifiés de « buffle ». Comme pour le loup, l'emploi est souvent métaphorique. Dans les *Samhitā* suivantes (SV, YV, AV), la majorité des références ne sont que des citations du RV. Néanmoins, l'AVŚ mentionne dix fois l'animal dans de nouveaux hymnes, et l'AVP quatre fois. Pour le YV, seule la VS mentionne des références inédites (19.32 ; 24.38), dont un passage concernant les listes de l'*āsvamedha*, et la MS (IV.4.1) emploie un dérivé *māhiṣa-* « de buffle ». Les *Brāhmaṇa* et les *Āraṇyaka* n'offrent guère de nouveautés. Pour l'essentiel, les occurrences reprennent le plus souvent des vers du RV. La strophe est citée entièrement, ou partiellement, intégrée dans un discours souvent ritualiste avec parfois une explication du passage et de *mahiṣa-* dans ce contexte.

Le terme féminin *mahiṣī-* est également attesté, mais dans une moindre proportion. De plus, le mot signifie généralement « épouse principale » du roi et ne désigne que très rarement la bufflonne ou bufflesse. C'est cependant le cas dans les *Samhitā* du YVN où, dans un contexte rituel particulier, l'animal, accompagné de la lionne, est une image de l'autel sacrificiel, la *vedi-*. La formule est citée une première fois sous forme de *yajus*, puis reprise dans une portion en prose. Les textes de la TS, la MS, la KS et la KapS sont à peu près similaires. Les trois dernières *Samhitā* nommées contiennent, en plus, un composé *mahiṣī-rūpa-* « qui a la forme d'une bufflonne ». Nous reviendrons dans la troisième partie de notre exposé sur le détail de ces passages. Dans les *Brāhmaṇa*, seul le ṢaḍB (V.7.2 ; 11.2) mentionne clairement la *mahiṣī-* comme une bufflonne. Les autres références désignent la reine.

De ce premier relevé dans les sources védiques, quelques éléments doivent être soulignés. On constatera tout d'abord que, parmi les animaux de notre étude, tous ne sont pas attestés avec la même fréquence. Certains sont plus présents que d'autres. Les raisons n'en sont pas toujours évidentes, mais on peut déjà évoquer la polysémie de quelques termes, qui induit que le nom ne désigne pas seulement un animal, mais également (et parfois, surtout) une personne. Il en est ainsi de *vṛka-* et de *mahiṣī-* par exemple. De même, certains contextes semblent favoriser tel ou tel animal.

Avec 114 occurrences dans les textes védiques, le terme *mṛga-* est le plus attesté, suivi de *vṛka-* (80 occ.), *hastin-* (63 occ.), *mahiṣa-* (62 occ.), *vyāghra-* (58 occ.), *siṃha-* (54

occ.), *varāha-* (47 occ.) et *śārdūla-* (24 occ.). Pour les noms suivants, on observe un saut quantitatif puisque les autres animaux sont cités, au mieux, à peine une dizaine de fois, plus souvent entre une et cinq fois. Si l'on considère les données avec toutes les occurrences parallèles, l'ordre est un peu modifié : *mṛga-* (181 occ.), *mahiṣa-* (143 occ.), *vṛka-* (136 occ.), *vyāghra-* (114 occ.), *siṃha-* (103 occ.), *hastin-* (90 occ.), *varāha-* (68 occ.) et *śārdūla-* (36 occ.).

Le nombre majoritaire d'animaux sauvages retenus est donc relativement réduit. Ils apparaissent en tout cas comme des bêtes puissantes. Loups, buffles, fauves, éléphants ou sangliers marquent déjà leur domaine et apparaissent significatifs de valeurs qu'on leur attribue. Dans le cas des félins, le tigre, bien qu'introduit plus tardivement que le lion dans les sources (il apparaît seulement à partir du YV et de l'AV), domine numériquement si l'on cumule les termes *vyāghra-* et *śārdūla-*, soit 82 réf. (217 avec les doubles) au total, contre 54 occ. (103 avec les doubles) pour le lion.

La répartition animale pour la totalité des textes védiques est sensiblement identique à celle qu'on peut observer dans les seules *Samhitā*. De fait, l'essentiel des données apparaît dans ces textes. Précisons d'ailleurs que le RV donne déjà le ton, avec une tendance numérique proche de celle de l'ensemble du corpus. On remarquera d'autre part que, hormis l'AV, les autres recueils ne rivalisent guère en nombre d'occurrences. Constatons enfin, que les termes masculins l'emportent sur ceux au féminin, un fait qui perdure dans la littérature ultérieure.

B. Les épopées

Dans le cadre des épopées, la nature et la longueur des textes offrent un nombre nettement plus important d'occurrences pour les termes étudiés. On remarquera tout de suite que certains mots apparaissent le plus souvent dans des expressions composées qui peuvent se répéter de deux à plus de deux cent fois dans le même texte²⁸.

La bête sauvage

Animal important, le *mṛga-* désigne tout autant la bête sauvage féroce que la frêle antilope. Pour le dénombrement donné ici, nous n'avons pas cherché à établir une distinction de sens qui est parfois difficile à définir. L'animal sauvage est ainsi signalé 441

²⁸ Le chiffrage se limite ici aux données des E.C., et ne prend pas en compte les incises que nous avons pu relever ponctuellement et qui sont notifiées dans le tableau de l'annexe III.

fois, composés compris, dans le MBh. Ces derniers sont nombreux, tout autant que les syntagmes formulaires. Nous ne citerons ici que quelques termes (pour des données précises voir annexes I. B et C) : *mṛga-pakṣin-* « bêtes et oiseaux » (42 occ.), *mṛga-dvija-* « bêtes et oiseaux » (21 occ.), *mṛga-gaṇa-* « troupeau d'antilopes / d'animaux » (21 occ.), *mahā-mṛga-* « grande antilope » (8 occ.), etc. Les composés avec *indra-* ou *rāja-* renvoient généralement au lion et au tigre, nous les citerons donc à ce moment. Le terme *mṛgī-*, « antilope femelle », est employé 17 fois, et deux fois comme nom propre.

Dans le Rām. la bête sauvage est présente à 231 reprises. On y trouve également plusieurs composés dont *mṛga-pakṣin-* (30 occ.), *mṛga-dvija-* (16 occ.), *mṛga-yūtha-* (11 occ.) et *mṛga-gaṇa-* (10 réf.), etc. On relève également deux occurrences d'un dérivé *mārga-*, au sens de « de l'antilope ». Le féminin *mṛgī-* est employé 11 fois.

La bête de proie

Animal plus féroce, le *śvāpada-* ou « bête de proie » est peu présent dans le Rām., seulement 7 occurrences. Dans le MBh. on comptabilise 33 références. La bête est souvent en compagnie d'autres animaux charognards. Un autre nom de la bête de proie est *vyāla-*. Le terme a également le sens de serpent, et la distinction entre les deux significations est, dans certains contextes, mal assurée. Néanmoins, on peut établir au moins une trentaine d'occurrences avec le sens de « bête sauvage » dans le MBh., et une douzaine dans le Rām. Le composé régulier *vyāla-mṛga-* demeure lui-même incertain dans sa traduction à plusieurs reprises.

Le loup

Très présent dans les sources védiques, le loup est en voie de disparition dans les textes épiques. Ainsi le terme de *vṛka-* n'apparaît-il que trois fois dans le Rām., mais encore 31 fois dans le MBh. Dans ce même texte, il est également utilisé comme nom propre (8 fois), ainsi que dans un composé, nom d'un village, *vṛkasthala* « le lieu du loup » (7 références). Il faut également signaler la présence unique de la louve, *vṛkī-*, en MBh. XII.169.13 et 309.19.

Si l'animal se fait rare, il n'en apparaît pas moins sous des noms plus divers. Ainsi le Rām. emploie l'étrange nom de *koka-* (V.23.5), déjà attesté dans quelques textes védiques. Le terme *īhāmṛga-* (« animal avide » ²⁹) est également utilisé à trois reprises dans le Rām.

²⁹ Cf. KEWA I, p.268.

Le chacal et la hyène

À l'opposé du loup, le chacal connaît une expansion certaine. Ses différents noms permettent à l'animal de conquérir de nombreux territoires. Dans le Rām. le terme *gomāyu-* possède 11 attestations, *jambuka-* une seule, *śivā-* neuf références, *śṛgāla-* une seule et *sṛgāla-* deux occurrences, soit un total de 24 occurrences pour le chacal dans le Rām. Quant à la hyène, *tarakṣu-*, elle n'apparaît que deux fois.

Dans le MBh. les chiffres s'étoffent naturellement. Mentionnons en premier lieu la présence du *kroṣṭṛ-*, absent du Rām., et dont l'identification avec le chacal peut prêter à discussion comme nous le verrons plus loin. L'animal est cité 8 fois, plus deux autres occurrences sous la forme *kroṣṭuka-*. Le *gomāyu-* est nommé à 56 reprises, *jambuka-* 20 fois (incluant deux variations sur le mot, *jambūka-* en IX.44.71 et *jāmbuka-* en XII.149.97), *śivā-* 23 fois, *śṛgāla-* à six reprises et *sṛgāla-* 25 fois, plus une occurrence comme nom propre, et deux occurrences du dérivé *sārgālī-*. À ces termes courants, il faut ajouter celui de *śālāvṛka-* qui, s'il désigne la hyène dans les textes védiques, peut également être considéré comme un des noms du chacal dans les épopées. Absent du Rām. on relève six occurrences dans le MBh. sous cette forme, une fois sous celle de *sālāvṛka-*, et deux fois sous celle de *śālāvṛka-*, soit un total de 9 occurrences. Signalons également une référence (XII.34.17) où le terme est employé comme un nom propre. Si l'on considère seulement les noms communs aux deux épopées, le chacal est cité 132 fois dans le MBh., et 149 fois en y ajoutant *kroṣṭṛ-* et *śālāvṛka-*. La grande variation numérique avec le Rām. ne tient pas seulement à une différence de longueur de textes. Le chacal a, dans le MBh., l'atout supplémentaire d'être l'un des personnages principaux de deux ou trois récits ou contes, ce qui augmente sensiblement le nombre d'occurrences dans le texte.

La hyène proprement dite, *tarakṣu-*, est citée également neuf fois, toujours dans des énumérations animales. Pour finir, mentionnons que le nom du renard, sous le terme *lopāśa-*, est complètement absent de ces textes.

L'ours

Peu présent dans les sources védiques, l'ursidé prend de l'ampleur dans les épopées, principalement dans le Rām. Dans ce récit, les ours viennent en aide à Rāma, au même titre que les singes, et forment une véritable armée. Fort de ce contexte, l'animal est donc cité 68 fois, souvent en composition avec *hari-* ou *vānara-*, deux noms du singe. À ce titre, on trouve même la formule *ṛkṣa-vānara-śārdūla-* des « tigres d'ours et de singes » (VI.4.51). D'autres composés sont lisibles autour du « roi des ours » : *ṛkṣa-adhipati-* (1 occ.), °-*pāti-*

(4 occ. ou *hary-ṛkṣa-pati-* 1 occ.) ; °-*pārthiva-* (1 occ.) ; °-*yūthapa-* (1 occ.) ; °-*rāja-* (12 occ.). Mentionnons également le composé *ṛkṣa-puṃgava-* « le meilleur des ours » (2 références), ainsi qu'une mention unique de l'ourse (*ṛkṣī-* I.161.2). Le terme *ṛkṣa-* est également employé comme nom propre (I.3.18 ; V.3.16), ainsi que les termes de *ṛkṣarajas-* (7 occ.) et *ṛkṣavant-*, qui désigne une montagne (2 réf.). Au total l'animal, sans ses valeurs de nom propre, est cité 91 fois (plus un emploi au féminin).

Dans le MBh. l'ours demeure animal, et sa présence est donc proportionnellement moins importante. On relève ainsi seulement 32 occurrences (plus une leçon incertaine au livre XIV), auxquelles il faut ajouter quelques composés comme *ṛkṣa-rāja-* (III.264.23), *ṛkṣa-adhipati-* (III.268.24) et *ṛkṣa-carman-* (VII.131.26 ; 142.35 ; 150.11 ; 151.14). Comme dans le Rām., le terme est également employé comme nom propre (six fois), ainsi que sous la forme *ṛkṣā-*. Le nom de la montagne, *ṛkṣavant-*, est également cité à quatre reprises. Ici, l'ours est donc attesté en 38 occasions. L'animal n'occupe pas une place des plus importantes. Le MBh. offre néanmoins une originalité, en citant une fois un autre nom de l'ours, *bhallūka-* (XII.117.6), qui a visiblement perduré dans les langues modernes (e.g. hindi *bhalu*).

Le lion

Avec les félins, le décompte prend une tournure particulière car on se trouve confronté à un type particulier de composé que nous appelons « formulaire » (à distinguer de composés plus courants et plus animaliers) et qui, bien que forgé sur un nom du lion ou du tigre, possède une valeur analogique forte et ne renvoie à l'animal que de façon secondaire. Il en est ainsi d'expressions qualifiant des guerriers, comme « lion des rois » ou « tigre d'homme ». Le fait est d'autant plus à souligner que ces composés sont extrêmement présents et courants dans les deux épopées.

Dans le Rām., on observe ainsi 124 occurrences du terme *siṃha-* pour l'animal en tant que tel. Parmi les termes composés les plus fréquents, on retiendra les expressions de *siṃha-nāda-* « cri de lion » qui apparaît quinze fois (plus six occurrences vocaliques hors composition), et de *siṃha-skandha-* « épaules de lion » (sept références). À ces premiers éléments il faut ajouter la liste des composés formulaires, tel que *nara-siṃha-* « lion d'homme », *nr̥-s°*, *puruṣa-s°*, *rāja-s°* « lion de roi », *rāghava-s°*, *rākṣasa-s°*, *kapi-s°* « lion de singe », et *vānara-s°*, soit un total de 31 occurrences pour ces types de composés. Ajoutons également les trois références au « trône aux lions », *siṃhāsana-*.

Le terme *siṃhī-* n'apparaît qu'une seule fois, en III.45.32, dans un passage où Sītā se compare à « une lionne inaccessible » pour Rāvaṇa. Enfin, on relèvera la présence du nom propre *siṃhikā*, terme formé sur *siṃha-* (sept occurrences).

Dans le MBh. on relève 683 occurrences du lion *siṃha-*, toutes formes confondues (composées ou non), et 20 noms propres où le mot est employé. Le terme apparaît très souvent en composition. Comme pour le Rām., on peut distinguer les composés qui se rapportent directement à l'animal, 73 références (*siṃha-uraska-* « à la poitrine de lion », *siṃha-kesarin-*, *siṃha-skandha-* « aux épaules de lion », etc.), de ceux à valeur plus imagière comme *rāja-siṃha-* (26 occ.), *nara-siṃha-* (25 occ.) ou *nṛ-siṃha-* (16 occ.), *puruṣa-siṃha-* « lion d'homme » (15 occ.), ou *ratha-siṃha-* « lion de guerrier » (9 occ.), soit un total de 99 occurrences pour ce type de substantifs, et 17 avec des noms propres (*kuru-siṃha-*, *bharata-siṃha-*, etc.). Il faut également signaler la place particulière d'un composé *siṃha-nāda-* « cri de lion » qui, avec 174 occurrences, représente à lui seul un peu plus de 25% du fond ! Si on y ajoute les expressions construites avec des synonymes de *nāda-* comme *vindanta-*, *vinada-*, ou *nardata-*, en composition ou non, on comptabilise 220 occurrences pour le thème du rugissement, expression qui désigne souvent le cri du guerrier.

Le terme au féminin est inexistant, si ce n'est au sein de noms propres. Ainsi a-t-on une *Siṃhī*, mère originelle de certains animaux en I.61.38. Signalons également les quatre occurrences de *nārasīṃha*, terme désignant ici l'incarnation du dieu Viṣṇu dans son avatar d'homme-lion. Rappelons aussi la présence du « trône aux lions » (*siṃhāsana-*, 9 occ.), ainsi que la forme grammaticale *siṃhī-kr-* (2 occ.) « rendre lion ».

Les épopées font également mention d'autres noms du fauve. L'un des plus « physiques » est *kesarin-* « qui est pourvu d'une crinière (*kesara-*) ». Le terme, adjectival, prend le sens de lion quand il est substantivé. Sous cette forme il est employé 17 fois dans le MBh. et cinq fois dans le Rām. Il est également utilisé comme nom propre. Dans son emploi d'adjectif, il qualifie souvent le lion *siṃha-*. Un passage du MBh. joue également sur la figure étymologique avec l'expression *kesarī kesarāruṇaḥ* « un lion à la crinière fauve » (XII.117.28).

Un autre nom du fauve se rapporte à la couleur, c'est *hari-*. Adjectif ancien, il désigne les chevaux « alezan » du dieu Indra dans le RV. La couleur est fauve, rouge, brun, jaune, ou vert, selon les normes indiennes. Substantivé dans le MBh. il désigne le lion (7 occ.) et le singe. Dans le Rām., on ne relève que deux occurrences (III.13.25 ; VI.59.42) au sens

léonin. Comme adjectif en composition avec les yeux (*locana-* et al.), ceux-ci deviennent des yeux jaunes/fauves ou des « yeux de lion » (?). Le composé *hary-akṣa-* « aux yeux jaunes/verts » peut également désigner le lion (selon le commentaire de Nīlakaṇṭha pour MBh. XIII.17.128). Mais cette valeur du terme semble relativement tardive.

Le lion possède également d'autres noms qu'il partage avec le tigre. Il en est ainsi de *mṛgendra-* (*mṛga-indra-*) « Indra ou roi des animaux » (cinq réf. dans le MBh. et une de la lionne *mṛga-indra-kanyā-* ; dans le Rām. le sens demeure incertain), de *mṛga-pati-* (MBh. XII.52.34, absent du Rām.), *mṛga-rāj-* (MBh. II.68.9 plus deux références incertaines, quant à la traduction possible ; Rām. VI.58.30), et *mṛga-rāja-* (six références dans le Rām. et une de la lionne, *mṛga-rāja-vadhū-*, dans le MBh. IV.16.7).

Le tigre

Le terme *vyāghra-* est comptabilisé 29 fois dans le Rām. en tant qu'animal. Les formes les plus courantes du mot sont les composés formulaires comme *puruṣa-vyāghra-* « tigre d'homme » (54 occ., environ 38% du fond) et *nara-vyāghra-* « tigre d'homme » (52 occ., environ 37% du fond), puis *rākṣasa-vyāghra-* « tigre des *rākṣasa* » (3 occ.) et *manuja-vyāghra-* « tigre d'homme » (2 occ.), soit un total de 111 occurrences pour ce genre de formulation, et de 140 références avec les mots « isolés ».

Le terme féminin *vyāghrī-* apparaît seulement trois fois dans le texte (II.10.30, III.54.31 et V.56.52), et le dérivé *vaiyāghra-* « [peau] de tigre », deux fois (III.2.6 ; IV.25.25).

Dans le MBh. le terme *vyāghra-* est attesté 139 fois avec quelques composés comme *vyāghra-gaṇa-* ou *vyāghra-carman-*. À ce chiffre, il faut ajouter celui de l'écrasante majorité de composés formulaires, c'est-à-dire pas moins de 534 références (soit un total de 673 occurrences). Celles-ci se réduisent principalement à *puruṣa-vyāghra-* (274 occ., soit environ 40% du fond global) et *nara-vyāghra-* (237 occ., environ 35% du fond). L'expression *manuja-vyāghra-* s'en sort péniblement avec seulement 18 occurrences et *ratha-vyāghra-*, avec une seule. On remarquera qu'il n'y a aucun composé royal avec *vyāghra-*. Signalons également les quatre composés formés sur des noms propres (*yadu-vyāghra-* et *vṛṣṇy-andhaka-vyāghra-*). On ne compte qu'une seule occurrence de *vyāghrī-* en XII.89.5, ainsi qu'un composé *vyāghra-vadhū-* (III.248.17) « femelle du tigre ». La tigresse a un peu plus de chance que la lionne. On notera également sept occurrences d'un nom propre « tigresque », *Vyāghradatta* et trois autres noms propres forgés sur la même

base *vyāghra-*. Enfin, on relève 19 attestations du dérivé *vaiyāghra-* et trois du nom *Vaiyāghrapadya*.

Le mot *śārdūla-* apparaît, quant à lui, 27 fois dans le Rām., toujours pour l'animal en lui-même. Comme pour *vyāghra-*, le terme est parallèlement et majoritairement présent en composition, de façon formulaire. Ainsi sont présents les « tigres d'homme » (*nara-śārdūla-* 29 occ., *puruṣa-śārdūla-* 10 occ., *manuja-śārdūla-* 1 occ.), les « tigres de roi » (*niṣpa-śārdūla-* 3 occ., et *rāja-śārdūla-* 10 occ.), les « tigres de sage » (*muni-śārdūla-* 11 occ.), les « tigres de singe » (*kapi-śārdūla-* 13 occ., *plavaga-śārdūla-* 4 occ., *vānara-śārdūla-* 7 occ., *hari-śārdūla-* 15 occ.), les « tigres des *rākṣasa* » (*rākṣasa-śārdūla-* 6 occ.), etc., ainsi qu'une série de composés avec des noms propres (*ikṣvāku-śārdūla-*, *nairṛta-śārdūla-*, et *raghu-śārdūla-*), soit un total de 116 références pour ce type de composés formulaires, et un total de 143 « tigres » avec les éléments « isolés ». Il faut également signaler la présence de quatre occurrences de *Śārdūla* comme nom propre, et de deux occurrences du terme *śārdūlī-*, également comme nom propre (III.13.22 et 25). C'est la « Tigresse » mère des tigres.

Dans le MBh., *śārdūla-* comptabilise 68 occurrences « animales ». Comme toujours, le terme apparaît majoritairement en composé formulaire (244 occ. soit un total de 312 références pour le tigre *śārdūla-*, toutes formes confondues). Sont toujours attestés les « tigres d'homme » (*nara-śārdūla-* 28 occ., *puruṣa-śārdūla-* 21 occ., *manuja-śārdūla-* 6 occ.), et les « tigres de roi » (*niṣpa(ti)-śārdūla-* 22 occ., *pārthiva-śārdūla-* 3 occ., *rāja-śārdūla-* 77 occ.). S'y ajoutent les « tigres de sage » (*ṛṣi-śārdūla-* 2 occ., *muni-śārdūla-* 6 occ.), ainsi qu'un « tigre des dieux » (*vibudha-śārdūla-* VIII.24.67). Le « tigre de singe » survit péniblement avec seulement deux occurrences. À ces composés communs s'en ajoutent un certain nombre d'autres, formés sur des noms propres comme *kuru-śārdūla-* « tigre des Kuru » (25 occ.), *bhṛgu-śārdūla-*, *bharata-śārdūla-*, *vṛṣṇi-śārdūla-* (11 occ. chacun), etc.

Pour le terme au féminin les occurrences sont rares comme d'habitude. On relève une *śārdūlī-* en III.262.28. Le contexte est semblable à l'emploi de *siṃhī-* dans le Rām., avec la comparaison de Sītā face à Rāvaṇa. On note également deux références de *śārdūlī-* comme nom propre (I.60.59, 63), et là aussi dans un contexte similaire à celui du Rām.

Comme pour le lion, il faut ajouter à ces deux dénominations communes du tigre, des composés-titres le désignant. Ainsi, dans le MBh., le fauve est-il *mṛga-indra* à neuf

reprises (huit sont dans un même récit), *mṛga-adhipa-* par deux fois, *mṛga-pati-* une fois, *mṛga-rāj-* une fois également, *mṛga-rāja-* trois fois. Le MBh. emploie également le terme de « roi de la forêt » (*araṇya-rāj-* et *araṇya-nṛpati-*) pour désigner l'animal (trois références dans le récit de Nala et Damayantī).

La panthère

Le terme félin le moins attesté demeure *dvīpin-*, qui n'apparaît que cinq fois dans le Rām. : deux fois en liste composée (II.88.7 et III.44.28), et trois fois en mot isolé (VI.26.27, VII.7.19 et 20). Il est toujours en relation avec d'autres animaux. Dans le MBh. il est cité 26 fois, dont quatre occurrences de *dvīpi-carman-* « peau de léopard ». Il est également toujours en compagnie d'autres animaux, de manière composée ou non. L'effectif demeure relativement aussi faible, en rapport avec la rareté de l'animal.

L'éléphant

Contrastant avec les données védiques, la place de l'éléphant dans les épopées est beaucoup plus imposante. La multiplicité de ses noms, énumérés ici dans l'ordre alphabétique sanskrit, est l'un des facteurs de cette mutation.

Dans le Rām., le terme *karin-* reçoit 5 occurrences dont 3 en composé *kari-kara-upama-* et une en *kari-kara-ākāra-* « semblable à une trompe d'éléphant ». La référence isolée est néanmoins le composé détaché (trompe d'éléphant), forme faisant figure étymologique puisque *karin-* est « celui qui possède une main/trompe (*kara-*) »³⁰. Dans le MBh., le terme n'est guère plus présent, avec seulement 4 occurrences, dont un composé *kari-kara-*.

kareṇu- comptabilise 17 occurrences dans le Rām., dont un composé *kareṇu-hasta-pratima-* « semblable à une trompe d'éléphante ». Le terme désigne majoritairement l'animal femelle. Une seule référence semble renvoyer au mâle, et encore est-ce dans sa jeunesse, car en II.14.19 des chevaux sont dits pareils à de « jeunes éléphants » (*kareṇu-śīśu-*). Le MBh. offre encore moins de références (12), et dont une seule désigne l'éléphant mâle (XIII.105.57). Le terme est également employé dans un nom propre (*kareṇuvatī-* I.90.86).

Nom important mais non explicite (à moins de le rapprocher de la racine *KUÑC-* « rendre courbe », cf. MW, p.287-288), *kuñjara-* est cité dans le Rām. à 55 reprises (dont

³⁰ Cf. KEWA I, p.166 ; EWA I, p.309-310 sous *kara-*.

deux fois en composition avec *yūtha-* et *yūthapa-*), plus deux références où le terme est un nom propre. Il est à noter également quelques composés particuliers, comme le nom du cornac *kuñjara-āroha-* (VI.34.8), *kuñjara-graha-* (II.85.53) et le composé *kuñjara-stha-* (V.4.4), ou la formule métaphorique *kapi-kuñjara-* « éléphant des singes » (25 occ.). Dans le MBh. le terme connaît une ampleur manifeste, avec pas moins de 185 références comptant quelques composés significatifs, comme *matta-kuñjara-* « éléphant en rut » (une occ. mais de nombreux référents hors composition lexicale), et « troupeaux d'éléphants » (*kuñjara-anīka-*, 5 occ.). On retrouve aussi le nom du cornac *kuñjara-āroha-* (IX.16.4), et le composé *kuñjara-stha-* (VII.25.33, 50), de même que celui, plus formulaire, de *kapi-kuñjara-* (III.271.7). Le modèle est également utilisé avec l'homme, *nara-kuñjara-* « éléphant des hommes », (deux occ.) et le roi, *rāja-kuñjara-* (deux occ.). Mentionnons également trois références comme nom propre.

gaja- est sans doute le nom le plus courant de l'éléphant dans le Rām. Avec 135 occurrences, il écrase littéralement, voire littérairement, ses autres « concurrents ». Parmi ces nombreuses références, il faut compter un certain nombre de composés réguliers comme *mahā-gaja-* « grand éléphant » (x19), *gaja-indra-* « Indra (ou roi) des éléphants » (x11 dont deux *gaja-indra-hasta-*), *gaja-yūtha-* (x4), *gaja-yūthapa-* (x2), *gaja-adhipa-* (x1), *gaja-kara-* (x1), *matta-gaja-* « éléphant en rut » (x1), ou encore *gaja-rāja-gati-* « à la démarche d'un éléphant royal » (x1).

À ces éléments de base, il faut ajouter des compositions particulières qui tournent autour de l'éléphant. Ainsi, comme pour d'autres dénominations, on retrouve le cornac *gaja-āroha-* (3 occ.), ainsi que les éléphants des orientes *disā-gaja-* (à 8 reprises, soit autant de fois qu'il y a d'éléphants gardiens des points cardinaux). Il est également fait mention de l'ivoire, avec la formule *gaja-danta-maya-* (V.25.10) litt. « fait en dent/défense d'éléphant ». L'éléphante est aussi attestée, non pas sous la forme **gajī-*, qui n'existe pas, mais au travers d'un certain nombre de composés (six occ. au total) comme *gaja-aṅganā-* « femelle de l'éléphant », *gaja-kanyā-* (id.), ou *gaja-rāja-kanyā-* « femelle ou fille d'un éléphant royal », *gaja-vadhū-* (« femelle ou épouse d'un éléphant ») et *gaja-rāja-vadhū-*. Pour finir, mentionnons la présence de 20 occurrences de *gaja-* comme nom propre, et son emploi dans le nom d'une fleur *gajapuspī* (trois références).

Dans le MBh., la démarcation de *gaja-* est encore plus importante avec 428 occurrences presque « isolées » (y participent deux *matta-gaja-*, quelques *gaja-gāmin-* et al.). À cela on peut ajouter 161 références de composés particuliers, soit un total de 589

attestations. Parmi ces composés, rappelons le *mahā-gaja-* (49 occ.), le *gaja-indra-* (28 occ.), le *gaja-anīka-* (33 occ.), le *gaja-pati-* (2 occ.), °-*yūtha-* (1), °-*yūthapa-* (1), °-*rāj-* (1), °-*rāja-* (3), puis les °-*kara-* (3) et °-*hasta-* (1), etc. (pour la liste complète voir annexe I. B). Au-delà de ces termes, le cornac est toujours présent sous différents noms : *gaja-āroha-* (17 occ.), *gaja-yodhin-* (12), et *gaja-sādin-* (2). Les éléphants des orient, dans une mesure moins canonique, sont également représentés par deux composés *dig-gaja-* (3) et *diśā-gaja-* (2). L'ivoire, *gaja-danta-*, est aussi référencé (II.47.28). L'éléphante est beaucoup plus rare que dans le Rām. puisqu'une seule occurrence, *gaja-vadhū-*, est attestée (IV.35.9). Signalons aussi un dérivé, *gajin-*, signifiant « monté sur un éléphant » (VIII.36.14), ainsi que les formes *pratigaja-* (7 occ.). Pour finir, relevons que le terme apparaît dans trois noms propres, et dans 26 occ. de composés renvoyant au nom de la ville Hāstinapura, « celle qui porte le nom de l'éléphant » *gaja-āhvaya-*, *gaja-sāhvaya-*.

dantin- fait une seule apparition (VII.32.65) dans le Rām. mais face au roi des lions. Le MBh. lui offre par contre 61 occurrences, dont un *danti-danta-* (VI.44.18).

dvipa-, le terme compte 39 occurrences dans le Rām., dont 5 composés *mahā-dvipa-*. Dans le MBh., le total est beaucoup plus important avec 235 références, composées de nombreuses formules (cf. annexe I. B), dont 32 occurrences de *mahā-dvipa-*, une de *dvipa-indra-* et deux de *dvipa-hasta-*. Le cornac est également cité sous deux noms, *dvipa-āroha-* et *dvipa-sādin-* (une référence chacun). Le composé *dvipastha-* est aussi employé (3 occ.). L'animal est souvent *matta-*, en rut, ou excité par l'aiguillon (*tottra-*). Le terme est généralement interprété comme « celui qui boit deux fois » *dvi-pa-*, c'est-à-dire par la trompe puis par la bouche.

dvirada- (« qui a deux défenses » *dvi-rada-*) est référencé seulement 7 fois dans le Rām. contre 79 occurrences dans le MBh. Parmi ces dernières, on relève deux *dviradastha-*, ainsi qu'un certain nombre de composés-formules comme *prati-dvirada-ghātin-* « qui tue un éléphant adverse », ou ceux adjoignant les termes de force et de démarche (*gāmin-*, *vikrama-*, *vikrānta-*).

nāga- est attesté à 59 reprises dans le Rām. (dont trois *nāga-indra-*, deux *nāga-rāja-* et deux formules *nāga-nāsa-ūru-* « des cuisses [pareilles] à des trompes d'éléphants »). Beaucoup plus important dans le MBh., il totalise 430 occurrences « simples », et 544 avec tous les composés. Les principaux demeurent *mahā-nāga-* (26 occ.), *nāga-indra-* (13 occ.), *nāga-rāja-* (et développement 20 occ.), puis des variations autour de la « force d'une myriade d'éléphants » *nāga-ayuta-*° (28 occ.) ou sur la notion de troupe(aux), *nāga-anīka-*,

°-kula- (11 occ.). On relève également une mention de l'ivoire (*nāga-danta-* XII.99.19) et une de l'épouse de l'éléphant (*nāga-vadhū-* I.185.4). Signalons également deux noms propres, Nāgadanta et Nāgasabha. Les composés relatifs au nom de la ville Hāstinapura sont assez fréquents (38 occ. de *nāga-āhvaya-*, °-*sāhvaya-*, °-*pura-*).

bhadra-, comme espèce particulière d'éléphant, est employé une fois (Rām. I.6.22), mais se retrouve dans le nom propre d'un éléphant, grand-père d'Airāvata, *bhadramāda* (quatre occ.). Le terme est absent du MBh.

27 occurrences de *mātaṅga-* sont relevées dans le Rām., dont deux en composé *mātaṅga-yūtha-* « troupeaux d'éléphants » et quatre avec *matta-mātaṅga-* « éléphant en rut ». Un féminin *mātaṅgī-* est également employé (deux occ.), comme nom de la mère mythique des éléphants selon une généalogie du Rām. C'est la même *mātaṅgī-* qui est présente au livre I (2 occ.) du MBh. Dans ce texte, *mātaṅga-* est cité 102 fois, comprenant un *mātaṅga-rāja-* (VI.17.20) et dix *matta-mātaṅga-* (complétés souvent par *vikrama-* ou *gāmin-*). On observe également la présence d'un nom propre, et de huit occurrences où le terme désigne une sorte de *caṇḍāla*. Selon Przulski, le mot est d'origine austro-asiatique, formé avec un préfixe *mā-* et un nom de la main (khmer *taṅg*, stieng *tōṅg*, batak *taṅ-an*)³¹.

L'ancien terme *vāraṇa-* n'apparaît que 29 fois dans le Rām. avec, entre autres, le composé *vāraṇa-indra-* à trois reprises, et avec *-yūthapa-* une fois. Dans le MBh. on comptabilise 168 occurrences, avec toujours un certain nombre de composés comme *vāraṇa-indra-* (6 occ.), *vāraṇa-yūthapa-* (5 occ.), *vāraṇa-rāja-* (2 occ.), *diś-vāraṇa-* (1 occ.) ou des séries de *dvandva* avec *nara-*, *ratha-* et *vājin-*. Le terme est employé une fois comme nom propre, et 19 occurrences renvoient à la ville d'Hāstinapura.

Mot également ancien, *hastin-* est attesté 36 fois dans le Rām. (dont trois occ. d'*hasti-hasta-*, une d'*hasti-yūthapa-*, et une d'*hasti-rāja-*). Le nom du cornac sous différentes formes est également cité (à 3 reprises, avec *hasty-adhyakṣa-*, *hasty-aśva-āroha-*, et *hastipa-*). Signalons aussi deux noms propres avec le terme *hastin-* : Hastiprṣṭhaka « dos d'éléphant » (II.65.11), nom d'un lieu, et Hastimukha « tête d'éléphant », patronyme d'un *rākṣasa* (V.5.23). Dans le MBh., le terme apparaît 184 fois. Comme toujours, un certain nombre de composés participe aux données. La trompe (*hasti-hasta-*) est présente à 16 reprises, le licol *hasti-kakṣyā-* six fois. Le cornac totalise 15 occurrences avec les termes

³¹ Cf. KEWA II, p.562-563.

d'*hasty-āroha-*, *hasti-yantr-* et *hasti-sādin-*. L'ivoire (*hasti-danta-*) est attesté avec quatre références, et les noms propres par 9 occurrences (*hastin-* et composés).

Outre *kareṇu-*, l'éléphante apparaît sous le nom de *vāsītā-*, terme qui désigne en principe la femelle de n'importe quel animal, et fréquemment la vache. Le mot est employé 15 fois dans le MBh. Enjeu d'un combat entre mâles, le terme est souvent mis en composition avec *artha-* ou *hetu-* (« dans le but de », « à cause de »). On trouve également le composé *vāsītā-gr̥ṣṭi-* « jeune éléphante » (XI.23.8). Le terme est absent du Rām. dans ce contexte.

Le MBh. apporte également quelques noms « rares » de l'éléphant. Ainsi, le terme *anekapa-* (« qui ne boit pas qu'une seule fois ») est employé une fois (III.174.4), et *karabha-* « jeune éléphant » deux ou trois fois (la référence XII.102.9 est incertaine pour la traduction, car le terme peut également désigner le chameau). Quatre références sont comptabilisées pour *ibha-*, dont l'emploi est peut-être secondaire par rapport à *ibha-* « serviteur, domestique », présent dès le RV³².

Le rhinocéros

Animal éternellement rare, l'unicorne *indicus*, n'est nommé qu'une fois dans le Rām. et seulement dans une variante de l'E.C. (II.22.7 [570*]). L'animal est tout aussi délicat à observer au sein du MBh. Ainsi, on relève seulement six traces de l'animal *khaḍga-*, auxquelles on peut ajouter deux incisives.

Le sanglier

Animal symboliquement important dans les textes védiques, le sanglier n'a pas une présence des plus marquées dans le Rām. 21 occurrences de *varāha-* sont relevées, principalement dans des séries animales. Le terme désigne également une montagne (IV.41.24). Sous son aspect nourricier, on retrouve le dérivé *vārāha-* « viande de sanglier » (II.85.62). La forme *vārāhī-* (IV.25.25) renvoie quant à elle aux sandales « en peau de sanglier ». Le terme *sūkara-* est encore moins présent, puisqu'on ne relève qu'une occurrence (VI.26.27). Sa forme féminine, *sūkarī-*, l'emporte de peu avec deux références (V.14.15 ; 20.33) en rapport avec les *rākṣasī*. Un autre terme, *damṣṭrin-* « pourvu de crocs, défenses », peut être compris comme une dénomination du sanglier, au moins en une occasion (II.22.7).

³² Cf. KEWA I, p.90 ; EWA III, p.28.

Dans le MBh. avec 43 références pour *varāha-*, le sanglier se fait plus présent, dans des contextes divers. Ainsi, dans 16 autres occurrences il est l'incarnation du dieu Viṣṇu. Par ailleurs, le terme sert à quatre reprises de nom propre. Un seul composé se dégage, *varāha-karṇa-* « oreilles de sanglier » (7 occ. dont une fois comme nom propre), terme qui désigne un type de pointe de flèches. Mentionnons également le nom propre d'un serpent, *varāhaka-* (I.52.17). Le dérivé *vārāha-* est également bien attesté avec 16 occurrences, mais dont 10 sont en rapport avec la forme (*rūpa-*) de Viṣṇu. Trois renvoient à la viande, peut-être ici de « porc ».

Le terme *sūkara-* demeure peu présent avec seulement sept attestations et aucun dérivé.

Le buffle

Régulièrement attesté dans les listes énumératives d'animaux, le buffle, *mahiṣa-* est cité 17 fois dans le Rām. Il s'y distingue également dans la peau d'un *asura*-buffle Dundubhi, ou réduit à l'état de consommable. Le terme au féminin désigne, comme dans les textes védiques, l'épouse principale du roi.

Dans le MBh., l'animal se fait plus complexe. On y relève 38 références, le plus souvent également dans des listes animales, auxquelles il faut ajouter un certain nombre de dérivés. Le premier d'entre eux est *māhiṣa-* (III.198.10 ; XIII.88.8) qui désigne la « viande de buffle ». Sur ce thème on a développé différents noms propres, désignant des lieux (*māhiṣakārṣika-*) ou des peuples (*māhiṣaka-*). Le mot même de *mahiṣa-* est employé comme nom propre à 14 reprises. Deux des Mères portent également un nom incluant celui du buffle, *Mahiṣānanā* et *Gomahiṣadā*. Le terme au féminin désigne, comme ailleurs, la reine. On relève une seule occurrence où *mahiṣī-* a le sens de « bufflonne » (XIV.87.7).

Dans les épopées, si les animaux les plus puissants dominent toujours le corpus, la répartition des effectifs connaît quelques variations par rapport aux textes védiques. Ainsi, l'éléphant, peu présent jusqu'ici, prend une ampleur phénoménale avec pas moins de 2540 références dans les deux épopées. Le fait tient naturellement à la multiplicité des noms de l'animal, ainsi qu'à sa double nature de sauvage et domestique. Nous le reverrons, mais l'éléphant court tout autant à travers les bois que sur les champs de bataille. Au sein de ses différentes dénominations, on remarquera que les plus anciennes (*dantin-*, *vāraṇa-*, *hastin-*) ne sont pas les plus fréquentes. Des termes plus brefs, comme *gaja-* (724 occ.) et *nāga-* (603 occ.), dominent bien plus ce champ lexical. Sorti de l'exception pachydermique, le

mṛga- maintient une présence certaine, de même que les deux grands félins. Selon les éléments retenus, l'un ou l'autre détient la première place. En comptant les composés formulaires, le tigre est le plus attesté (1278 réf., *vyāghra-* et *śārdūla-* cumulés contre 838 pour le lion) mais, ces données retirées et seul l'animal vrai conservé, le fauve rayé se fait bien rare (273 occ. *vyāghra-* et *śārdūla-* cumulés) au profit du lion (691 occ.). Si le tigre peut impressionner par son extraordinaire effectif formulaire et analogique, c'est bien le lion qui parcourt le plus les montagnes et les forêts.

Les autres animaux sauvages ne jouent pas sur le même terrain. Seul l'ours, profitant d'un caractère singulier dans le Rām., dépasse la centaine d'occurrences. Le sanglier connaît un certain succès (78 occ. *varāha-* et *sūkara-* mêlés), tandis que le buffle, bien présent dans le *Veda*, voit son effectif diminuer. Quant au loup, il disparaît des sentiers. Son cousin le chacal connaît, par contre, un bien meilleur sort dû, entre autres, à une multiplication de ses noms et des cadavres sur les champs de bataille.

Ces quelques variations générales ont naturellement des causes diverses qui tiennent, en premier lieu, aux différences des textes entre les *Veda* et les épopées : différence de nature, de forme, de longueur, de style, de vocabulaire, etc. Mais d'autres facteurs entrent naturellement en jeu, plus attachés à la vision et à la perception de tel ou tel animal qui peuvent être teintés d'éléments conceptuels ou symboliques. Ces raisons, multiples, ne sont néanmoins pas toutes lisibles.

Chapitre II. Il était une fois ... les origines mythiques

Dans l'approche de l'animal sauvage et à la suite de l'abstraction numérale, déjà révélatrice de sa diversité dans la forme comme dans le fond, nous nous proposons de poursuivre la réflexion sur l'origine de la bête, non plus cette fois de manière linguistique, mais au travers des nombreux récits, tant védiques qu'épiques, qui nous en font part. Proches ou différents, ils peuvent être révélateurs de traits particuliers qui nous permettront peut-être de cerner quelque peu ces animaux de la forêt.

A. Les temps védiques

À l'époque védique, les récits des origines de la faune sont exposés dans les *Brāhmaṇa* (ŚB et JB principalement), offrant une lecture particulière car intégrés dans des contextes rituels.

Ainsi, le JB II.267, dans un chapitre consacré à l'*aśvamedha* ou « sacrifice du cheval », fait naître certains animaux des différentes parties du corps du cheval :

« Du front de celui-ci ou celui-là un lion (*siṃha-*) est né (*ajāyata*), de la poitrine un tigre (*śārdūla-*), du ventre une panthère (*dvīpin-*), des yeux les deux “qui tuent avec leurs griffes” (*apāṣṭhihan-*), des oreilles deux (arbres ?) *aśvakarṇa*³³, des crinières/crins des ours (*ṛkṣa-*) et des ourses³⁴ (*ṛkṣikā-*), des poils l'herbe *dūrvā*, de la colonne vertébrale un dauphin (*śiṃsumāra-*)³⁵, des crins de la queue des serpents *aśvalālā*, de deux cuisses deux grues (*krauñca-*), des testicules deux sangliers (*varāha-*), des lèvres deux oiseaux *cakra*, des intestins une loutre (*udra-*)³⁶, des entrailles des serpents (*ahi-*) et des boas (*ajagara-*), des ergots des cailles (*vartaka-*), des sabots des porcs-épics (*śalyaka-*), des boules d'excréments des *kūṣma* (plante ? lutin ?), de l'herbe non digérée (naissent) un concombre *urvāru*, le *taṃtisantadūla* (?), du millet, du riz rouge (? *lohitaka-*), ainsi naquit la petite nourriture, etc. »

³³ Littéralement « oreille de cheval ». Le terme peut désigner un arbre (*Vatica Robusta*). Le texte jouant ici sur le nom de la plante, la fait émaner des oreilles du cheval. À moins que, dans le contexte animalier où il est inséré, le terme ne désigne un animal particulier, mais en ce cas lequel ?

³⁴ Ou des démons. Le terme *ṛkṣikā-* semble avoir ce sens dès l'AV. On peut cependant envisager le terme comme un dérivé du féminin *ṛkṣī-* ourse.

³⁵ Le *śiṃsumāra-* ou *śiśumāra-*, litt. « tueur d'enfant », est un animal aquatique généralement identifié comme une espèce de dauphin (*Delphinus Gangeticus*), mais qui est également interprété comme un crocodile par certains commentateurs.

³⁶ Le terme apparaît en premier lieu dans les listes des victimes sacrificielles de l'*aśvamedha*. Mahīdhara qui commente la VS (24.37) l'identifie à un crabe, alors que le commentaire de Sāyaṇa dans la TS (V.5.20.1) donne « loutre ».

L'énumération suit visiblement une description du cheval depuis son apparence extérieure jusqu'aux éléments internes. L'inventaire animal s'attache plus à cet ordre descriptif qu'à une série hiérarchisée. Les grands félins sont certes cités en premier, mais par la suite, animaux et végétaux sont mêlés, le « nouveau-né » partageant, plus ou moins, un trait commun, physique ou symbolique, avec l'organe corporel dont il émane. Le contexte du passage et de ces naissances ou émanations, demeure finalement assez obscur. Et le rapport animal – organe ne fait guère ressortir de caractéristique essentielle. Le lion, né du front, est visiblement à prendre comme le premier des animaux ; le tigre et la panthère nés respectivement de la poitrine et du ventre, à la suite du lion, évoquent peut-être des connotations de force et de voracité. De même, les sangliers nés des testicules pourraient être associés à la sexualité ou à la fécondité de l'animal (la truie et sa nombreuse portée par exemple). Néanmoins, aucune image de ce type ne sera développée dans les textes ultérieurs. Quant à l'ours, le rapport avec la crinière est visiblement lié à la pilosité de l'animal.

Comme dans d'autres textes, les concordances entre éléments (matrice – progéniture, ou divinité – victime sacrificielle³⁷), ne sont pas toujours d'une grande lisibilité. Le lien est parfois mince, et la donnée symbolique de faible importance. On retiendra essentiellement que les animaux sont émis d'un corps (ici d'un cheval), et n'ont donc pas une génération ni une généalogie des plus naturelles.

Toutefois, cette émission corporelle est visiblement significative puisqu'elle est déjà attestée au passage II.157 du même JB, où deux lionnes sortent des narines du dieu Indra, deux tigres des yeux, deux loups des oreilles, et deux « qui tuent avec leurs griffes » des aisselles.³⁸ Le contexte est ici un peu différent puisqu'il s'agit du mythe d'Indra « bon protecteur » lié au rite de la *sautrāmaṇī*³⁹. Le dieu Indra, après avoir tué l'être tricéphale Viśvarūpa, fils de Tvaṣṭṛ, se voit exclu du sacrifice et de la consommation de *soma*⁴⁰ par ce dernier. Bravant l'interdit, Indra boit abusivement la liqueur divine, ce qui a pour effet de le rendre malade. Jaillissent alors des différents orifices de son corps (sauf de la bouche) lions, tigres et loups. Le ŚBM (V.5.4.10) donne une version à peu près semblable du récit :

³⁷ Voir les listes des victimes sacrificielles de l'*aśvamedha* (cf. VS 24. 1 *sq.*, Dumont, 1927 entre autres)

³⁸ Des passages similaires avec quelques variations se trouvent en MS II.4.1 ; KS 12.10 et TB I.8.5.1-2.

³⁹ Cf. 3^e partie, chap. IV.B

⁴⁰ À la fois plante, liqueur rituelle et divine, et divinité, le *soma* est l'objet et l'instrument de grands sacrifices védiques.

« De ce qui coule du nez un lion naît ; de ce qui coule des oreilles un loup naît ; de ce qui coule de l'orifice inférieur des bêtes sauvages naissent, le tigre en premier ; et ce qui coule de l'orifice supérieur, c'est la liqueur *parisrut* (= la *surā*) [...] »⁴¹

L'ordre est un peu différent, le loup et le tigre ont échangé leur place et ce dernier ne sort plus des yeux d'Indra mais de l'orifice inférieur. De plus, il est visiblement accompagné d'une bande de bêtes sauvages, mais c'est néanmoins lui qu'on distingue. Quant au « tueur pourvu de griffes » du JB il a disparu. La liste des émanations est réduite à trois fauves, mais non des moindres. Notons-le, ce trio (infernale) - lion, loup et tigre - pour ne pas dire cette *trimūrtī*, est caractéristique des textes védiques. Nous le verrons un peu plus loin, les épopées privilégient une autre alliance animale pour signifier la force et la fureur. Car c'est bien de cela qu'il s'agit en partie, comme le laisse déjà entendre le JB II.157, qui achève « l'accouchement » ainsi :

« Car ce sont les plus héroïques parmi les vigueurs. En vérité, ô Indra, c'est la naissance de ceux-ci. »⁴²

Le sens est ici on ne peut plus clair. C'est la puissance, la vigueur d'Indra qui s'échappe de lui sous la forme de grands fauves, images de la force sauvage. Un autre passage du ŚBM, se référant toujours au même rituel développe cette idée :

« De son urine, sa force physique (*ojas-*) coula et devint un loup, l'impétueux assaut des bêtes sauvages ; du contenu de ses intestins sa fureur (*manyu-*) coula, et devint un tigre, le roi des bêtes sauvages ; de son sang sa puissance (*sahas-*) coula, et devint un lion, le souverain des bêtes sauvages. »⁴³ (XII.7.1.8)

L'émanation, ou la naissance, de ces fauves est de plus en plus affinée. D'une concordance avec un membre ou un organe externe du corps, dans le JB, le ŚB aboutit à une origine interne en relation avec les liquides corporels (sang et urine). Dans le même temps, le rapport entre l'animal et le corps se précise, le fauve incarne la vigueur ou la puissance du dieu Indra sous ses différentes formes. Celui-ci n'étant plus maître de lui-même, ses forces indomptées ressurgissent librement et s'échappent.

Parmi les incarnations animalières, on retiendra que le loup et la panthère semblent avoir joué aux chaises musicales. Si dans le premier passage cité, la panthère est présente à la suite du lion et du tigre, « pendant que le loup n'y est pas », les autres textes voient la

⁴¹ *sá yán nastó 'dravat / tátaḥ siṃháh sámabhavad átha yát kárṇābhyām ádravat táto vṛkaḥ samabhavad átha yád ávácaḥ prāṇād ádravat tátaḥ śārdūlájyeṣṭhāḥ śvāpadāḥ sámabhavann átha yád úttarāt prāṇād ádravat sá parisrut /* (ŚBM V.5.4.10 ~ ŚBK VII.5.1.4)

⁴² *tasmād ete vayasāṃ vīryavattarāḥ / indro hy eteṣāṃ ājānam /* (JB II.157)

⁴³ *mūtrād éva asyatjo 'sravat / sá vṛko 'bhavad āraṇyānām paśūnām jūtir ūvadhyaḍ evá asyá manyúr asravat sá vyāghro 'bhavad āraṇyānām paśūnām rājā lóhitād éva asyá sáho 'sravat sá siṃho 'bhavad āraṇyānām paśūnām īśáh //* (ŚBM XII.7.1.8)

donne renversée. La panthère, aussi discrète soit-elle, est complètement évincée au profit du loup aux grandes oreilles.

Cette étrange naissance corporelle des fauves n'est pas sans rappeler le sacrifice primordial du Puruṣa (RV X.90 cf. ci-dessous). Cet être premier se démembré pour permettre la création des êtres vivants. Ici c'est Indra, le roi des dieux, donc le premier, qui prend la place du Puruṣa. Cependant les animaux ne naissent pas directement de ses membres mais de liquides que recrache son corps. Cette création apparaît donc comme secondaire et, au premier abord, peu glorieuse pour les fauves : leur naissance est due à une indigestion de *soma*, liqueur divine mais enivrante. Cependant, c'est bien leur force qui est mise en exergue, puisqu'ils apparaissent comme les symboles de la puissance du dieu, ainsi que sans doute du mal qui le trouble. Ces animaux renvoient vraisemblablement aussi au problème de l'interdit transgressé et à une manifestation (symbolique) d'une erreur, d'une faute. Lion, tigre et loup sont dès le début définis comme des animaux puissants mais dangereux. Parallèlement, le texte du JB (II.267) est plus proche de celui du RV, puisque l'émanation corporelle y est directe et plus dense.

D'autres animaux voient leur origine expliquée dans les textes védiques de manière moins collective. Il en est ainsi du chacal (*śṛgāla-*). Un passage du ŚBM (XII.5.2.5), à propos de rites expiatoires dans l'*agnihotra*, fait surgir l'animal des intestins (*vṛkalā-*). Il semble que lors de l'inhumation d'un mort, quand l'intestin vidé de ses excréments brûle, un chacal naît⁴⁴. Néanmoins, le texte recommande de ne pas laisser faire ainsi, sinon la descendance du mort sera tourmentée par la faim. Il convient donc de nettoyer l'intérieur du corps et le purifier.⁴⁵ Cette émanation, qui n'est pas forcément des plus alléchantes, fixe déjà l'image du chacal telle qu'elle va perdurer : animal impur, fidèle des champs de crémation (et de bataille), charognard par excellence, et affamé continuellement. Au contraire des grands félins, l'animal incarne ici une souillure, un danger, dont il faut se protéger.

L'image est toute autre pour le sanglier qui, outre la version donnée par le JB ci-dessus, connaît une naissance en ŚBM V.4.3.19 (= ŚBK VII.3.3.16). Le rituel est ici celui

⁴⁴ Selon Caland (1967b, p.166) allusion à un rite d'inhumation, au cours duquel « on vidait les entrailles du mort pour retarder la corruption » (Minard, 1949, vol 1 § 342).

⁴⁵ *átha enaṃ vipurīṣaṃ kṛtvā / asyāṃ purīṣaṃ prātiṣṭhāpayati purīṣaṃ vā iyāṃ tāt purīṣa éva etāt purīṣaṃ dadhāti yā ha vā asyā eṣā vṛkalā śapurīṣā tāsyai ha vidagdhāyai śṛgālāḥ sambhavati nēt śṛgālāḥ sambhavad iti tād u tātā nā kuryāt kṣódhukā hāsyā prajā bhavati tām antaratāḥ prakṣālayājjenānvanakti médhyam éva enat tāt karoti // (ŚBM XII.5.2.5)*

du *rājasūya* ou « consécration royale » ou plus littéralement « accouchement du roi » (*sūya-* de la racine *SŪ-* « procréer, produire, accoucher »). Rite complexe dont nous retenons seulement ici pour l’heure, qu’à un moment donné le roi chausse des sandales en peau de sanglier et « maintenant les dieux posèrent un pot de beurre fondu dans le feu. De là un sanglier naquit ; c’est pourquoi le sanglier est gras, car il fut produit du beurre fondu. [...] »⁴⁶ La procréation semble ici ne plus rien avoir de corporel. Le sanglier est lié à la graisse. L’association renvoie peut-être à la consommation de l’animal. En effet, nous verrons ultérieurement que le sanglier (ou peut-être le porc d’élevage dans ce cas) est régulièrement cité au menu des banquets. Né d’une offrande, il s’agit de l’un des rares cas où l’animal est mis en relation avec le sacrifice. Fait étrange, il semble être même un fruit, un produit du sacrifice. Le rapport permet néanmoins de justifier, entre autres, l’emploi de sandales en peau de sanglier par le roi. Cet usage sacré s’oppose, par ailleurs, à d’autres occurrences où le porc sauvage est caractérisé par son impureté.

L’affinité du sanglier avec le beurre fondu lui procure aussi une parenté plus physique et animale. Le texte met en effet en relation le suidé avec les vaches, vaches dont est issu le beurre fondu, *via* le lait. D’un certain point de vue le sanglier apparaît donc issu de la vache. Mais, comme nous le verrons à propos des rites royaux, l’animal ne sert que de passeur, d’intermédiaire entre les vaches et le roi.

Comme pour le lion, le tigre, et le loup, l’émanation du sanglier est rattachée au contexte rituel et, peut-être encore plus que pour les précédents, ne cherche visiblement pas à déterminer une origine mythique de l’animal. Le texte justifie seulement le fait qu’il soit gras et sa nécessaire présence dans le rite.

Une autre bête de taille connaît une naissance particulière, car dès celle-ci son appartenance au monde sauvage est mise en cause, il s’agit de l’éléphant. La déesse Aditi, ayant consommé les restes d’une offrande aux anciens dieux, donne naissance aux dieux Āditya. Mais elle pense pouvoir obtenir des fils plus puissants en absorbant l’offrande principale, et non les restes. Elle accouche alors d’un « œuf mort » (*mārtāṇḍa-*), masse informe que les Āditya façonnent comme un homme (*puruṣa-*). Les morceaux de chairs découpés et restants, sont ensuite assemblés. De là naît (*samabhavat*) l’éléphant (*hastin-*). « C’est pourquoi on dit qu’on ne doit pas accepter un éléphant (comme don) car l’éléphant

⁴⁶ *agnāu ha vai devā gṛtakumbhām praveśayāñ cakrus tāto varāhāḥ sāmabhava tasmād varāhō medurō gṛthāddhī sāmabhṛtas [...]* (ŚBM V.4.3.19)

est issu de l'homme (*pūruṣājāna-*). »⁴⁷ (ŚBM III.1.3.4 ; ŚBK IV.1.3.3) De fait, l'éléphant partage la nature de l'homme. Animal ambigu, appartenant au village et à la forêt, l'éléphant apparaît déjà avec son double visage.

Contrairement au chacal et au sanglier, l'origine de l'éléphant est ici clairement expliquée, qui plus est, par un mythe. Le récit est important car il définit la nature même de l'animal. Cette question semble avoir préoccupé les Indiens eux-mêmes, rangeant l'éléphant tantôt du côté du monde sauvage, tantôt du côté du monde des communautés humaines. Dans le texte qui nous occupe, l'éléphant est ici au plus près de l'homme, non seulement par son origine, mais également par son nom. Le terme employé ici, un des premiers noms de l'éléphant avec *vāraṇa-*, est *hastin-* qui signifie littéralement « pourvu d'un *hasta-* », c'est-à-dire d'une « main ». L'éléphant est celui qui possède une main, comme l'homme. L'image renvoie ici à la trompe de l'animal, trompe que le terme *hasta-* lui-même désignera également dans les textes ultérieurs.

Parallèlement à ces naissances particulières, les textes védiques évoquent aussi des créations des animaux sauvages dans leur ensemble, dans un cadre plus général. Ainsi, le RV X.90.8, fait-il naître les animaux (*paśu-*) de la forêt (*āraṇya-*), du village (*grāmya-*) et des airs (*vāyavya-*) de la graisse du sacrifice primordial. Dans la TS (IV.3.10.2), lors de la construction de l'autel du feu et de l'empilement de la quatrième couche de briques, des prières permettent l'émission (racine *SR̥J-*) successive des animaux du village (*grāmyāḥ paśavaḥ*), des Śudra et des Ārya, des animaux solipèdes (*ekaśaphāḥ paśavaḥ*), du petit bétail (*kṣudrāḥ paśavaḥ*) et enfin des animaux de la forêt (*āraṇyāḥ paśavaḥ*).⁴⁸

Selon l'AB (3.34) certains êtres et animaux sont nés de la semence de Prajāpati le Créateur, échauffée, fécondée par Agni, le Feu. Des cendres qui restent naissent les animaux noirs, de la terre rougie par le feu naissent les animaux rouges. Le *Tāṇḍyamahābrāhmaṇa* ou PB (24.11.2), expose un récit d'origine dans lequel Prajāpati ayant émis les créatures, non séparées, non procréatrices, mortelles, et s'entredévorent, les sépare. « Ainsi le bétail devint bétail, les chevaux chevaux, les hommes hommes, et les bêtes sauvages (*mṛga-*) bêtes sauvages. » Dans le ŚBM (IV.2.4.16 ; ŚBK V.2.4.9-10), les êtres nés après un sacrifice et demeurant sur la terre sont les hommes et les bêtes sauvages (*śvāpada-*).

⁴⁷ *tásmād ahur ná hastīnaṃ pratigṛhṇīyāt pūruṣājāno hí hastī íti* (ŚBM III.1.3.4)

⁴⁸ Passages similaires en VS 14.29-30 ; KāṇvaS 15.9.4 ; MS II.8.6 ; KS 17.5 ; KapS 26.4 ; et ŚBM VIII.4.3.11-15.

Les sources védiques positionnent donc l'origine des animaux, qu'ils soient sauvages ou domestiques, dans un cadre rituel, sacrificiel. Rattaché ou non à une divinité, un trait particulier, un caractère essentiel de l'animal (force, comportement, élément anatomique, couleur, etc.) semble avoir été retenu pour l'intégrer dans tel ou tel contexte et mis en avant au travers d'une « naissance » singulière, qui dresse déjà un portrait symbolique de la bête. Cette dernière ne relève par ailleurs aucun caractère mythologique ou fantastique. Ces quelques passages transcrivent également la vision de l'ensemble des êtres vivants telle qu'elle nous apparaît dans les textes les plus anciens de l'Inde. Une distinction est ainsi clairement établie entre les animaux de la forêt et ceux du village (eux-mêmes sous-catégorisés), et entre les animaux et les hommes. L'ensemble recouvre le monde des vivants ou des « mobiles ». Ce type de « récit » d'origine sera encore développé dans les textes épiques, mais avec une énumération plus importante de protagonistes.

B. Les temps épiques

Le Rām. et le MBh. présentent tous les deux des récits très différents sur l'origine des animaux sauvages. Entre la période védique et celle des épopées, une autre mythologie s'est mise en place, écartant toute donnée rituelle. Dans des parties peut-être tardives, on trouve des références générales à la création de l'univers par le dieu Brahmā :

« Brahmā, le non-né, enfanta les mondes des dieux, des ṛṣi, des *pitṛ*, et des hommes, les rivières, les océans, les orient, les montagnes, les arbres, les hommes, les *kiṃnara*, les *rakṣas*, les oiseaux, les animaux domestiques et sauvages (*paśu-mṛga*-), les serpents. » (MBh. XII.224.45-46)

Au-delà de ces énumérations classiques qui tendent souvent à englober l'univers de la création dans son ensemble, et n'offrent guère de détails sur l'origine des animaux, les textes contiennent également des données généalogiques beaucoup plus précises. Voici une partie de celles citées par le MBh. (I.60.58-66) :

« Krodhāvaśā⁴⁹ engendra neuf femmes, ses filles : Mṛgī, Mṛgamandā, Harī, Bhadrāmanā, Mātāṅgī, Śārdūlī, Śvetā, Surabhi et emplit de toutes les marques favorables Surasā la glorieuse. Toutes les antilopes (*mṛga*-) sont la descendance de Mṛgī, ô fils du meilleur des

⁴⁹ Elle est l'une des 50 filles (des 60 selon le Rām.) du ṛṣi Dakṣa, issu (du pouce droit) de Brahmā, et l'une des 13 (ou 8 selon le Rām.) du sage Kaśyapa. Son nom signifie « soumise à la colère ».

hommes. Les ours (*r̥kṣa-*), les *śṃmara*⁵⁰, les yaks (*camara-*) [descendent] de Mṛgamandā, et Bhadramanā accoucha d'un fils, l'éléphant (*nāga-*) Airāvata. Airāvata est son fils, l'éléphant des dieux (*deva-nāga-*), le grand éléphant (*mahā-gaja-*). La descendance de Harī sont les singes fauves (*hari-*), les singes rapides (*vānara-*), et on considère les langurs (*golāngūla-*), fils de Harī. Bonheur sur toi ! Śārdūlī donna naissance aux lions (*śiṃha-*) et aux tigres (*vyāghra-*), ô Bhārata, ainsi qu'à toutes les panthères (*dvīpin-*), assurément, ô illustre. De Mātāṅgī les éléphants (*mātāṅga-*) sont la descendance, ô roi des hommes. Śvetā donna naissance à un éléphant des orientes (*diśā-gaja-*), rapide, nommé Śveta, ensuite ô roi, Surabhi enfanta deux filles, Rohiṇī, et la glorieuse Gandharvī. Bonheur sur toi ! De Rohiṇī naquirent les vaches, les chevaux sont fils de Gandharvī. Surasā enfanta les *nāga*⁵¹, ô roi, et Kadrū les serpents (*pannaga-*). »

Le texte du Rām. (III.13.21-28) est à peu près semblable à celui-ci. Il annonce cependant dès le début dix filles engendrées par Krodhāvaśā, et non neuf comme dans le MBh. Mais en réalité ce dernier cite effectivement dix filles, en nommant Kadrū à la fin du passage. Le MBh. en fait une fille de Dakṣa, alors que le Rām. la présente bien, sous le nom de Kadrukā, comme fille de Krodhāvaśā. Nous mentionnerons les autres variations au cours du texte.

Treize espèces animales sont ainsi amenées à la vie, émanant de Brahmā, dieu créateur de l'univers, par différents intermédiaires. C'est toute une création que tente généralement de développer ce type de généalogie, couvrant les dieux, les *ṛṣi*, les démons, les humains, les animaux, séparés comme toujours entre oiseaux et animaux terrestres, les végétaux, etc. Parallèlement, tout un jeu linguistique, lexical et étymo-généalogique est mis en place. Les termes, plus ou moins communs, désignant tel ou tel animal sont employés au féminin, transformés en nom propre et investis de la fonction de mère divine. Ainsi l'antilope *mṛga-* ne peut être que l'enfant de Mṛgī. Mṛgamandā (« l'animal indolent » ?) donne naissance à une série, par contre, peu évidente. Si le yak et le buffle *śṃmara* peuvent s'inscrire dans cette interprétation lexicale, l'ours pourrait surprendre. Il

⁵⁰ *śṃmara-* est l'un de ces noms d'animaux bien difficile à interpréter. Le terme apparaît anciennement dans les listes des victimes sacrificielles de l'*aśvamedha*. Sāyaṇa qui commente la TS (V.5.16.1) donne *camara-* « yak » comme synonyme, Mahīdhara qui commente la VS (24.39) l'identifie avec le *gavaya-* ou gaur. Böhtlingk et Roth (PW, vol. 7, p.1182) précisent en plus que l'animal, difficilement identifiable, vit dans des milieux humides. MW (p.1245, col.1) donne la même définition ajoutant « accord. to some the 'Bos grunniens', or 'a young deer'. ». Le dictionnaire Stchoupak-Nitti-Renou varie l'interprétation par « animal à fourrure qui vit en terre humide » (p. 859). Enfin, M. Biardeau dans ses notes du Rām. donne « variété de buffle : le gaur » (p. 1534). Le terme est rapproché de la racine *SR-* « courir, aller vite ».

⁵¹ Créatures mythiques, représentées comme des cobras, ou des êtres serpentiformes, au buste et à la tête humains. Ils habitent le monde aquatique souterrain.

faut sans doute s'arrêter sur sa démarche « balourde », et non sur sa dangerosité potentielle, qui est, de fait, peu mise en avant dans les textes. On relèvera également que le terme *mṛgamanda-* au masculin désigne un type d'éléphant.

Le pachyderme est d'ailleurs ici démultiplié. Si l'espèce générale, désignée non par un de ses noms les plus courants (*mātaṅga-*), descend fort logiquement et lexicalement de *Mātaṅgī*, le texte s'étend également sur quelques exceptions de l'espèce. Ainsi *Airāvata*, la monture d'Indra le roi des dieux, dépend-il d'une lignée particulière. Le *Rām.* (III.13.24) la précise d'ailleurs en citant le nom de la mère d'*Airāvata*, *Irāvati*. Les éléphants situés aux points cardinaux, gardiens de l'équilibre du monde, ont naturellement droit eux aussi à une place distincte, en fait surtout un, *Śveta* « le Blanc » (*Śvetākṣa* en *Rām.* III.13.26 – « au regard blanc »), fils de *Śvetā* « la Blanche ». L'éléphant est le seul animal à recevoir un tel traitement dans l'énumération. Il est effectivement l'un des rares à connaître un développement mythologique suffisamment important pour avoir des personnifications généalogiques.

Les singes présentés ici sous trois sous-espèces, ont pour mère la « Fauve » *Harī*. Ce nom n'est pas le plus caractéristique pour désigner « l'antilope des branches ». Le terme comme mot commun, outre la couleur, ou plutôt à cause d'elle, désigne également un cheval (alezan) ou un lion. Le passage du *Rām.* parallèle à celui-ci (III.13.25) pose d'ailleurs un problème d'interprétation. Dans la traduction de l'ouvrage dirigée par M. Biardeau (1999, p.425), le terme *hari-* est interprété, selon les commentaires, comme un nom du lion. Ainsi *Harī* donne naissance « aux lions, singes agiles et langurs ». Cette traduction permet de pallier une « lacune » du texte. En effet, dans le *Rām.* les grands fauves sont réduits au seul tigre né de *Śārdūlī*. En traduisant *hari-* par lion, la traduction retrouve un semblant d'équilibre. Néanmoins, au risque de marquer un vide dans le texte, il ne nous semble pas que cette interprétation soit entièrement acceptable. Le *MBh.* et le *Rām.* ont exactement le même vers. Pourquoi faire varier la traduction ? De plus, si ce n'est le jeu lexical, le lion présenté comme frère des singes semble bien étrange. Une telle relation n'apparaît nullement ailleurs. Qui plus est, dans le *Rām.*, la parenté animale du singe est établie avec l'ours, tous deux compagnons de route et de bataille de *Rāma*. Pour pallier l'absence du lion, on peut avoir recours aux variantes des autres manuscrits. Ainsi celle numérotée 252* dans l'E.C. propose comme substitut au vers 25cd, « lions, tigres, chacals, panthères, mangoustes, serpents, souris, chats et grenouilles à la grande force »⁵²,

⁵² *siṃhā vyāghrā jambukās ca dvipino nakulās tathā / sarpā muṣaka-mārjārā dardurās ca mahābalāḥ* / (*MBh.* III.13.25 [252*])

sans que l'on sache vraiment à quelle ancêtre ils se rattachent. L'interprétation demeure donc incertaine.

Dans le MBh. la situation est plus limpide. Les grands fauves, lions, tigres et panthères sont engendrés par Śārdūlī, la tigresse. Que ce soit dans le MBh. ou dans le Rām., c'est le terme *vyāghra-*, et non *śārdūla-*, qui est utilisé pour nommer le tigre. Contrairement à l'antilope et à l'éléphant, cette variation lexicale évite le jeu de mots et la facilité de rapprochement Śārdūlī / *śārdūla-*. Cependant, elle peut confirmer le sens de « tigre » du mot *śārdūla-*, le terme *vyāghra-* (dont une étymologie est donnée par les Indiens) apparaissant alors comme une glose.

Quelques strophes plus haut (I.60.7), le MBh. attribue également une autre origine à quelques animaux. Les bêtes sauvages/antilopes (*mṛga-*), les lions, les tigres et les *kimpuruṣa*⁵³ seraient nés de Pulaha⁵⁴, un des fils de Brahmā. Une variante (n° 542* dans l'E.C.) des manuscrits du Nord, étoffe la liste en ajoutant les *śarabha*, les ours (ou les *yakṣa*) et les loups (*ihāmṛga-*).

Cette autre généalogie se limite à des bêtes plutôt féroces, alliées à des êtres fantastiques. Sis entre le *śarabha* (animal mythique à huit pattes, tenant peut-être du cervidé, couronnant la hiérarchie des fauves) et le loup, l'ours n'est plus l'animal à la démarche bonhomme. De fait, cette série pallie partiellement les lacunes dans la descendance de Krodhāvaśā. Ainsi le sanglier, pourtant présent dans les textes védiques, est oublié. Il en est de même pour le chacal (hormis la variante 252* ci-dessus, qui nous donne une liste très élargie), la hyène, le renard, le rhinocéros (tous trois déjà absents des « généalogies » védiques) ou le loup (si on ignore cette variante 542*). Tous les animaux ne sont donc pas traités sur un même pied d'égalité. Une sélection est palpable. Seuls ceux qui ont une allure, un attrait symbolique (souvent de force), ou sont représentatifs d'un domaine, sont agréés. Antilope, lion, tigre, éléphant, singe sont dignes d'êtres évoqués. Le chacal et la hyène sont, par contre, victimes de leur mauvaise réputation.

S'il se produit un changement naturel dans le traitement des origines mythiques ou rituelles des animaux entre les textes védiques et épiques, on discerne néanmoins à la fois continuité et rupture dans le choix de ces animaux. Lion et tigre occupent toujours les

⁵³ Litt. « sorte d'homme », être fantastique en partie homme, en partie animal (tenant du cheval ou du singe). Souvent confondus avec les *kinnara* (ou *kiṃnara*), êtres mythiques du même type, servants de Kubera, ils peuvent apparaître comme des musiciens, se rattachant ainsi à la catégorie des *gandharva*.

⁵⁴ *pulahasya mṛgāḥ simhā vyāghrāḥ kimpuruṣās tathā* // (MBh. I.60.7cd)

premières places. La panthère peu présente, fait au moins une apparition dans chaque type de textes à propos de ses origines. Sans doute moins recouverte de brillance que ses aînés félidés, l'animal peu valorisé, ne recouvre sans doute pas une importance fondamentale aux yeux des auteurs. L'ours conforte sa place, tandis que l'éléphant brisant quelques arbres, se manifeste de façons multiples. Le loup sorti de la forêt védique tombe presque dans l'oubli, de même que le chacal. Quant au sanglier, il semble avoir disparu sous terre. Les épopées, si elles ne retiennent pas tous les animaux des textes védiques, en introduisent d'autres. Il en est ainsi du singe, qui par son nombre occupe rapidement une grande partie de la forêt, du yak (autre lieu, autre faune ?), et du *śyṃara*.

Contrairement aux textes védiques, les épopées ne font pas un récit détaillé et glorieux de l'origine des fauves. Le discours est classique et obéit à la loi du genre. Ici, c'est le jeu étymologique qui prévaut. Le nom domine. Dès lors, les récits des *Brāhmaṇa* apparaissent plus valorisants (hormis pour le chacal). Lion, tigre et loup naissent du roi des dieux et sont en rapport avec son corps, sa vigueur, et sa fureur. Le sanglier surgit d'une offrande sacrificielle. Ces animaux possèdent un attrait particulier. Leur figure est imposante, leur force terrifiante.

Les origines védiques ou épiques des animaux sauvages sont donc multiples. Nullement naturelles, elles sont généralement liées à un rituel ou à une mythologie, et offrent chacune à leur niveau des premiers éléments de définitions. Ceux-ci apparaissent néanmoins fortement symboliques et connotés, notamment dans les *Veda*, et conduisent à l'élaboration d'une figure marquée et détaillée de certaines bêtes. Ces traits, qui peuvent apparaître comme les premières traces relatives à une observation et une description de l'animal sylvestre, semblent cependant nous écarter de la nature « réelle » de ce dernier et de sa définition première et générale. De fait, qu'est ce qu'un « animal sauvage » pour nos textes ?

Chapitre III. L'animal et son milieu

Pour cerner au mieux l'animal sauvage en tant qu'animal vrai dans nos différentes sources, il est avant tout nécessaire de le définir, ou du moins d'essayer. Le fait ne va peut-être pas forcément de soi, et tous les textes ne se sont peut-être pas préoccupés d'une telle définition. Mais si oui, quels sont les critères de cette définition ? Zoologiques ? Sociaux-culturels ? Comment la distinction sauvage / domestique s'articule-t-elle ? Et quelle est la place de la faune par rapport à l'homme ? L'étude de la biosphère des animaux de notre corpus sera également à prendre en considération pour une meilleure compréhension. Quelles relations peut-on percevoir de l'animal avec son milieu ? Lieu pluriel, la forêt appelle, elle-aussi, à une analyse particulière.

A. Essai de définition

1. La bête sauvage

Une définition de l'animal de la forêt n'est pas donnée telle quelle dans les textes indiens. La bête sauvage se construit à l'origine sur une distinction de lieux, ou plus précisément de milieux, sur une opposition de conception de deux univers : le monde habité, familier, civilisé pourrait-on dire, et le monde étranger, sauvage.

Dans les hymnes du RV, cette distinction entre les deux environnements apparaît à plusieurs reprises. Le fait est donné très clairement à propos des animaux, notamment dans le célèbre hymne X.90, dit du Puruṣa (« Homme »), qui expose la création de l'univers à travers le sacrifice de l'Homme (mâle) primordial :

*tásmād yajñāt sarvahútaḥ sámhrtam pṛṣadājyám /
paśún táms cakre vāyavyàṅ āraṇyāṅ grāmyás ca yé //*

« De ce sacrifice offert complètement, la graisse tachetée fut amassée ;

On en fit les animaux (*paśú-*) qui sont dans l'air (*vāyavyà-*), ceux du monde sauvage (*āraṇya-*) et ceux du monde habité [par les hommes] (*grāmyá-*). » (RV X.90.8)

L'hymne répartit le règne animal entre les bêtes aériennes (*vāyavyà* = oiseaux, litt. « relatif, appartenant au vent, à l'air (*vāyu-*) »), les animaux du monde sauvage (*āraṇya-*) et ceux du monde habité par les hommes (*grāma-*). On lit ici une double division du monde, l'une

horizontale, l'autre verticale. La division horizontale est celle qui oppose *grāma-* et *āraṇya-*.

Le terme *grāma-* désigne le groupe humain qui forme une communauté et, par là même, le monde habité par ces hommes, d'où le sens de village, et de domestique ou familial pour sa forme adjectivale (*grāmyá-*). C'est le lieu social et l'endroit où se déroule le sacrifice. Le terme renvoie avant tout à l'homme, et non à l'habitat ou à un espace fixe. Comme l'énonce W. Rau, dans son sens premier, il désigne le groupement de familles nomades, avec bétails et chariots, passant d'un pâturage à un autre, et dans un sens second le camp établi temporairement.⁵⁵

Le terme *āraṇya-* (adj. *āraṇyá-*) qui dérive d'*āraṇa-* « étrange, étranger » (lui-même se rapportant à la racine indo-européenne **al-*, cf. latin *alius* « autre ») désigne donc le monde étranger qui entoure le « village », c'est-à-dire le désert, au sens premier du mot, le monde sauvage puis la forêt par extension sémantique. C'est « un espace vide, interstitiel » comme l'énonce C. Malamoud dans son article essentiel sur le sujet « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique »⁵⁶. Un espace vide de groupes humains et de cultures, mais un lieu de vie pour les animaux sauvages et les individus mis au-dehors de la communauté, tels les hors-la-loi, les voleurs ou les sorciers. « Le village est ici, et la forêt là-bas. »⁵⁷

Cette répartition est avant tout symbolique et non géographique ou territoriale. Elle dépend en quelque sorte de la sociabilité ou non du lieu, ainsi que de notions religieuses et sacrificielles. Ce sont ces notions premières qu'il nous faudra garder à l'esprit dans la suite de notre exposé même si, par commodité, nous employons les termes de « domestique, sauvage, village ou forêt », avec un sens un peu différent de celui perçu par la pensée occidentale. L'animal sauvage se définit donc, d'une certaine manière, en relation avec son milieu naturel. Il est *āraṇya-* « celui de la terre étrangère, du désert, de la forêt ».⁵⁸

⁵⁵ Rau, 1997.

⁵⁶ Malamoud, 1989, p.96.

⁵⁷ *Op. cit.*, p.95.

⁵⁸ On remarquera que le mot « forêt » dérive originellement d'une conception similaire. Il est dérivé du latin *forestis*, lui-même dérivé des termes *foris*, *foras* qui signifient « au dehors, étranger », formés à partir du nom *fores* « porte ». Le dehors, l'étranger est ce qui est au-delà de la porte, de la maison (*domi*). L'italien *forestiere* conserve encore le sens d'« étranger ». La traduction d'*āraṇya-* par « forêt » peut donc s'appuyer sur un parallèle étymologique. Cf. Benveniste, 1969, tome 1, p.311-315. Le vieil irlandais offre une distinction similaire reposant sur deux termes. Ainsi *cen* « en deçà » s'oppose à *all* « au-delà ». Selon Joseph Vendryes (1959, p.61, 62 ; 1987, p.63, 67) cette opposition est celle qui repose entre ce qui est en deçà et au-delà de la clôture de la porte. Sur le premier terme sont formés les adjectifs *cennaid* et *cennais* « doux, modéré », et aussi « apprivoisé » en parlant d'un animal. Sur *all* est formé *allaid* « sauvage », adjectif qui permet la dénomination de certains animaux. Ainsi le sanglier est un *torc allaid* ou « porc sauvage », le cerf est un *ag allaid* ou *dam allaid* c'est-à-dire « bœuf sauvage », le loup est un *cú allaid*, un « chien sauvage », etc.

À la suite de ces deux éléments fondamentaux et génériques, le lexique se doit d'être affiné. Ainsi, deux termes sont interprétés comme leurs représentants animaliers. Ce sont les mots *paśú-* et *mṛgá-* :

paśú- (m.) désigne l'animal au sens large mais aussi, le plus souvent, l'animal domestique, le bétail, et originellement (au sens indo-européen du terme, **péku-*) il désigne le petit bétail (mouton et chèvre).⁵⁹

mṛgá- (m.) animal, mais avant tout sauvage, désigne le gibier au sens large. Le nom de la chasse en dérive (*mṛgayā-*). Le sens premier est peut-être « celui qui erre, qui rôde »⁶⁰. Le terme renvoie également au fauve dans une acception large, et à l'antilope dans un sens plus réduit. Il qualifie visiblement les animaux terrestres, exceptionnellement les êtres ailés.

C'est d'ailleurs entre ces deux sortes d'êtres vivants que se dessine une seconde opposition, verticale celle-ci, entre animaux terrestres et aériens. Les animaux se répartissent dans les trois mondes définis par la pensée indienne c'est-à-dire la terre, l'éther ou espace intermédiaire et le ciel. Ici, comme plus tard, les oiseaux occupent une place nettement à part dans le règne animal. Ainsi dans un autre hymne du RV lit-on :

váyaś cit te patatrīṇo dvipád cātuśpad arjuni /

úśaḥ prārann ṛtūnr ánu divó ántebhyas pári //

« Bipèdes (*dvipád-*), quadrupèdes (*cātuśpad-*), jusqu'aux oiseaux ailés (*váyaś...patatrín-*), ô blanche, ô Aurore, ils se sont mis en marche selon tes temps fixés, (venant) des confins du ciel. »⁶¹ (RV I. 49.3)

⁵⁹ Cf. Watkins, 1979. E. Benveniste (1969, t.1, p.47-61) a défini le terme **péku-* (le détachant de tout rapport avec la racine verbale **pek-* « arracher, peigner, tondre (la laine) ») comme désignant originellement la « richesse mobilière personnelle », puis le « bétail » et le « petit bétail » comme unité monétaire, et enfin l'« ovin ». Cette interprétation a été débattue et contredite par S. Zimmer (1995, p.280-282 ; 1995-96), et par G.-J. Pinault (2003a, p.169-173). Pour ce dernier, le terme neutre **pék-u* désigne en premier lieu le « bétail porteur de laine » (de la racine verbale **pek-*). En védique le terme donne un *paśu-* nt. collectif (hapax du RV) désignant le « bétail » dans son ensemble, et un masculin *paśú-* qui désigne la « tête de bétail », l'« animal domestique ». Certaines formes conservent néanmoins une valeur collective. Parallèlement, le neutre comme le masc. expriment la « richesse en bétail », notamment dans la formule indo-européenne **wi(H)ré-h² pkēu* « “richesse consistant en hommes et en bétail (grand aussi bien que petit)” », le terme **pkéw-* étant complémentaire du terme **wi(H)ró-*, qui réfère à l'ensemble des “hommes utiles”. » (Pinault). La formule se retrouve en védique sous la forme « bipèdes et quadrupèdes » (cf. RV I.49.3 ci-dessus, *e.g.*). De fait, selon Pinault, c'est un cheminement inverse à celui de Benveniste, que permet d'établir l'analyse linguistique de **pék-u-*.

⁶⁰ Pour les problèmes étymologiques de ce mot cf. KEWA II, p.669-70 et EWA II, p.370-71.

⁶¹ Renou, EVP III, p.28.

Les bipèdes et les quadrupèdes désignent respectivement les hommes et le bétail. La formule est courante dans le RV et de forme ancienne⁶². Le contexte est celui du village. Les oiseaux ne participent pas de ce domaine. Comme l'énonce le RV X.90.8 (cf. ci-dessus), ils appartiennent à l'air, au vent. La similitude induite entre les hommes et le bétail repose sur l'aptitude identique qu'ils ont à s'éveiller, à se mettre en mouvement au moment où l'aurore paraît. Les oiseaux qui sont sans doute les premiers à s'agiter, annoncent d'ailleurs souvent à l'homme l'approche de l'aube.

Le rapprochement des oiseaux et des *mṛga-* est peu fréquent dans les textes védiques. La distinction apparaît en RV II.38.7 et dans quelques hymnes de l'AV⁶³ dont le III.21.2 :

« [Le feu] qui est dans le *soma*, qui est dans les vaches, qui est entré dans les oiseaux, dans les bêtes sauvages, qui entra dans les bipèdes, dans les quadrupèdes, pour ces feux cette oblation doit être faite. »⁶⁴

Si le *mṛga-* apparemment terrestre, ne concerne pas les oiseaux, car ils appartiennent au ciel⁶⁵, dans un sens générique, il peut parfois prendre l'eau. Ainsi, « (tel) un animal aquatique (*mṛgó ápyah*) (ou un animal) allant dans la forêt (*vanargúh*), (Agni) s'est installé dans la peau formant-la-surface (de la terre). »⁶⁶ (RV I.145.5ab). Dans le RV, si le *mṛga-* peut être l'animal des bois (*vana-*), comme ici, il est surtout « une bête redoutable, errante, qui séjourne dans les montagnes » (*mṛgó ná bhīmáh kucaró giriṣṭhāh* RV I.154.2 ; X.180.2 = AVŚ VII.27.2 ; 89.3). À l'époque du RV, la bête sauvage est dangereuse et dans ce contexte on imagine quelque panthère observant depuis les hauteurs, des troupeaux de bovins et d'ovins (nombre de commentateurs ont d'ailleurs analysé cette image comme étant celle du lion). De fait, un autre hymne confirme qu'elle est « indésirable » (*ájoṣya-*) dans la prairie ou le pâturage (RV I.38.5). Dans un hymne à Savitar (RV II.38.7), la présence des bêtes sauvages est signalée sur un terrain un peu différent, offrant également quelques précisions sur la répartition du règne animal :

« Le domaine de partage fixé par toi [Savitar] (comme étant celui) des eaux (*ápyam*), (les animaux vivant) dans les eaux (*apsú*) (s'y sont répandus) ; le long des terres-sèches (*dhánvānu*) les bêtes-sauvages (*mṛgayásaḥ*) se sont répandues ; / les forêts (*vānāni*) (sont

⁶² Cf. Moreau, 2007 ; Smith, 1991 ; Watkins, 1979 ; cf. note 59 et en écho le composé véd. *virapsá-* (**wira-pśw-á-*), et les formes av. *pasu vīra*, ombr. *u(e)iro pequo*, et lat. *pecudesque uirosque* « hommes et bétail ».

⁶³ AVŚ III.21.2 ; VIII.7.24 ; XI.2.24 ; 5.21 ; 6.8 ; AVP(O) I.91.3 ; (K) XV.13.8 = (O) XV.13.9 ; (K) XIX.41.15 ; AB 3.31.

⁶⁴ *yáh sóme antár yó góṣv antár yá áviṣṭo váyaḥsu yó mṛgésu /*

yá āviveṣa dvipādo yás cātuspadas tébhyo agnībhyo hutām astv etát // (AVŚ III.21.2)

⁶⁵ Nous relevons néanmoins une exception (qui confirme la règle ?), en RV I.182.7c, où la bête est qualifiée de « volante », par un hapax *patāru-* (*parṇā mṛgasya patāror*). Rappelons également que l'équivalent iranien de *mṛgá-*, *mərəḡa-* désigne certaines espèces d'oiseaux. Voir sur cette question Benveniste, 1960.

⁶⁶ Renou, EVP XII, p.36.

faites) pour les oiseaux (*vibhyaḥ*). Jamais on ne détruit ces comportements, (qui sont les bois même) de ce dieu Savitar. »⁶⁷

Le terme de *dhánvan-* « terres sèches, désert », fonctionne principalement en opposition avec le monde des eaux⁶⁸. Parallèlement, l'espace aérien n'est que suggéré par les oiseaux demeurant dans les arbres. Néanmoins, le texte définit un triple espace de vie animale qui sera repris ultérieurement, entre autres dans les épopées (cf. MBh. XIV.42.18).

Dans le RV, l'animal sauvage apparaît ainsi sous deux formes : celle du *mṛga-* au caractère sauvage, qui vagabonde parmi les bois et les monts, et celle encore naissante, mais à l'avenir glorieux, de l'*āraṇyaḥ paśuḥ* (cf. RV X.90.8) ou « animal du désert ». La faible présence textuelle de la notion d'*āraṇya-* (seulement deux références dans le RV, et une référence pour l'adjectif *āraṇyá-*) empêche alors toute relation avec le *mṛga-* (hormis l'hymne particulier RV X.146, relativement tardif, sur lequel nous reviendrons plus loin). Un rapprochement entre l'animal et ce qui semble être son « milieu naturel » est perceptible seulement à partir de l'AV (AVŚ V.21.4 ; XI.6.8 ~ AVPK XV.13.8 avec *āraṇya-* ; AVP I.99.3 avec *araṇya-*). Certains hymnes amènent même à la cohabitation des deux dénominations avec la formule *āraṇyāḥ paśávo mṛgá váne* (AVŚ XI.2.24 ; XII.1.49) « les animaux des forêts, les bêtes sauvages dans les bois ». Ici encore, le *mṛga-* est dans les bois (*vana-*) non dans la terre sauvage. Les deux expressions semblent faire double emploi, cependant une nuance doit être prise en compte⁶⁹. Le premier groupe « *āraṇyāḥ paśávaḥ* » apparaît comme un élément formulaire lié à une caractérisation nécessaire de *paśu-*. En effet, le terme désigne à la fois l'animal en général et le bétail. Isolé, et sans contexte décisif, il est parfois difficile de préciser si l'on doit appliquer tel ou tel sens au mot. Dans le cas présent, sans la qualification par *āraṇyá-* le terme pourrait être perçu comme le « bétail » en opposition aux bêtes sauvages. La qualification essentielle du *paśu-* est illustrée en AVŚ XI.6.8ab : *pārthivā divyāḥ paśáva āraṇyá utá yé mṛgāḥ* / « les animaux terrestres, célestes, et les bêtes sauvages qui sont de la forêt ». La variante donnée par la version *paippalāda* est encore plus éloquente dans la caractérisation de l'animal, et fait

⁶⁷ Renou, EVP XV, p.17. *tváyā hitám āpiyam apsú bhāgām dhánvānu ā mṛgayáso ví tastuḥ / vānāni vibhyo nákir asya tāni vratā devásya savitúr minanti* // (RV II.38.7)

⁶⁸ Cf. Macdonell & Keith, 1912, et pour ex. RV IV.17.2 ; 33.7 ; V.53.6 ; 83.10.

⁶⁹ V. Henry (1894) voit dans la présence de *váne* (provoquée, selon Henry, par la mésinterprétation du mot *hitás* qui suit *váne*), une « glose, infra » à supprimer. Sa traduction se réduit donc ainsi : « À toi ont été assignés (*hitás*) en partage les animaux des bois, les fauves, [...] » (AVŚ XI.2.24). L. Renou « résout » le problème en traduisant par « Les animaux de tes forêts, les fauves habitent tes bois » (AVŚ XII.1.49, HSV p.200). Dans les deux cas, le sens de « fauve » donné ici à *mṛgá-* semble s'appuyer sur le commentaire de Sāyaṇa, qui glose ainsi le terme : *hariṇa-śādūla-simha-adyāḥ* « antilope, tigre, lion, etc. ». Et l'équation *āraṇyāḥ paśávaḥ* est paraphrasée par *araṇye bhavāḥ* « les créatures dans la forêt ». De fait, il faut sans doute comprendre, non pas une glose *infra* comme l'évoque Henry, mais une différence de valeur, où *mṛgá-* a un sens plus réducteur qu'*āraṇyāḥ paśávaḥ*.

écho à la forme domestique du mot : *yé grāmyās saptá paśáva āraṇyá utá yé mṛgāḥ* / « Les sept animaux qui sont du village, les [sept] bêtes sauvages qui sont de la forêt » (AVP(K) XV.13.8 = AVP(O) XV.13.9). La relation et la connexion entre *paśu* - *grāmya* d'un côté et *mṛga* - *āraṇya* de l'autre, sont ici clairement mises en évidence. Mais relevons que le phénomène est exceptionnel. Ces rapports bétail-village et bêtes sauvages-forêt, qui semblent être naturels et clairement perceptibles dans la pensée indienne, ne sont en fait presque jamais donnés dans les textes anciens. Précisons : le couple domestique bétail-village est largement présent et identifié depuis le RV, mais le groupe bête sauvage (*mṛga*-) et monde sauvage (*araṇya*-), lui ne l'est pas. Les très rares occurrences sont celles de l'AV citées à l'instant, et les *Brāhmaṇa* n'apportent que peu de données supplémentaires, néanmoins plus explicites. Ainsi, l'appartenance même du *mṛga*- à l'*araṇya*- n'est clairement entérinée que dans l'AB (3.31) :

tasmāt tāny aranyāni saṃty an-araṇyāni mṛgais ca vayobhiś ca iti ha sma āha

« C'est pourquoi, il dit, les déserts sont des non-déserts à cause des animaux et des oiseaux [qui s'y trouvent.] »

Ce rapport de *mṛga*- avec l'*araṇya*- ne sera pleinement usité, et ainsi validé, que dans les textes ultérieurs (MBh. et Rām., entre autres). À l'époque védique, la formule « *āraṇyāḥ paśavaḥ* » est la plus couramment employée pour désigner les animaux de la forêt. Faut-il alors y voir un synonyme de *mṛga*- ? Il serait légitime de le penser. La correspondance entre les termes n'est confirmée que tardivement, dans un passage du JB (II.14), qui établit un rapport d'égalité entre les « *āraṇyāḥ paśavaḥ* » et les « *mṛgāḥ* ». Néanmoins des doutes et des nuances subsistent. Une seconde variante de l'AVŚ XI.6.8ab cité précédemment appelle en effet à d'autres considérations :

pārthivā divyāḥ paśava āraṇyā grāmyās ca yé /

« Les animaux terrestres, célestes, ceux de la forêt et ceux du village » (AVŚ XI. 5.21ab)

Dans cette version, les *mṛgāḥ* ont disparu, seuls « les animaux de la forêt » (*paśava āraṇyāḥ*) perdurent. La correspondance entre les termes pourrait se laisser entendre (la glose de Sāyaṇa est d'ailleurs similaire – *siṃha-sārdūla-hariṇa-adyāḥ* – à celle de *mṛga*- en AVŚ XI.6.8, cf. note 69), néanmoins le vers est composé de deux *pāda* formulaires. La première moitié est celle de l'AVŚ XI.6.8ab, alors que la seconde fait écho au RV X.90.8cd (*paśūn tāṃś cakre vāyavyān āraṇyān grāmyās ca yé //*). Dans les passages déjà mentionnés de l'AV, les oiseaux s'agitent au *pāda* c des strophes : *apakṣāḥ pakṣiṇās ca yé* « ceux sans ailes et ceux pourvus d'ailes ». On remarquera d'ailleurs que toute la strophe est construite autour d'une série d'oppositions. Tous les représentants animaliers sont donc

présents. Intégré à cette série d'adjectifs, « *āranya* » perd de sa particularité, et renvoie à la conception générale de l'animal. La distinction animalière village / forêt prend effectivement racine dans les *Samhitā* védiques autour de la formule *grāmyaX paśuX āraṇyaX (paśuX)* et ses variations.⁷⁰ Les animaux du village sont généralement nommés en premier, rares sont les références où les animaux sauvages apparaissent en tête (cf. AVP(O) V.22.5). La valeur formulaire du syntagme est encore renforcée par le remplacement de *paśu-* par le terme *ośadhi-* « plante » dans d'autres contextes⁷¹. Les valeurs fondamentales sont donc données par les notions de *grāmya-* et *āranya-*. Les « *āranyaḥ paśavaḥ* » interviennent dans une formulation souvent liée à un contexte rituel, en opposition ou non avec ceux du village. Ainsi, dans le rite de l'*aśvamedha*, les hommes « attachent les animaux du village aux poteaux, [et] placent ceux de la forêt dans les interstices. »⁷² Le terme n'est alors jamais *mṛga-*. De fait, l'opposition village/forêt n'est jamais signifiée par la simple opposition *paśu-* / *mṛga-*. Ici réside toute la différence entre les deux dénominations de l'animal sauvage. D'un côté se trouve l'*āranyaḥ paśuḥ*, à la signification principalement conceptuelle et symbolique. Si *paśu-* peut être un animal particulier, déterminé, sa valeur bascule quelque peu quand il est qualifié d'*āranyaḥ* ou de *grāmyaḥ*. Ces syntagmes sont majoritairement employés au pluriel. C'est une notion générique de communauté, d'ensemble qui domine. Ce n'est pas l'animal sauvage ou domestique en tant qu'individu qui est considéré, mais d'une certaine façon la notion quasi-abstraite du groupe donné, de l'unité animale. De l'autre, on piste une créature faite de chair et de sang. C'est le *mṛga-* qui, chassé, court à travers les bois et, caractérisé (il est *bhīma-* et *āranya-* par ex., cf. *supra*), peut aussi bien être une simple antilope qu'une bête terrible et redoutée.

Notons également que le *mṛga-* qualifié peut visiblement désigner un nouvel animal, comme le laisse entendre son emploi avec *hastin-* (RV I.64.7 ; IV.16.14) et *vāraṇa-* (RV VIII.33.8 ; X.40.4). Ainsi, les formules *mṛgaX na/iva hastinX* ou *iva vāraṇaX* sont-elles du même type que *mṛgaX ná bhīmaX* (RV I.154.2 ; 190.3 ; II.33.11 ; 34.1 ; X.180.2). Le second terme du syntagme est un adjectif, qualificatif du premier. La traduction n'est donc pas « comme un éléphant sauvage », mais plus littéralement,

⁷⁰ Cf. TS I.6.7.3 ; II.1.10.2 (~ MS II.5.5) ; 4.6.2 ; 5.11.2 ; III.4.3.5 (~ KS 13.12) ; IV.7.5.2 (= KS 18.10 ; KapS 28.10 ; VS 18.14 ; KāṇvaS XIX.5.2) ; V.2.9.5 (=KS 20.8 ; KapS 31.10),6 ; 4.3.2 ; 4.4.3 (= MS III.3.6) ; 4.12.2 ; 5.5.2 ; VI.1.8.1 ; 3.7.5 ; 6.4.5 ; VII.2.2.1 ; KS 7.8 ; 21.7 ; 30.9 ; MS III.9.7 ; AVŚ III.31.3 ; XI.5.21 (=AVP XVI.155.1). AB 4.26 ; KB 20.1 ; JB II.32 ; 274 ; PB.19.5.11 ; 19.6.3 ; 21.4.13 ; TB I.7.7.3 ; III.9.2.1 ; 9.3.1, 2 ; 9.9.2 ; 12.6.4 ; ŚBM III.8.4.16 ; XII.7.3.19 ; et pour la formule *paśuX grāmyaX āraṇyaX* KS 32.7 (= MS I.4.10) ; JB I.26 ; III.212 ; 302 ; TB III.9.2.1 ; 9.3.1,2 ; ŚBM II.3.4.1 (=ŚBK I.4.1.1) ; GB II.3.9.

⁷¹ Cf. TS V.2.5.5 ; 4.9.1-2 ; VII.3.4.1 ; TB I.3.8.1.

⁷² *yūpeṣu grāmyān paśūn niyuñjanti / ārokeṣv āraṇyān dhārayanti* / (TB III.8.19.2)

« comme une bête-sauvage pourvue d'une main (*hastin-* < *hasta-*) » ou « comme une bête sauvage/impétueuse (*vāraṇa-*) ». Le syntagme complet désigne néanmoins l'éléphant. Le même constat peut être partiellement fait avec le terme *mahiṣa-* « grand, fort, puissant » puis « buffle ». En RV IX.92.6, une formule similaire, « *mṛgó ná mahiṣó* », est observée. Sans doute faut-il prendre ici le terme *mahiṣa-* comme un adjectif, et traduire par « comme une bête-sauvage puissante », formule désignant le buffle. Par ellipse de *mṛga-*, les adjectifs substantivés conservent le sens plein d'« éléphant » ou de « buffle ».⁷³ Pour ce dernier, deux autres occurrences de la présence commune de *mṛga-* et *mahiṣa-* sont moins assurées quant à la fonction de chaque terme (VIII.69.15 ; X.123.4). Non formulaire, la valeur est peut-être davantage celle d'une apposition « la bête-sauvage, le buffle ». Le même phénomène peut également être envisagé dans le cas de l'AVŚ XII.1.48, où *sūkara-* est en contact avec *mṛga-*.

Mṛga- est aussi employé dans des contextes beaucoup plus naturalistes ou mythiques que le *paśu-* des déserts. L'équivalent exact n'est donc pas la forme *āraṇyaḥ paśuḥ*, mais serait plutôt *vanyaḥ paśuḥ* « l'animal des bois ». La différence de valeurs entre ces deux éléments se retrouve encore dans les épopées. Ainsi, dans un contexte plus narratif où la forêt domine, le *mṛga-* est quantitativement plus important. La formule *āraṇyaḥ paśuḥ* n'est quasiment plus présente, mais les occurrences d'*āraṇya-* en relation avec l'animal demeurent, avec des valeurs plus ou moins conceptuelles (pour ex. MBh VII.53.36 ; XII.29.115 en relation avec *grāmya-*). Parallèlement, les termes de *vana-* et *vanya-*, employés ou non en composition, se rapprochent de la valeur naturaliste de *mṛga-*, en désignant l'animal chassé (MBh. I.36.10 ; 63.18) ou, sous forme adjectivale, en qualifiant un animal de « forestier, sauvage » (MBh. I.63.25 ; VII.21.11 ; 134.47 ; 135.53 ; 150.81 ; etc.).

Les deux désignations originelles de l'animal sauvage, bien que se référant à un même milieu, se sont donc posées sur des plans différents. Comme E. Benveniste (1960) distingua du côté iranien, la différence entre *vi-* qui désigne le genre « oiseau », et *mārəya-* qui indique l'espèce, il faut visiblement envisager une différence presque similaire entre un *āraṇyaḥ paśuḥ* représentant du genre animal, et un *mṛga-*, plus concret, désignant certaines espèces.

⁷³ Cf. Pischel, 1888-92, VedStud. I p.99-103, II p.122 ; Renou, EVP VIII, p.48 ; KEWA II, p.613-14, 669 ; EWA II, p.340, 370-71, 546, 813. Il est à noter que *mahiṣa-* apparaît comme un substantif dans le KEWA et comme un adjectif dans l'EWA.

De fait, quelles sont ces espèces ? Les textes védiques les exposent dans des listes animales nominales. L'AVŚ (XI.2.9), la TS (V.2.3.6), et le ŚBM (X.2.1.1) énoncent cinq animaux domestiques ou *paśu-* (vache, cheval, homme, chèvre, mouton) ; les mêmes textes font également allusion à une série de sept animaux mais sans en donner le contenu. Pour les animaux sauvages, les attestations sont moins évidentes. Si les textes mentionnent une liste de sept animaux de la forêt (cf. *supra* AVP(K) XV.13.8 pour ex. et TS II.4.6.2 ; VI.1.8.1 ; 3.7.5 ; VII.2.2.1 ; ŚBM III.8.4.16), aucun nom s'y rapportant n'est explicitement cité. L'AV apporte quelques listes ouvertes d'animaux sauvages, comme dans l'hymne XI.2 (strophes 24 et 25) :

« À toi sont assignés les animaux de la forêt, les bêtes sauvages dans les bois, les oies sauvages, les aigles, les faucons, les oiseaux ; à toi, ô maître du bétail, est le *yakṣa* dans les eaux ; pour toi les eaux célestes se répandent pour s'accroître.

« Les dauphins (ou crocodiles ? *śimśumāra*), les boas, les *purīkaya*, les *jaśa*, les poissons, les impuretés (?), contre lesquels tu lances ; pour toi il n'y a pas de distance, il n'y a pas d'obstacle pour toi, ô Bhava, immédiatement tu vois la terre et tout autour, depuis l'est tu frappes dans l'océan du nord. »⁷⁴

Le long et très bel hymne à la Terre (AVŚ XII.1), qui énonce nombre de créatures, donne également quelques noms :

« Les animaux de tes forêts, les fauves (*mṛgá-*) habitent tes bois, les lions, les tigres, les mangeurs d'hommes qui circulent, le hibou, le loup, ô Terre, l'infortune, la démons et le démon, repousse-les loin de nous ! »⁷⁵ (AVŚ XII.1.49)

De ces passages, H. Zimmer avait tiré une classification des animaux sauvages semblable à celle des animaux domestiques, distribuée en cinq groupes : les mammifères (lions, tigres et loup de XII.1.49 ou les *mṛgá-* de XI.2.24 que Sāyaṇa glose par *hariṇa-śārdūla-simhādyaḥ*), les oiseaux, les amphibiens, les poissons, et les insectes et vers.⁷⁶ Si une telle

⁷⁴ *túbhyam āraṇyāḥ paśavo mṛgā vāne hitā haṃsāḥ suparṇāḥ śakunā vāyāmsi / tāva yakṣam paśupate apsva 'ntās túbhyaṃ kṣaranti divyā āpo vṛdhe //24// śimśumārā ajagarāḥ purīkayā jaśā mātsyā rajasā yēbhyo asyasi / nā te dūrāṃ nā pariṣthāsti te bhava sadyāḥ sārvaṃ pāri paśyasi bhūmiṃ pūrvasmāddhaṃsy ūttarasmin samudrē //25//*

Le *yakṣa-* est une créature surnaturelle, un fantôme (selon la trad. de V. Henry (1894) qui y voit ici une image du soleil), un monstre (selon W.D. Whitney). Il recouvre parfois un caractère maléfique, cf. MW p.838. Plus tardivement, et plus communément, le *yakṣa* désigne une sorte de génie ou de divinité locale, à caractère bénéfique ou maléfique (cf. Harle 1994, p.28-31 et bibliogr. à propos de leurs représentations iconographiques). Les *purīkaya-* et les *jaśa-*, non identifiables, sont sans doute des animaux aquatiques, le second sans doute un très grand poisson. Les *rajasā-* dénomment peut-être la vermine.

⁷⁵ Renou, HSV, p.200. Nous avons légèrement modifié la traduction de L. Renou afin de respecter l'ordre du texte sanskrit. Dans la traduction originale la place de « démons » et « démon » est inversée.

yé tā āraṇyāḥ paśavo mṛgā vāne hitāḥ śimhā vyāghrāḥ puruṣādaś caranti / ulāṃ vīkaṃ pṛthivi ducchūnām itā ṛkṣīkām rākṣo āpa bādhāyāsmat //

⁷⁶ Zimmer, 1879, p.77-78.

répartition est effectivement perceptible à travers les textes, elle n'est en rien présentée comme telle, elle peut seulement être déduite et ne saurait être considérée comme universelle. Les animaux sauvages sont toujours perçus soit comme un tout, soit de façon détaillée au travers de différentes espèces, parfois difficilement identifiables. Aucune réelle énumération arrêtée n'est encore visible. Ainsi, si le RV mentionne des animaux aquatiques, terrestres et aériens (cf. *supra* II.38.7), l'AV offre des éléments plus divers mais éparpillés dans différents hymnes, mêlant fauves, oiseaux, reptiles, poissons et monstres.

On remarquera tout de suite le caractère symbolique des listes animales chiffrées. Les séries, constituées de cinq ou sept éléments, renvoient à tout un imaginaire sacré et numéral. Elles ne sont nullement exhaustives, et la même valeur est appliquée au nombre des plantes (*oṣadhi-*) cultivées et sauvages. Comme le souligne Malamoud « ces listes ne doivent pas être prises pour des énumérations exhaustives de la faune et de la flore : figurant dans les textes religieux (mais toute la littérature védique est faite de textes religieux), elles ne mentionnent que les végétaux et les animaux qui comptent pour le rite. »⁷⁷

Pour connaître le contenu détaillé de ces listes animales, il faut se tourner vers des textes plus tardifs. Ainsi le BŚS (24.5) nous dit :

« Les sept animaux du village (*sapta grāmyāḥ paśavaḥ*) sont la vache (*go-*), le cheval (*aśva-*), la chèvre (*aja-*), le mouton (*avika-*), l'homme (*puruṣa-*), l'âne (*gardabha-*) et le chameau (*uṣtra-*) en septième, certains disent la mule (*aśvatara-*). »

On retrouve une liste similaire dans le MBh. (VI.5.14), avec effectivement la mule ou le mulet (*aśvatara-*) à la place du chameau, et selon un ordre un peu différent.⁷⁸

Les mêmes passages dressent également un inventaire pour les animaux sauvages. Ainsi toujours dans le MBh. (VI.5.13), « lions (*siṃha-*), tigres (*vyāghra-*) et sangliers (*varāha-*), buffles (*mahiṣa-*) et éléphants (*vāraṇa-*) ainsi qu'ours (*ṛkṣa-*) et singes (*vānara-*) sont regardés comme les sept de la forêt (*sapta āraṇyāḥ*), ô roi. »

Le terme générique qui est employé ici est bien « *āraṇyāḥ* » (il faut sous-entendre *paśavaḥ*), et non *mṛga-*. Les animaux qui sont cités renvoient à la sauvagerie avec splendeur. Ce sont, grands félins en tête, de grands animaux, puissants et d'allure féroce, représentatifs d'une certaine vision de la forêt, lieu alors plutôt négatif et dangereux, empli

⁷⁷ Malamoud, 1989, p.94-95.

⁷⁸ *gaur ajo manujo meṣo vājy aśvatara gardabhāḥ / ete grāmyāḥ samākhyātāḥ paśavaḥ sapta sādhubhiḥ* // (MBh. VI.5.14)

de bêtes terrifiantes. C'est le *mṛga-* dans sa brillante férocité. Seul le singe semble faire un peu pâle figure parmi les fauves. Néanmoins, la puissance, l'agilité, voire la fureur de l'animal sont à prendre en considération, de même que sa force de groupe, de communauté. Le Rām. en souligne bien tous les aspects, ainsi que son cousinage avec l'ours. Un autre nom de l'animal est *hari-*, terme qui désigne avant tout une couleur, fauve, avant de servir de nom au singe ainsi que parfois au lion. Le singe comme un second lion ? Si le fait apparaît dans cet autre récit épique important qu'est le *Rāmāyaṇa*, ici l'animal doit renvoyer à un concept différent qui s'éclaire en partie avec le texte suivant. On retiendra également qu'ici tous les animaux sont terrestres et mammifères, pas le reflet d'une écaille ni l'ombre d'une plume à l'horizon. Le BŚS 24.5 fournit une variante très intéressante de cette liste sauvage :

« Les sept animaux sauvages (*sapta āraṇyā*) sont les animaux artiodactyles (*dvikhura-*), les bêtes de proie (*śvāpada-*), les oiseaux (*pakṣin-*), les animaux rampants (*sarīṣṭpa-*), l'éléphant (*hastin-*), le singe (*markaṭa-*), et les animaux des rivières (*nādeya-*) en septième. »

La tonalité est ici tout autre. Si dans le MBh. le texte est encore proche des conceptions védiques des listes symboliques et rituelles, le BŚS apparaît comme plus généraliste, voire plus « zoologique », et fait en partie écho à l'AVŚ XI.2.24-25. L'énumération tend à englober un monde sauvage plus vaste. Ainsi a-t-on des mammifères herbivores (les artiodactyles sauvages sont sans doute ici les buffles, les cervidés et peut-être le sanglier) et carnassiers, des créatures aériennes, aquatiques et terrestres, voire très terrestres avec les reptiles. Cette conception est différente de celle du MBh., où le monde sauvage semble réduit à la forêt dans son aspect le plus terrible et violent. Dans le BŚS au contraire l'*araṇya* est perçu comme un élément complexe et multiple. Seuls l'éléphant et le singe sont clairement distincts et font d'ailleurs écho à une donnée et une conception védique particulière. En effet, un passage de la TS (VI.4.5.7) met en relation l'homme, le singe (*markaṭa-*), et l'éléphant (*hastin-*), car tous trois prennent avec la main. Cette association interroge sur la nature des individus et tend, visiblement, à considérer l'homme comme un animal forestier. Le texte du BŚS reprend exactement les mêmes mots sanskrits pour désigner le singe et l'éléphant, ce qui ne peut être complètement anodin, et incite à y voir un écho aux conceptions de la TS (pour le détail, cf. note 483).

L'animal, sauvage ou domestique, n'est pas seulement défini au travers d'une catégorisation générale. Des classifications animales plus précises sont développées, selon

la structure des membres (bipèdes, quadrupèdes, etc.) ou la dentition par exemple⁷⁹. Ces données concernent principalement les animaux domestiques. Les bêtes sauvages, hormis les oiseaux, apparaissent souvent comme un tout dans les textes védiques et dans ce genre de contexte « classificatoire ». Au contraire du bétail, les auteurs n'ont généralement pas tenté de les définir selon tel ou tel élément catégoriel. Quelques rares termes peuvent cependant être isolés, comme *śvāpad(a)-* et *sarīṣṭpá-*.

Le terme de *śvāpad(a)-* ou *śvāpā(a)-*, « qui a les pieds comme ceux d'un chien (*śván-*) » ou « dont l'empreinte de pas est comme celle d'un chien », qui désigne le plus souvent la bête sauvage en général, peut être interprété comme un synonyme de *mṛgá-*, ou avoir le sens plus précis de bête de proie. Celle-ci recouvre généralement des valeurs néfastes (RV X.16.6 contexte funéraire), ou de sauvagerie et cruauté (ainsi le tigre est le premier des *śvāpad-* bêtes sauvages, AVŚ VIII.5.11). On peut cependant s'interroger sur le sens premier du mot, à savoir s'il désigne un animal précis. Dans cette hypothèse il pourrait s'agir du nom du guépard, seul félin qui laisse la marque de ses griffes sur le sol, une trace proche de celle d'un canidé. Cette solution proposerait ainsi une réponse à l'absence de nom sanskrit distinct pour cet animal. On peut également envisager le terme comme dénominateur des canidés sauvages indiens, tels le chacal, le loup, et le dhole (ou chien sauvage). Mais le mot, peu fréquent dans les textes védiques et même ultérieurement, conserve le plus souvent son sens général d'animal sauvage, ou de proie, et ne semble pas désigner une sous-catégorie particulière.

Une autre caractérisation distinctive est exprimée par le mot (ancien adjectif) *sarīṣṭpá-* « celui qui rampe » qui désigne donc tout animal rampant comme les serpents et autres reptiles, ainsi que certains insectes.

L'animal sauvage se distingue aussi par son régime alimentaire. Il est alors un *kravyād(a)-* « mangeur de chair crue », un carnivore. Le mot s'applique visiblement davantage aux animaux sauvages, comme le lion (par ex. Rām. II.55.6), les charognards (vautours et chacals) ou les rapaces.

⁷⁹ Cf. Moreau, 2007 ; Smith, 1991 ; Zimmer, 1879 p.72-76. Les textes différencient les animaux pourvus littéralement « de dents autres (que des incisives) » ou autrement dit « pourvus d'une seule rangée de dents (incisives) » *anyātodant-* (TS) ou *anyatarāto-danta-* (ŚB) (*ekatodant-*, chez Manu), en opposition à « ceux pourvus de dents (incisives) des deux côtés » ou « d'une double rangée de dents (incisives) » *ubhayādadant-* (RV, AV etc.), *ubhāyadant-*, *ubhāyātodant-* (MS). Plus clairement, les bêtes à « double rangée d'incisives » désignent les animaux possédant des incisives sur la mâchoire inférieure et supérieure (cheval et homme) par opposition aux bêtes qui ont des incisives seulement sur la mâchoire inférieure (vache, chèvre et mouton, et chameau selon Manu).

La définition première de l'animal sauvage s'avère donc être multiple, alors que nous avons seulement tenté d'en saisir la part la plus naturelle, la plus « zoologique ». Tantôt rattaché à un univers forestier conceptuel, symbolique et religieux, cohérent avec les origines rituelles allouées par certains textes védiques, l'animal apparaît parfois plus réel, attaché à des données physiques ou comportementales. Dangereux ou objet de chasse, il laisse déjà entrevoir toute la complexité de sa nature. Son image se fera d'ailleurs plus précise tout au long du chemin.

2. Les terres sauvages

Alors que l'animal sauvage, en tant qu'animal, se dévoile à travers ses diverses facettes, arrêtons-nous quelques instants à l'ombre d'un arbre pour observer son environnement. Comme nous l'avons vu, et comme l'un de ses noms l'indique, l'animal appartient à l'*araṇya-*, la terre étrangère, sauvage, par opposition au lieu de vie de la communauté humaine ou *grāma-*. Au delà de cette définition générale, étymologique et conceptuelle, le monde sauvage se dissimule à nos yeux par une quasi-absence d'éléments physiques et naturels, au moins dans les textes védiques⁸⁰. Rares sont les éléments minéraux ou végétaux. Le JB (II.423, 426) atteste la présence d'arbustes desséchés ou de sous-bois (*kakṣa-*), de fourrés épais ou broussailles (*gahana-*), d'épines (*kaṇṭaka-*) et d'échardes (*śalākā-*). La ChU (II.9.7) mentionne les mêmes sous-bois (*kakṣa-*) et des crevasses ou cavernes (*śvabhra-*) où se réfugient les animaux de la forêt. Au premier abord, le pays n'a pas l'air très accueillant. Il est difficile d'accès et inspire une certaine crainte (JB II.423). Nos peurs seront d'ailleurs confirmées quelques pas plus loin. Le *Nirukta* (le plus ancien commentaire du RV qui nous soit parvenu), définit d'ailleurs le lieu comme « loin du village et sans charme » (*āraṇyam aparṇam / grāmād aramaṇam bhavati iti vā / Nir. 9.29*). On comprendra dès lors que le touriste ne s'y aventure point.

Si l'*araṇya-* désigne toute terre au-delà du village, quelques éléments physiques peuvent certainement s'y rattacher. Ainsi, les montagnes (*parvata-*, *giri-*), les déserts (sans eaux, *dhanvan-*), les rivières (*nadī-*) appartiennent sans doute à l'*araṇya-*. Néanmoins, comme souvent dans les textes védiques (dont ce n'est pas le but premier), de telles

⁸⁰ Notre propos n'est pas ici de donner une étude détaillée de ce que peuvent être l'*araṇya-* et le *vana-*, même si nous aurons à y revenir plusieurs fois dans le cours du texte. Nous nous arrêtons seulement sur les éléments qui peuvent éclairer notre sujet. Pour une étude plus complète sur ces termes, voir le riche article de J. F. Sprockhoff, 1981.

relations ne sont pas clairement énoncées. On peut tout au plus les supposer. À la lecture de l'hymne à la Terre (AVŚ XII.1), une distinction est faite entre l'*araṇya-* et les montagnes : *girāyas té párvatā himāvanto 'raṇyaṃ té pṛthivi syonám astu* / « Que tes monts, tes montagnes neigeuses, que tes déserts, ô Terre, nous soient propices »⁸¹ (strophe 11). Mais comme le suggère Malamoud, ces données paysagères sont à prendre comme des « variantes de la forêt ». ⁸² Les commentateurs, certes tardifs, ne sont pas plus éloquents sur la question⁸³. L'*araṇya-* semble résister à toute définition physique, voire écologique. Il ne fonctionne majoritairement qu'en opposition avec les notions de villages et de terres cultivées⁸⁴. Il demeure toujours « l'autre ».

Mais l'*araṇya-* n'est pas le seul domaine des bêtes sauvages. Celles-ci parcourent plus volontiers le *vana-* ou bois. En son sens premier *ván-* puis *vána-* désigne le bois comme matière, et donc l'arbre, puis le lieu planté d'arbres.⁸⁵ Le terme est beaucoup plus présent dans le RV et dans les autres *Samhitā* que *araṇya-*. Il est à l'origine, et demeure, un élément naturel, vivant, et forme une entité au même titre que les montagnes et les rivières. Mais selon les contextes, le mot recouvre en partie la notion d'*araṇya-*, au sens qu'il peut également désigner un lieu sans habitat humain (cf. RV VII.1.19, *vána-* opposé à *dāma-* « maison », seul cas dans le RV). « Plus précisément, le *vana* est un cas particulier de l'*araṇya*, et si grandes que nous apparaissent les différences entre désert et forêt, il est certain, en tout cas, que pour ce qui est de leur valeur religieuse, *araṇya* et *vana* se recouvrent. »⁸⁶ Au fil du temps, les termes deviennent synonymes, fondus souvent dans la traduction usuelle de « forêt ». Les épopées ne font aucune distinction, et les commentateurs tardifs des textes védiques glosent l'un par l'autre. Quant à savoir qui des terres étrangères ou des bois a dévoré l'autre, la question n'est pas ici en jeu, mais elle demandera sans doute une enquête. Ce qui apparaît au moins originellement, c'est une distinction entre les deux termes, similaire à celle des noms génériques des animaux sauvages. L'*araṇya-* dans son essence même est une idée (un concept) définie à partir de soi. C'est l'autre, l'étranger, le monde sauvage dans sa globalité. *vana-* n'est pas à l'origine de même nature. C'est la matière bois nourrie de sève, vivante, vulnérable au feu (e.g. RV I.65.7-8 ; 94.10 ; V.41.10) et façonnable (comme cuve en bois où passe le *soma* RV

⁸¹ Renou, HSV, p.191.

⁸² Malamoud, 1989, p.94.

⁸³ Seul Sāyana glose une fois *araṇya-* par *kānana-* (RV VI.24.10), terme sans doute dravidien qui désigne la forêt, et employé comme synonyme de *vana-* et *araṇya-* dans les épopées.

⁸⁴ Cf. RV VI.24.10 ; AVŚ II.4.5 et Macdonell & Keith, 1912.

⁸⁵ Cf. KEWA III, p.138-139 ; EWA II, p.500 et Renou EVP VIII, p.76 et XV, p.168.

⁸⁶ Malamoud, *op. cit.*, p.96.

II.14.9 ; IX.6.5 ; 7.3 pour ex.). Par extension c'est la forêt entière que domine le *vanaspati*- ou « maître du/des bois », l'arbre, image physique, naturelle et symbolique du *vana*-. Dès lors, on comprend la répartition originelle des animaux. Le *paśu*-, conceptualisé en *āraṇyaḥ paśuḥ*, demeure dans le cadre du monde sauvage – *araṇya*-. Le *mṛga*-, fait de chair et de sang gîte dans un bois vivant, le *vana*-.

Les données se compliquent naturellement avec les épopées. Entrant sous le couvert des textes plus littéraires, suivant des règles poétiques, voire des catalogues de description, l'évocation du milieu et du paysage prend des allures plus ou moins emphatiques, parfois hostiles, parfois paradisiaques. Ainsi, Damayantī est-elle abandonnée dans une forêt (*vana*-) « entièrement couverte de roseaux, bambous, arbre *dhava*, figuier ... [suit une liste de 25 arbres]. Elle voyait de multiples montagnes incrustées de centaines de minéraux divers, et des cavernes résonnant des oiseaux gazouillant, à l'aspect merveilleux, des rivières, des lacs et des réservoirs, de multiples bêtes et oiseaux, de nombreux *piśāca*, serpents, et *rākṣasa* aux formes terrifiantes, des mares, des étangs, des pics de montagne partout, des cours d'eau, et des océans, à l'aspect mystérieux. La fille du roi des Vidarbha vit, par troupeaux, des buffles, des sangliers, des chacals, des ours, des singes et des serpents. »⁸⁷ (MBh. III.61.3-8). Tout le chapitre est à lire pour observer une description éloquente de la forêt. Nous renvoyons également aux extraits cités ci-dessous.

La description épique de la nature ne se veut pas scientifique, mais charmante ou terrifiante ; elle est de l'ordre du sentiment. La géographie se caractérise par des forêts, des montagnes, des rivières et des étangs. Les montagnes demeurent l'un des rares caractères proéminents du paysage qui se distinguent de l'*araṇya*- ou du *vana*-, bien qu'elles soient souvent couvertes d'une forêt, à l'image de la montagne védique (cf. RV V.41.11 « les montagnes à la chevelure d'arbres » *girayo vṛkṣakeśāḥ*). La forêt montagnaise ou la montagne forestière sont autant de variations de l'*araṇya*- général.

⁸⁷ *śālavenudhavāśvatthatindukeṅgudakiṃśukaiḥ / arjunāriṣṭasaṃchannaṃ candanaś ca śaśālmalaiḥ // jambvāṃralodhrakhadiraśākavetrasamākulam / kāśmaryāmalakapḷakṣakadambodumbarāvṛtam // badarībīlvasaṃchannaṃ nyagrodhaiś ca samākulam / priyālatālakharjūrahārītakabibhītakaiḥ // nānādhātūśatair naddhān vividhān api ca acalān / nikuñjān pakṣisaṃghuṣṭān darīś ca adbhutadarśanāḥ / nadīḥ sarāṃsi vāpīś ca vividhāṃś ca mṛgadvijān //*
sā bahūn bhīmarūpāṃś ca piśācoragarākṣasān / palvalāni tadāgāni girikūṭāni sarvaśaḥ // sarītaḥ sāgarāṃś caiva dadarśa adbhutadarśanān //
yūthaśo dadrīśe ca atra vidarbhbādhīpanandīnī / mahīśān varāhān gomāyūn ṛkṣa-vānara-pannagān // (MBh. III.61.3-8) Les *piśāca* et les *rākṣasa* sont des démons.

Quelques termes particuliers, techniques, apparaissent néanmoins dans les épopées. Il s'agit de *jāṅgala-* et *anūpa-*. *jāṅgala-* désigne les terres sèches, ouvertes, avec une végétation plutôt de type savane. Le terme participe autant à l'*aranya-* qu'au *grāma-*. Ces terres qui entourent le village, peuvent être en partie cultivées, « abondantes en céréales » (MnS VII.69). Selon la *Carakasamhitā* (III.47) « les arbres et les eaux sont rares, il est battu par les vents, la chaleur abonde : ainsi se définit le lieu *jāṅgala*. »⁸⁸. Dans les épopées, le mot n'apparaît pas dans une définition écologique, mais principalement comme un territoire des Kurus. Le composé *kuru-jāṅgala-* domine les occurrences du terme, et vient souvent en complément de la formule *kuru-kṣetra-*, ou « champ des Kurus ». Il semble qu'une seule attestation (MBh. III.48.19) renvoie au milieu naturel. Dans une liste de peuples, les « habitants des terres sèches », *jāṅgala-vāsin-*, succèdent entre autres, aux Barbares et Mleccha.

En opposition aux terres sèches, s'étend l'*anūpa-* ou « terres humides ». « Les arbres et les eaux abondent, il est à l'abri des vents, la chaleur est difficile à trouver : c'est *anūpa* », ainsi est défini le lieu par Caraka (*vimāna* III.48)⁸⁹. Le terme apparaît dès le RV, au sens d'« eau, lieu humide ». Dans les épopées, le terme est plus distinct que son antonyme, et caractérise bien une région humide. Il se rencontre souvent sous la forme d'un composé *sāgara-anūpa-*, à comprendre soit comme un *dvandva* « océan et marais », soit plus souvent comme un *tatpuruṣa* « rivages de l'océan ». Dans ce dernier cas, le composé est souvent prolongé en *sāgara-anūpa-vāsin-* « habitant les rivages de l'océan » (MBh. II.23.19 ; 31.10 ; III.19.9 par ex.). Le terme est employé dans le MBh. pour désigner une région, un peuple. On retrouve d'ailleurs le mot aux côtés de *jāṅgala-vāsin-*, dans la liste de peuples citée ci-dessus. Ailleurs, les marécages sont ceux de la Gaṅgā (MBh. V.50.35 ; XI.27.1 ; Rām. II.78.5 ; 79.4) ou de la Gomatī (Rām. II.43.9). Les définitions des deux termes évoluent selon les textes et les contextes. Avec à peine une trentaine de références pour chacun d'entre eux, les deux épopées confondues, *jāṅgala-* et *anūpa-* n'apparaissent pas comme des éléments fondamentaux de la description paysagère. Ils caractérisent des milieux particuliers, qui ont bien plus de valeur dans les traités āyurvédiques. F. Zimmermann a ainsi établi deux interprétations possibles. « *Jāṅgala* ou *sthala* désigne tour à tour : 1) la Plaine, steppe ou savane, et par contraste *anūpa* : les forêts-montagnes-marais ; ou bien 2) la terre aride, incultivée, des interfluves, tandis qu'*anūpa* désigne, à l'intérieur même de la Plaine, les terres riveraines, la végétation des

⁸⁸ Traduction de Zimmermann, 1982, p. 53.

⁸⁹ *Ibid.*

bords de l'eau. »⁹⁰ Sur la base des rares données fournies par les épopées, on peut penser que l'interprétation de ces termes dans ces textes, se rapproche davantage de la seconde définition.

Les récits peuvent donc fournir une gamme assez large de milieux naturels, allant des déserts les plus secs aux marécages à la végétation étouffante ; des crevasses profondes aux pics élevés. Même si l'ensemble reste souvent conventionnel, les terrains sont suffisamment variés pour héberger la faune qui nous intéresse. Tel animal préférant les lieux couverts et humides, tel autre une végétation moins dense et plus sèche. Néanmoins, la répartition animale ne suit pas forcément une logique d'ordre écologique. La bête sauvage évolue dans la forêt au sens large, et aux multiples visages.

B. Le double visage de la forêt

1. Un lieu effrayant

Si le monde sauvage ne peut se définir clairement d'un point de vue paysager, du moins dans les textes védiques, d'autres éléments s'offrent à nos yeux. L'*araṇya* n'est pas aussi désert que son nom semble le laisser paraître. Une population des plus variées réside dans les bois et les montagnes, parmi laquelle nos bêtes sauvages font bonne figure. Les craintes que le JB (II.423) nous faisait pressentir par la description d'une végétation peu hospitalière, vont maintenant prendre figure. Ne nous faisons pas d'illusion, le lieu est redoutable, dangereux, même pour l'homme qui le parcourt comme terrain de chasse.

Dans le RV la dangerosité du lieu reste encore assez vague. L'*araṇya* n'a alors que peu d'intérêt pour les hymnes religieux. La perception première des choses et des divinités évolue à un niveau différent. Néanmoins, un hymne tardif (appartenant au 10^e livre) offre une louange à Araṇyānī, « l'épouse de la forêt » (Nir. 9.29), ou la « Dame de la forêt » (Renou) :

« Dame de la forêt, Dame de la forêt, toi qui sembles disparaître, comment ne demandes-tu pas le village ? Une crainte ne te saisit-t-elle pas ?

Quand le (grillon) *ciccika* encourage le *ṛṣāraṇya* (« cri de taureau ») qui chante, la Dame de la forêt exalte, comme celui qui voyage [au son] des luths.

⁹⁰ Zimmermann, 1982, p.62. Voir l'ouvrage pour une analyse riche et détaillée de ces termes à travers principalement les traités āyurvédiques.

Et des vaches semblent paître, et l'on croit voir une maison. La Dame de la forêt le soir, semble comme une charrette qui grince.

Assurément l'un appelle sa vache, assurément un autre coupe du bois ?! Celui qui demeure chez la Dame de la forêt le soir pense « Quelqu'un a crié ! »

La Dame de la forêt ne tue pas, si un autre n'approche pas. Ayant mangé un fruit savoureux, on se couche selon son désir.

Parfumée d'onguent, odorante, à la nourriture abondante sans culture, mère des animaux sauvages, à la Dame de la forêt, j'offre ma louange. »⁹¹ (RV X.146)

L'hymne, complexe dans sa structure et son lexique, a été diversement commenté.⁹² Qu'il soit adressé à un esprit de la forêt, une déesse de la forêt, ou qu'il s'adresse à la forêt elle-même (et d'une manière ou d'une autre, c'est l'*aranya* puissance qu'on prie), qu'il soit emprunt de charme magique (Thieme) ou purement poétique (Bodewitz), l'hymne nous offre un double regard sur cet univers.

Le locuteur apparaît comme un voyageur égaré dans le désert, la forêt, alors que le soir tombe et que le village est encore loin. La peur le gagne. Dans ses hallucinations (strophes 3 et 4), il évoque des éléments rassurants (vache, maison). Au bruit, intrigant, des animaux (*ciccika* et *vṛṣāraṇa*, les deux sont difficilement identifiables, oiseaux ou insectes), il préfère substituer dans son inconscient les sons apaisants et connus de l'activité humaine, moyen pour pallier le désert, la solitude d'êtres humains. L'hymne lui-même est très sonore, jouant d'assonances, d'allitérations, et de rimes internes. Après ce passage, où le poète tente de camoufler son anxiété (l'hostilité du milieu n'est que sous-entendue), il finit de se rassurer dans les deux dernières strophes. La forêt n'est pas hostile, si on ne l'attaque pas. Généreuse, elle offre d'elle-même et naturellement, gîte et nourriture. Elle éveille presque tous les sens (ouïe, vue, goût, odorat). Elle apparaît ici comme bénéfique à celui qui sait en profiter. Et les bêtes sauvages ne semblent guère féroces, « enfants » d'une forêt-mère. La terre sauvage est ici tout au plus inquiétante, peu dangereuse, et facile à se concilier. L'image poétique domine essentiellement.

⁹¹ *áranýāny áranýāny asaú yá prá iva násyasi / kathá grāmaṃ ná pṛchasi ná tvā bhūr 'va vindatīm //*
vṛṣāravāya vādāte yād upāvati ciccikāḥ / āghātībhīr iva dhāvāyann aranyānīr mahīyate //
utá gāva iva adanty utá véśma iva dṛśyate / utó aranyānīḥ sāyām śakaṭīr iva sarjati //
gām aṅgaiśá ā hvayati dārv aṅgaiśó āpāvadhīr / vásann aranyānyām sāyām ákrukṣad íti manyate //
ná vā aranyānīr hany anyás cén nābhigāchati / svādóḥ phālasya jagdhvāya yathā kāmam ní padyate //
āñjana-gandhīm surabhīm bahv-annām ákṣīvalām / prāhām mṛgānām mātāram aranyānīm aśaṃśisam //
(RV X.146) Pour la strophe 2, nous avons suivi en partie les propositions émises par Bodewitz dans son article de 1982.

⁹² Cf. entre autres Bodewitz, 1982 ; Filliozat, 2004 ; Kantawala, 1970 ; Thieme, 1968 ; Renou 1956.

Avec l'AV, les données sont tout autres. Texte plus proche des réalités naturelles, il offre une série de sorts contre les créatures de la forêt, lisiblement identifiées comme hostiles : bêtes féroces, démons, voleurs, hors-la-loi, et sorciers (AVŚ IV.3 ; XII.1.49 cf. *supra*), et d'autres contre les rôdeurs de la nuit (serpents, loups et voleurs ; cf. RV X.127.6 ; AVŚ XIX.47.6,8, etc.).

« Le tigre (*vyāghra-*), le premier de ceux pourvus de crocs, nous le détruisons, et ensuite le voleur (*stena-*), et aussi le serpent (*ahi-*), le sorcier (*yātudhāna-*) et enfin le loup (*vṛka-*) . »
(AVŚ IV.3.4)

Le JB (II.266) mentionne les lions, tigres, les ours/démons et démons (*ṛkṣā ṛkṣikā*), les serpents (*ahi-*) et les boas tous terrifiants (*aghala-*), ainsi que les hommes-tigres (*puruṣavyāghra-*) qui demeurent dans les forêts (*araṇya-*). Le ŚBM (XIII.2.4.2, 4 = TB III.9.1.3, 4) mentionne également ces derniers sur les chemins forestiers en mauvaise compagnie :

« Autrement, s'il faisait cela [le sacrifice] avec des animaux forestiers, les chemins divergeraient, les limites de deux villages seraient éloignées l'une de l'autre, il y aurait des ogres (*ṛkṣikā-*), des hommes-tigres (*puruṣavyāghra-*), des voleurs (*parimoṣin-*), des bandes de brigands (*āvyādhīnī-*), des malandrins (*taskara-*) dans les forêts. »⁹³

Un passage de l'AB (8.11) fait également part des risques liés aux voleurs :

« Comme des *niṣāda*, des voleurs (*selaga-*) ou des meurtriers (*pāpakṛt-*) s'étant saisis d'un homme riche [voyageant] dans la forêt, le jettent dans un trou, prennent sa richesse, et s'enfuient. »⁹⁴

Dans la TS, l'essence même de la malveillance imprègne celui qui naît d'une union accomplie dans la forêt : il devient voleur (*stena-* TS II.5.1.6). Ce dernier apparaît sous différents noms, et fait partie intégrante de l'univers de la forêt. Ainsi, le brigand, *taskara-*, est celui « qui parcourt les bois » (*vanargu-* RV X.4.6). Ces quelques passages nous le montrent constamment présent parmi les êtres de l'*araṇya-*, au même titre que les bêtes sauvages. Celles qui sont évoquées ici sont bien sûr les plus dangereuses, grands félins, loups, serpents. Les monstres ou démons ont aussi leurs demeures dans les bois. Nommés *ṛkṣikā*, *piśāca* ou *rākṣasa*, ils se développent et perdurent dans les textes épiques. Les derniers nommés, êtres multiformes au caractère zoomorphe, apparaissent même comme les gardiens de la forêt. Cette caractéristique se fonde en partie sur un jeu étymologique, entre le terme *rākṣasa* et la racine verbale *RAKṢ-* « garder, protéger ». Ainsi, lorsque les Pāṇḍava ou Rāma et Lakṣmaṇa partent en exil dans la forêt, l'une des premières créatures

⁹³ ŚBM XIII.2.4.2. Trad. de C. Malamoud, in Malamoud, 1989, p.100.

⁹⁴ *yathā ha vā idaṃ niṣādā vā selagā vā pāpakṛto vā vittavaṃ taṃ puruṣam araṇye grhītvā karttam anvasya vittam ādāya dravaṃty evam / Les niṣāda sont une population non-aryenne, souvent décrits comme des forestiers, des pêcheurs ou des voleurs. Voir Macdonell & Keith, 1912, tome 1, p.453-54.*

qu'ils rencontrent est un *rākṣasa*, contre lequel ils doivent lutter, « payant » ainsi leur droit de passage dans le « monde étranger ». De fait, Bhīma affronte Hiḍimba, Rāma et Lakṣmaṇa combattent Virādha, dont l'aspect est des plus terrifiants. Le danger semble présent pour l'homme à chacun de ses pas.

Les périls de la forêt sont décrits différemment, mais de manière encore plus effrayante dans les épopées.⁹⁵ Rāma en présente même la liste à Sītā pour la convaincre de ne pas les accompagner lui et son frère :

« En effet, dans la forêt les dangers (*doṣa-*) sont nombreux, je vais les dire, écoute-moi : Sītā, libère-toi de l'idée de vivre dans la forêt. “La forêt est un large bois épais aux nombreux dangers” cela est connu. En vérité ma parole est dite avec bienveillance. Je sais que la forêt n'apporte jamais le bonheur, mais assurément toujours le malheur. Les cris, terribles à entendre, des lions qui demeurent dans les grottes des montagnes sont amplifiés par les cascades des montagnes ; c'est pourquoi la forêt est mauvaise. [Et des fauves furieux, dans cet endroit désert, folâtraient sans crainte, [et] ayant vu [quelque créature], l'attaquent, ô Sītā ; c'est pourquoi la forêt est mauvaise. Les rivières boueuses avec des crocodiles sont difficiles à traverser pour les éléphants en rut ; c'est pourquoi la forêt est continuellement très mauvaise. Pleins de lianes épineuses, retentissant des cris des coqs, sans eaux, les chemins sont très difficiles ; c'est pourquoi la forêt est mauvaise.] [...] Vent, ténèbres et faim, sont constamment là, ainsi que de grands dangers ; c'est pourquoi la forêt est extrêmement mauvaise. De nombreux reptiles aux formes multiples, ô belle femme, avancent sur la terre à tes pieds ; c'est pourquoi la forêt est extrêmement mauvaise. Les serpents qui se cachent dans les eaux, vont (comme) les courbes de la rivière, ils demeurent, ayant rebroussé chemin ; c'est pourquoi la forêt est extrêmement mauvaise. Les moucheron, les scorpions, les vers, les taons, et les moustiques t'oppriment continuellement, faible femme ; c'est pourquoi la forêt est mauvaise. Arbres épineux, herbes *kuśa* et *kāśa* (canne à sucre), ô belle femme, ont les extrémités de leurs branches enchevêtrées dans la forêt, car la forêt est extrêmement mauvaise. » (Rām. II.25.3cd-6, [644*], 9-13)⁹⁶

⁹⁵ Pour une étude plus détaillée des différents aspects de la forêt dans les épopées, voir l'ouvrage de T. Parkhill, 1995, p.148 sq.

⁹⁶ *vane doṣā hi bahavo vadatas tān nibodha me //*
sīte vimucyatām eṣā vanavāsakṛtā matiḥ / bahudoṣaṃ hi kāntāraṃ vanam ity abhidhīyate //
hitabuddhyā khalu vaco mayā etad abhidhīyate / sadā sukhaṃ na jānāmi duḥkham eva sadā vanam //
girinirjharasambhūtā girikandaravāsīnām / siṃhānām ninadā duḥkhāḥ śrotuṃ duḥkham ato vanam //
 (II.25.3cd-6)

[krīḍamānās ca visrabdhā mattāḥ sūnye tathā mṛgāḥ / dṛṣtvā samabhivartante sīte duḥkham ato vanam /
sagrāhāḥ saritaś caiva paṅkavatyas tu dustarāḥ / mattair api gajair nityam ato duḥkhataraṃ vanam /
latākaṅṭakasamkīrṇāḥ kṛkavākūpanādītāḥ / nirapās ca sudurgās ca mārgā duḥkham ato vanam /] (644*)

Ici point de voleurs ou de démons, le danger provient majoritairement des animaux. Si le loup a disparu (il est quasiment absent des épopées), le lion et les fauves meurtriers de toutes sortes demeurent. Ils emplissent les bois et les montagnes, guettant leur proie. Car le danger n'est pas seulement pour le voyageur, il est aussi pour les créatures de la forêt entre elles, ainsi les éléphants face aux crocodiles. Des animaux plus petits comme les serpents (cachés non seulement dans les herbes mais également dans les méandres des cours d'eau), et les insectes sont tout autant nuisibles et menaçants. Ces espèces animales demeurent finalement assez similaires à celles contre lesquelles les hymnes de l'AV tentent de protéger l'individu. La continuité se fait également sentir dans la végétation épineuse qui obstrue le chemin (celui-ci est toujours *durga-* « difficile d'accès », et voir Rām. I.23.12 ci-dessous), écho lointain du JB (II.423, 426). Si cette description donne une impression de saynètes détaillées et poétiques, rythmée par le leitmotiv *duḥkham ato vanam*, la variante [643*] apporte une liste plus conventionnelle des animaux de la forêt. De semblables énumérations se retrouvent dans le MBh. (I.219.1 ; III.61.123 ; III.155.63 pour ex.) :

« Le chasseur frappé à mort, [Damayantī] aux yeux de lotus avança dans la forêt, terrifiante, déserte, bruisante des essaims de grillons, habitée par des lions, des tigres, des sangliers, des ours, des cerfs *ruru*, des panthères, emplie de groupes d'oiseaux divers, fréquentée par des Mleccha et des voleurs. »⁹⁷ (MBh. III.61.1-2)

aṭiva vātas timiraṃ bubhuḥṣā ca atra nityaśaḥ / bhayāni ca mahānty atra tato duḥkhataraṃ vanam //
sarīṣpās ca bahavo bahurūpās ca bhāmini / caranti pṛthivīm darpād ato duḥkhataraṃ vanam //
nadinilayanāḥ sarpā nadikuṭilagāmināḥ / tiṣṭhanty āvṛtya panthānam ato duḥkhataraṃ vanam //
pataṃgā vṛścikāḥ kīṭadaṃśās ca maśakaiḥ saha / bādḥante nityam abale sarvaṃ duḥkham ato vanam //
drumāḥ kaṅṭakinaś caiva kuśakāśās ca bhāmini / vane vyākulaśākhāgrās tena duḥkhataraṃ vanam //

(II.25.9-13)

Nous avons réintégré ici une portion (entre crochets, numérotée 644*) mise dans l'apparat critique par l'E.C. Elle correspond (avec quelques très légères variantes) à l'édition du texte par Mudholkara. On s'étonnera toujours des choix de l'E.C. de rejeter tel ou tel passage dans l'apparat. Celui-ci demeure pourtant dans le ton du texte, et complète judicieusement la description des dangers de la forêt. Deux autres passages d'éditions différentes, également mis dans l'apparat par l'E.C., sont de style différent mais tout aussi instructifs sur l'image négative et redoutable des bêtes féroces dans la forêt. Après la strophe 5 [642*] :

« Ayant de la compassion pour toi, moi qui connais les dangers très cruels de la forêt, je ne suis pas capable de te conduire dans la forêt. Des tigres qui tuent les créatures des environs, demeurent dans les bois, à cause d'eux, il faut toujours craindre la forêt dangereuse, ma chère. De nombreux éléphants aux tempes fendues sont dans les bois, eux qui tuent, c'est pourquoi la forêt est dangereuse, ma chère. »

tava anukampaya eva ahaṃ vanadoṣān sudāruṇān / jānānas tvām ahaṃ netuṃ vanaṃ na hi samutsahe /
vaneṣu santi śārdūlā āsannaḥjanaghātināḥ / bhetavyaṃ ca sadā tebhyas tena duḥkhaṃ priye vanam //
prabhinnakaraṭā nāgā bahavaḥ santi kānane / āsādyā ye vinighnanti tena duḥkhaṃ vanam priye //

Après la strophe 6 [643*] :

« Et de nombreux lions, ours, antilopes/fauves, tigres, sangliers, serpents et éléphants sont vus dans la forêt, tout proches. De même d'autres progénitures de fauves terrifiants, meurtriers, vivent dans la forêt profonde, c'est pourquoi tu ne dois pas y aller, ma chère. »

pratyaśannāś ca sahasā dṛśyante bahavo vane / śimha-ṛkṣa-mṛga-śārdūla-varāha-uraga-vāraṇāḥ /
prāṇātipātino ghorās tathā anyā mṛga-jātayaḥ / santi durge vane tasmān na gantavyaṃ tvayā priye //
⁹⁷ *sā nihatyā mṛgavyādhaṃ pratasthe kamalekṣaṇā / vanaṃ pratibhayaṃ śūnyaṃ jhillikā-gaṇa-nāditam //*
śimha-vyāghra-varāha-ṛkṣa-ruru-dvīpi-niṣevitam / nānā-pakṣi-gaṇa-ākīrṇaṃ mleccha-taskara-sevitam //

Ainsi que dans le Rām (II.22.7 ; III.2.2 ; 44.28 ; 67.14 ; VI.30.17) :

« Ah ! Cette forêt est inaccessible ! Bruissante d’essaims de grillons, pleine de redoutables bêtes de proie, d’oiseaux aux cris épouvantables, d’oiseaux de proie d’espèces diverses criillant des sons effrayants, elle est ornée par les lions, les tigres, les sangliers et les éléphants. »⁹⁸ (Rām. I.23.12-13)

Dans cette dernière citation et dans le long discours de Rāma, on entendra les bruits qui nous entourent. Comme dans l’hymne à Araṇyānī, les descriptions sont très sonores. Au rugissement du lion répondent les cris des oiseaux, les grillons (*jhillikā-gaṇa-nādita-*, expression visiblement formulaire des descriptions paysagères dans les épopées, mais néanmoins significative du milieu) formant continuellement une trame acoustique. Le bruissement des rivières et des arbres agités par le vent apporte également sa contribution. Les poètes recourent à tous les éléments dont ils peuvent disposer (visuels, sonores, tactiles, manque seulement l’odeur des fleurs) pour créer une atmosphère plus ou moins inquiétante où les fauves se glissent derrière les feuillages, et où les bruits sont bien différents des musiques des palais ou des activités de la ville.

2. Une vision paradisiaque

Aussi hostile que puisse paraître le monde sauvage, la forêt peut également présenter un visage plus accueillant, comme le laisse déjà entendre la louange à Araṇyānī. Le fait n’est pas attesté dans les textes védiques, mais est illustré dans les épopées et surtout dans le *kāvya* ou poésie. Ainsi les descriptions des saisons offrent-elles de longs et poétiques tableaux d’une forêt transformée, où végétations et animaux s’embellissent pour produire une peinture harmonieuse de la nature (voir MBh. III.179.1-18 description de l’automne et de la saison des pluies ; Rām. IV.1 description du printemps ; IV.29 description de l’automne, à lire avec les passages mis en annexe par l’E.C.).

On note également la présence de *vana-okas-* ou *vana-cara-*, ceux « qui demeurent dans les bois », ou « qui vont par les bois ». Ces deux termes génériques, peu fréquents

(MBh. III.61.1-2)

⁹⁸ *aho vanam idaṃ durgam jhillikā-gaṇa-nāditam / bhairavaiḥ śvāpadaiḥ kīrṇam śakuntair dāruṇāravaiḥ // nānā-prakāraiḥ śakunair vāśyadbhir bhairava-svanaiḥ / śiṃha-vyāghra-varāhaiś ca vāraṇaiś ca api śobhitam //* (Rām. I.23.12-13)

finalement dans les textes épiques, désignent les habitants des bois, qui sont divers et variés. Le premier de ces termes ne qualifie pas seulement les animaux, mais s'applique aussi aux ascètes qui ont trouvé refuge au sein d'ermitages au milieu des bois, ou qui préfèrent suivre le *mṛga-ācārya* ou « conduite des antilopes ». En effet si l'*arānya* paraît, au premier abord, comme un monde sans présence humaine continue, dans la réalité, elle contient des enclaves particulières que sont les *āśrama-* ou « ermitages ». Ces lieux, fondés par un ou plusieurs sages à la puissante ascèse (*tapas-*), sont autant de relais, d'étapes dans les pérégrinations des héros exilés. Ces ermitages ont souvent une allure paradisiaque, et sont fréquentés par des antilopes et des oiseaux au chant charmant. Les bêtes féroces s'en tiennent écartées ou, au contraire, y résident en paix et sans violence en compagnie d'animaux qui leur serviraient de proie dans un contexte ordinaire (Rām. III.71.3). L'ermitage apparaît comme une sorte de « bulle » hors du temps et hors sauvagerie dans la forêt.

« Ce lieu est égal, splendide, entouré de fleurs et d'arbres. Ici, mon frère, tu dois construire un ermitage comme il convient. Vois non loin, cet étang charmant, orné de lotus, avec des fleurs semblables au soleil, au parfum agréable. Comme il fut raconté par le pieux sage Agastya, la belle Godāvarī, entourée de fleurs et d'arbres, parée d'oiseaux *cakra*, de multitudes d'oies sauvages, et de canards *kāraṇḍava*, est non loin d'ici, étreinte par des troupeaux d'antilopes sur ses abords. Vois mon frère, ces belles et hautes montagnes, aux nombreuses grottes, résonnant du cri des paons, couvertes de fleurs et d'arbres. » (Rām III.15.10-14)

Ici, l'animal se fait moins sauvage. Point de lions ou de sangliers, seulement des antilopes peu farouches et des oiseaux qui ornent les lieux de leurs chants. L'image sera reprise notamment par Kālidāda et Bhavabhūti dans leurs pièces et poèmes.⁹⁹

Tantôt obscure, tantôt lumineuse, la forêt révèle diverses facettes où l'animal sauvage tient une place plus ou moins importante. Agent parfois redoutable, il peut en exprimer tout le danger pour le voyageur, en compagnie de créatures et d'hommes tout aussi terrifiants que lui. Mais, réfugié dans les ermitages, le fauve le plus redoutable apparaît alors comme le plus doux des agneaux. Les bêtes, nombreuses, participent ensemble à la description de leur milieu, mais n'ont pas pour autant qu'un rôle poétique. Les énumérations qui apparaissent dans ces contextes laissent entendre une conception particulière de forme et de fond.

⁹⁹ Voir, pour quelques exemples éclairants, Malamoud, 1989, p.106 *sq.* et 2005, p.169 *sq.*

C. Énumérations, séries et formulaire

Les citations vues jusqu'à présent, et particulièrement celles issues des textes épiques, mettent en évidence la présence de listes, de séries animales. Quel que soit le contexte (comparaison élogieuse, mythe, rituel, hymne magique ou description littéraire), l'animal sauvage est rarement cité seul. Hommes (souvent mauvais), démons, oiseaux ou tout autre animal, accompagnent souvent le fauve, que ce soit dans une relation directe, souvent conflictuelle (« Comme devant le loup, chèvres et moutons courent très effrayés » AVŚ V.21.5ab), ou bien seulement en apposition, dans une série de comparaisons par exemple (« Revêtu de puissance comme un éléphant sauvage, effrayant comme un lion, portant les armes » RV IV.16.14cd). Nous nous limiterons principalement pour le moment à l'examen des séries ou listes animales, que nous pourrions qualifier « de compagnie ». L'étude des affrontements (rapport prédateur/proie ou lutte entre deux fauves de valeur égale) sera développée plus loin.

Remarquons en premier lieu la richesse faunique de nos textes. Si nous avons déjà pu l'observer en partie avec les extraits cités précédemment, ajoutons encore quelques noms à notre liste d'étude. Ainsi, se rencontrent

- lièvre (MBh. III.251.13) ;
- mangouste (TS V.5.2.1 ; AVŚ VI.139.5 ; VIII.7.23) ;
- loutres (Rām. IV.59.15) ;
- crocodile (RV X.28.10) ;
- serpents (de toutes sortes, RV VII.38.7 ; X.16.6 ; TS IV.4.3.2 ; VII.3.14.1 ; MS III.2.6 ; IV.4.4 ; AVŚ VI.38.1 ; MBh. I.219.1 ; III.54.3 ; 142.27 ; 170.42 ; 186.106 ; XIII.14.33 ; Rām. III.45.32 ; V.1.159 ; VI.52.14 ; 53.28) ;
- oiseaux (divers et variés, RV X.16.6 ; AVŚ VIII.7.24 ; XI.2.24 ; MBh. I.138.6,7 ; 219.1 ; III.61.2 ; Rām. III.50.34 ; 65.18 ; 71.3 ; IV.47.8 ; V.1.159 ; VI.30.17 ; 53.28 ; 90.24) ;
- aigle (RV X.28.10 ; MS III.11.7 ; AVŚ II.27.2) ;
- paon (MBh. XIII.14.33) ;
- singe (TS VI.4.5.7 ; JB I.184 ; MBh. I.64.18 ; III.170.42 ; VII.29.19 ; XIII.14.33 ; Rām. II.89.18 ; III.44.28, ...) ;
- chameaux (JB III.181 ; MBh. VII.29.19 ; Rām. VI.47.23 ; 53.28) ;
- ânes (MBh. VII.29.19 ; Rām. VI.53.28) ;
- chevaux (Rām. VI.53.28) ;

- bouc (RV VII.18.17) ;
- chat (MBh. III.170.42 ; XIII.14.33 ; Rām. IV.2.11 ; VI.26.27) ;
- chien (AVŚ IV.36.6 ; MBh. II.37.6, 9 ; 60.3 ; Rām. II.64.21 ; V.19.27), etc¹⁰⁰.

L'une des premières séries animales que nous rencontrons parmi les plus importantes, est celle présente dans les textes du YV noir et blanc, dans les chapitres traitant de l'*aśvamedha* ou sacrifice du cheval¹⁰¹. Disons seulement ici, que ces listes sont de compositions très diverses. Selon l'étude de P.-E. Dumont, 609 victimes animales sacrificielles sont comptabilisées, dont 349 domestiques et 260 sauvages¹⁰². Hormis ce cas particulier, les séries animales peuvent être de longueur variable. Comme toujours, remarquons une évolution naturelle entre les textes védiques et les épopées. Assez réduites à époque ancienne (deux ou trois noms maximum pour le RV), ces successions prennent de plus en plus d'expansion (parfois plus d'une dizaine d'animaux dans les épopées). Mais ne nous y trompons pas. Si le type de texte joue son rôle dans cette variation (louanges aux divinités et hymnes magiques d'un côté, description littéraire et poétique plus ou moins formulaire de l'autre), et implique donc une réflexion interne à chacun, la série animale se dévoile rapidement dans les textes védiques évoluant même vers un stade formulaire.

1. Du lion à la fourmi

Dans les *Samhitā* védiques, la faune sauvage se fait plus présente surtout avec l'AV. Dans le RV, hormis quelques comparaisons incluant deux ou trois animaux, le regroupement animalier n'est pas très fréquent. Au contraire, la structure des charmes de l'AV entraîne des énumérations animales et extra-animales dont XII.1.49, cité précédemment, est une illustration. L'organisation des séries tend à s'effectuer par regroupement d'espèces similaires. Des hymnes liés aux plantes ou à des amulettes (AVŚ II.27.2 ; VIII.7.23, 24), contre des maux divers (RV VII.38.7), les bêtes sauvages (AVŚ IV.3 ; XIX.47.6, 8), les serpents (AVŚ V.13 ; VI.56 ; X.4 ; etc.), les vers (AVŚ II.31 ; 32 ; V.23), ou en rapport avec la force, la puissance (*varcas-*, *tviṣi-* AVŚ VI.38.1-2 ; XIX.49.4 ;

¹⁰⁰ La liste et les références données ne sont nullement exhaustives.

¹⁰¹ Cf. TS V.5.11 ; KS 47 ; MS III.14 ; VS 24 ; KāṇvaS 26. L'*aśvamedha* est un grand sacrifice royal, qui s'achève par l'immolation d'un cheval accompagnée de celle de nombreux autres animaux. Voir Dumont, 1927.

¹⁰² Pour des éléments complémentaires sur ces listes nous renvoyons à la troisième partie de notre étude, chap. IV. A.1

AVP V.29.6) développent ce type de combinaison, plus ou moins longue, plus ou moins détaillée.

« L'éclat qui est dans l'éléphant, dans le léopard, qui est dans l'or, dans les Eaux, dans les vaches, qui est dans les hommes ; la déesse à la bonne fortune qui donna naissance à Indra, qu'elle vienne à nous, dotée de la splendeur ! »¹⁰³ (AVŚ VI.38.2)

Dans les textes yajurvédiques les associations animales se réduisent souvent à deux ou trois fauves.

Avec les *Brāhmaṇa* et les *Āraṇyaka*, les contextes évoluent, et les énumérations varient. Soit elles demeurent dans un cadre mythologico-rituel, et citent peu d'animaux (ŚBM V.5.4.10 ; XII.7.2.8, etc.), soit, comme dans l'AV, elles participent à des charmes comme celui avec l'amulette *bilva* du ŚĀ XII, qui énonce des séries de démons (§ 5), de bêtes sauvages, de serpents et d'animaux aquatiques (§ 6) contre lesquels protège l'amulette. Ce dernier genre de liste, par son caractère faussement exhaustif, apparaît déjà, plus ou moins, comme correspondant à un certain type de formule (pas seulement magique), englobante du règne animal, et dont l'aboutissement est visible dans les *Upaniṣad*, où l'on peut lire des énumérations visant à cerner l'ensemble du monde vivant :

« De même, en vérité, mon enfant, toutes les créatures sorties de l'être, ne savent pas "Nous sommes sorties de l'être". Celles-ci ici, tigre ou lion (*vyāghro vā siṃho vā*), loup ou sanglier (*vṛko vā varāho vā*), ver ou moucheron (*kīto vā pataṅgo vā*), taon ou moustique (*daṃśo vā maśako vā*), quoi qu'elles soient, conservent leur individualité. »¹⁰⁴ (ChU. 6.10.2)

Cette énumération citant les plus grands fauves et les « insectes » les plus petits permet d'englober implicitement tous les autres animaux intermédiaires. L'inventaire ne retient ici que quelques individus, les plus représentatifs de chaque extrémité du règne animal visé. Chaque groupe est formé de quatre animaux qui, de groupe-symbole prend également le statut de formule-type ou modèle. L'énumération se retrouve partiellement dans une autre liste de la ChU : « ..., les dieux, les hommes, le bétail, les oiseaux, les plantes et les arbres, les bêtes sauvages jusqu'aux vers, mouchérons et fourmis (*śvāpadāny ā-kīṭa-pataṅga-pipīlakam*), ... » (ChU 7.2.1 ; 7.1 ; 8.1 ; 10.1). Dans ce passage, le groupe des grands fauves a été fondu dans le terme *śvāpada-* « bêtes sauvages ou de proie », alors que les « insectes » sont en partie énumérés. On y retrouve ainsi le groupe *kīṭa-pataṅga-* « vers et

¹⁰³ *yā hastīni dvīpīni yā hāraṇye tvīṣir apsú gōṣu yā pūruṣeṣu /
īndraṃ yā devī subhāgā jajāna sā na aitu vārcasā saṃvidānā // AVŚ VI.38.2*

¹⁰⁴ *evam eva khalu somya imāḥ sarvāḥ prajāḥ sata āgamyā na viduḥ sata āgacchāmaha iti ta iha vyāghro vā siṃho vā vṛko vā varāho vā kīto vā pataṅgo vā daṃśo vā maśako vā yad yad bhavanti tad ābhavanti // ChU 6.10.2
≈ ChU 6.9.2-3.*

moucheons » déjà présents en 6.10.2. La BĀU, dans une liste un peu différente, achève la condensation de l'inventaire animalier avec cette formule : *yad asya gr̥heṣu śvāpadā vayāmsy ā pipīlikābhya upajīvanti* « [...] des bêtes sauvages et des oiseaux jusqu'aux fourmis qui vivent dans leurs maisons » (BĀU 1.4.16 = ŚBM XIV. 4.2.29). Les insectes sont réduits aux seules fourmis, dernier terme de l'énumération de la ChU. Le règne des animaux sauvages est signifié par de simples bornes, significatives des extrémités (bêtes fauves, de proie vs fourmis). Seuls les oiseaux continuent à se démarquer, car fondamentalement différents des *mṛga-* ou des *śvāpad-* (qui demeurent terrestres), ils ne sont pas réductibles au-delà des termes *vayas-* ou *pakṣin-* par exemple. Selon le contexte et le besoin, la liste animale peut être développée ou réduite à ses données les plus génériques. Si l'AV conserve un développement certain, lié en partie à une dénomination nécessaire des animaux, car l'animal nommé est alors pleinement et assurément touché par le charme, les textes ultérieurs commencent à élaborer un formulaire à géométrie plus variable. Et dans le cas d'énumérations à membres divers, on n'hésite pas à réduire certains groupes à leur essence même, ou à leurs limites supérieures et inférieures. Une valeur métonymique du donné se laisse deviner. Nous constaterons que ce phénomène lexical et stylistique sera, d'une certaine manière, également appliqué dans les épopées.

Dans le MBh. et le Rām., les listes animales prennent une ampleur significative, permettant de voir éclore pleinement certains groupements animaliers qui étaient à l'état plus ou moins embryonnaire dans les textes védiques. Le caractère extrêmement énumératif que prennent certains passages, laisse percevoir la trace de catalogues de listes et d'images, parallèles aux premiers travaux de lexicographie, véritables dictionnaires « synonymiques ». Ainsi, les descriptions zoomorphiques des *bhūta*, des *rākṣasa* ou des montures animales de ces derniers, relèvent à la fois de l'inventaire quasi-exhaustif et d'un exercice et/ou procédé littéraire visant à donner un effet de multitude¹⁰⁵. Cette approche se retrouve, entre autres, avec les énumérations des richesses royales (MBh. I.105.7 *sq.* ; II.67.18 *sq.*) ou les différentes renaissances du *jīva* (MBh. XIII.112).

En dehors de ces séries exceptionnelles, les animaux sauvages sont utilisés dans la description des paysages, que ce soient les forêts, les montagnes, les cours d'eau, les ermitages ou les champs de bataille. Chaque lieu appelle à lui la citation d'une faune et d'une flore particulières, plus ou moins caractéristiques. Les éléments apparaissent

¹⁰⁵ Cf. MBh. IX.43.25 *sq.* ; 44.74 *sq.* ; XIII.127.5 *sq.* ; Rām. V.15.10 *sq.* ; 20.30 *sq.* ; VI.47.23 *sq.* ; 43.28 ; 60.11**sq.* ; VII.6.40-41, etc. et 3^e partie, chap. I. A.

néanmoins rapidement comme des illustrations types du lieu donné et sont souvent des expressions symboliques de l'*aranya* en général. Lions, tigres, ours et éléphants fréquentent aussi bien les forêts que les montagnes (nous sommes finalement dans le même univers) et parfois les champs de bataille. Le caractère stéréotypé des énumérations (et aussi le peu d'importance attaché à une réalité animale) est d'autant plus visible lorsqu'on compare différents manuscrits. Ainsi un *vṛka-* peut être remplacé par un *ṛkṣa-* ou un *mṛga-*, un *dvipa-* par un *dvija-* ou un *dvīpi-*, un *vāraṇa-* par un *vānara-* et ce, sans que le sens de la phrase n'en soit vraiment altéré. La substitution d'un fauve par un autre n'entraîne guère de difficultés de lecture. Si, dans certains cas, nous pouvons mettre en cause le copiste, la modification est parfois cependant plus marquée. Ainsi une grande forêt est tantôt « fréquentée par des cerfs *ruru*, des sangliers et des oiseaux » (*rurubhiś ca varāhaiś ca pakṣibhiś ca niṣevitam* / MBh. III.296.40cd), tantôt par des « cerfs *ruru*, des ours, des sangliers, et des buffles. » (*ruru-ṛkṣa-varāhaiś ca mahiṣaiś ca niṣevitam*, cf. var. E.C. p. 1025). Mais là encore, la variation ne semble pas significative.

Le poète ne recherche pas une description forcément réaliste, naturaliste du milieu ou du paysage. Il use des animaux et des végétaux comme d'outils littéraires, poétiques, utiles à la création d'une atmosphère propice à conduire son auditoire dans l'histoire. Dans ce cadre, les énumérations apparaissent comme des formules types mais non fixes, pouvant contenir de deux à une dizaine d'animaux, la moyenne étant de quatre ou cinq. Selon le contexte, le poète cherchera à donner une impression de multitude, forçant ainsi le trait et l'ampleur, peut-être non plus d'une description paysagère mais d'une action :

« Alors effrayés par la chute de la montagne, ceux qui ont leur demeure dans [la forêt] Khāṇḍava, *Dānava*, *rākṣasa*, serpents, hyènes, ours et habitants des bois, éléphants en rut, tigres, et lions à crinière, antilopes et buffles et des centaines d'oiseaux, alarmés, se répandirent de tous côtés, ainsi que d'autres sortes de créatures. » (MBh. I.219.1-2)

Ou au contraire il réduira la faune à deux ou trois animaux. Dans ce cas, la valeur symbolique ou formulaire l'emporte, le syntagme ayant un statut métonymique. La forêt est alors « inaccessible, peuplée d'antilopes, de singes et d'éléphants » (Rām. II.24.17 *vanam sudurgamaṃ mṛgāyutaṃ vānara-vāraṇair yutaṃ*) ou bien elle apparaît comme le refuge des bêtes et des oiseaux (*mṛga-dvija-* Rām. II.41.3).

2. Sélection naturelle ?

L'intérêt des cohabitations animales réside surtout dans l'alliance récurrente (ou non) qu'elles manifestent entre certains fauves. On remarque ainsi la formation de binômes ou duos et de trios, investis d'une symbolique puissance toute sauvage. Le trio védique le plus illustre est formé par le lion, le tigre et le loup. Ces trois animaux sont régulièrement cités ensemble et semblent recouvrir une valeur toute particulière. Que ce soit dans les *Samhitā* (MS II.3.9 ; 4.1 ; III.11.2, 7, 9 ; AVP V.10.3 ; 29.6) ou le ŚBM (V.5.4.10,18 ; XII.7.1.8 ; 7.2.8 ; 7.3.21 ; 9.1.5-6)¹⁰⁶, ils sont considérés comme des référents de force, de puissance, singulièrement sauvage et potentiellement violente et dangereuse. Dans ce trio, le lion est généralement nommé en premier, les places du loup et du tigre peuvent s'échanger. Dans certains cas le lion apparaît en dernier. Il s'agit alors d'une liste sous forme croissante. Les éléments associés aux animaux sont de plus en plus importants. Dans ce contexte, l'ordre des fauves est toujours le même : loup, tigre, et lion. Ce dernier demeure premier dans l'usage de la force par rapport au tigre.

Parallèlement à cette triade majestueuse, les textes laissent lire d'autres alliances. Le loup, dans une valeur plus négative et plus sombre, est régulièrement le compagnon de route des voleurs et des serpents, voire des démons (RV II.28.10 ; VII.38.7 ; AVŚ XII.1.49). Ils sont alors la proie d'hymnes de protection, sort belliqueux direct, ou simples appels d'assistance lancés à la Nuit (RV.X.127.6 ; AVŚ XIX.47.6,8). Il n'est alors pas rare d'y voir également le tigre accompagné du serpent (AVŚ IV.3).

À l'opposé de ces ténébreux cortèges, lion et tigre errent régulièrement ensemble. La cohabitation des deux grands fauves, qui sont finalement parmi les animaux sauvages les plus cités parmi ceux de notre liste, ainsi que dans les textes védiques, est des plus brillantes. Sur 24 références d'énumération animalière (hors RV, texte dans lequel le tigre n'apparaît pas), il ne s'en trouve que cinq où les deux bêtes ne sont pas citées ensemble. Et dans trois de ces cas, le tigre (sans le lion) recouvre une valeur négative. Ailleurs, le couple lion-tigre est généralement pris dans un contexte positif, d'énergie et de force glorieuse (*tvīṣ-*, *vārcas-*, etc.). L'union des deux grands félins est promise à un brillant avenir, tous deux étant empreints d'une puissance et d'une fureur qui n'a jamais pu s'éteindre.

¹⁰⁶ Pour les concordances avec les autres textes védiques, voir annexe II.A.

En effet, à travers les épopées, on retrouve la présence de ce duo ou trio animalier, déjà apparent dans les textes védiques, avec cependant de fortes variations. Ainsi, la triade védique lion-tigre-loup disparaît complètement du paysage épique. Le fait tient essentiellement à la quasi-absence du loup dans ces textes. Un changement de valeur symbolique peut en partie expliquer le recul de cet animal au profit d'un autre beaucoup plus puissant, et de taille gigantesque : l'éléphant.

De fait, si l'on recherche un nouveau trio forestier, l'alliance lion-tigre-éléphant est des plus présentes¹⁰⁷. Ces trois animaux dominent d'une certaine manière le paysage des énumérations épiques (MBh. sur 72 réf. énumératives, on en compte 30 avec le lion, 27 avec le tigre, 29 avec l'éléphant ; Rām. sur 52 réf., 22 avec le lion, 23 avec le tigre, 28 avec l'éléphant) : « Comment, ô Keśava, les Pāṇḍava ont-ils vécu dans cette grande forêt pleine de lions, de tigres et d'éléphants ? » (MBh. V.88.8). La liste réduite à ces trois animaux devient alors emblématique de tous les animaux sauvages vivant dans les forêts ou les montagnes. Dans certains contextes c'est l'antilope qui apparaît comme la troisième ou quatrième composante emblématique et récurrente (Rām.). Tout comme le terme *go-*, qui désigne autant le bovin, la vache que le gros bétail dans son ensemble, et *paśu-*, le mouton et le petit bétail (les deux associés désignant l'ensemble du bétail), les termes lion, tigre et éléphant (ou antilope) associés, désignent l'ensemble des bêtes sauvages. Les trois animaux, en raison du nombre élevé de leurs occurrences, dominent la forêt. Leur présence en groupe, ou parfois individuelle, marque la pérennité de leur image. À l'opposé, des animaux comme le buffle, le singe, l'ours ou le serpent, peuvent être fondus dans un ensemble symbolique et disparaître ainsi d'une énumération. Le trio est néanmoins malléable. S'il semble représenter un noyau dur, d'autres bêtes viennent parfois s'y greffer. Parallèlement, à l'image des textes védiques, tigres et lions affichent un duo royal d'une constance régulière. La nécessité de citer les deux fauves ensemble se fait sentir. Le lion ou le tigre seul ne suffit visiblement pas à recouvrir l'ensemble des fauves ou des animaux sauvages qu'ils semblent représenter. Lion et tigre appartiennent pourtant à la même famille. Représentent-ils alors les deux faces d'un même animal, d'une même force aux yeux des auteurs ? Si l'un manque, a-t-on un tableau incomplet ? Il est assuré que dans les épopées le binôme est très rarement brisé.¹⁰⁸ L'image du couple féroce puise certainement

¹⁰⁷ MBh. I.68.5 ; 219.1 ; III.61.37 ; 98.14-16 ; 146.38, 45 *sq.* ; 155.13, 63 ; 176.4 ; IV.12.27 ; V.88.8 ; VI.5.13 ; VII.76.20 ; XI.5.4 ; XII.83.39 ; 117.6 ; XIII.14.33 ; 35.14 ; 40.33 ; Rām. I.23.13 ; II.22.7 ; 54.17 ; III.44.28 ; 67.14 ; IV.41.28 ; 59.15 ; 66.36 ; VII.31.18 ; 54.4.

¹⁰⁸ Ainsi, dans le MBh. on comptabilise 23 réf. où les deux fauves sont cités ensembles, contre 7 occ. pour le lion et 4 pour le tigre où ils sont désunis – mais en compagnie d'autres animaux ; pour le Rām. les proportions sont

son origine dans les textes védiques où il apparaît déjà assez bien installé. Le lion et le tigre sont présents dans les énumérations des animaux vivant dans la forêt. La figure formée, il semble qu'elle soit devenue une formule poétique type, permettant la description de la faune d'un paysage sauvage, complétée ensuite avec la présence de l'éléphant. La création de ce duo pourrait également être interprétée comme le témoignage d'une rencontre. En effet, seul le lion est présent dès le RV. Le tigre apparaît seulement avec la rédaction des autres *Samhitā*. Au niveau textuel, il survient alors une variation avec le développement d'une certaine prédominance de l'emploi du tigre sur le lion. Néanmoins, ce dernier n'est pas entièrement abandonné, et on l'associe au nouveau venu. Cette alliance peut laisser supposer le poids symbolique que détient alors le lion. L'animal, connu et côtoyé depuis longtemps, est visiblement empli d'une force antique et ancestrale. La relation lion-tigre qui se forme peut également laisser entendre une sorte de passage de témoin de cette puissance symbolique. La cohabitation des deux fauves s'avère finalement fructueuse et féconde.

De son côté, l'éléphant parcourt également monts et forêts, solitaire ou accompagné d'autres bêtes : « J'irai dans cette forêt inaccessible, fréquentée par les antilopes, peuplée de singes et d'éléphants. »¹⁰⁹ (Rām. II.24.17). Ainsi, l'éléphant se taille presque la part du lion, écrasant les descriptions animalières de son ombre gigantesque. Si l'on s'interroge sur la présence croissante de l'animal dans les textes épiques, les raisons peuvent en être diverses. Attesté dans les textes védiques dans une proportion non négligeable, le pachyderme trouve naturellement sa place dans les descriptions épiques de l'*aranya*. À cela s'ajoute le caractère domestique, apprivoisé de l'animal, et ce depuis une date ancienne. Dans les sources védiques il est déjà cité dans des listes « domestiques » (AB 4.1 ; JB I.38, 263, 274 ; AĀ 2.6.1 ; etc.). L'éléphant est sans doute l'animal sauvage le mieux connu par l'homme. Dès lors, il se retrouve autant dans les bois parmi les bêtes sauvages, que sur le champ de bataille comme monture de guerre parmi les chevaux et les chars. L'argument d'un rapport écologique, lié à un changement de biosphère des auteurs n'est pas envisageable. L'éléphant est connu de l'Indus à l'Assam, et ce à date ancienne. La même réflexion se porte sur la disparité du lion et du tigre dans les *Veda*. L'introduction relativement tardive du tigre dans les textes (seulement à partir de l'AV et du YV) a

similaires, 18 réf. communes contre 4 occ. pour le lion et 7 pour le tigre en couple séparé. On relèvera que dans ces cas de « désunion », le terme employé pour désigner le tigre et ce, dans les deux épopées, est toujours le même : *śārdūla*-.
¹⁰⁹ *ahaṃ gamiṣyāmi vanaṃ sudurgamaṃ mṛgāyutaṃ vānaravāraṇair* / (Rām. II.24.17ab)

longtemps été perçue comme le témoignage de l'avancée des populations indo-aryennes, locutrices du RV, depuis le Nord-Ouest de l'Inde vers la vallée du Gange et l'Est du pays, dans des régions où visiblement la *Panthera tigris* avait un territoire bien établi. Mais au vu de différentes sources écrites et archéologiques relatives à l'ancienne répartition géographique du tigre et du lion, cette théorie ne nous semble plus convaincante ni à maintenir en l'état, les populations humaines ayant visiblement pu rencontrer les deux fauves à une même période et dans une même région.¹¹⁰

En dehors des terrains des grands fauves, on observe également la trace d'un autre duo qui sera pleinement formulaire dans les épopées. C'est l'union des bêtes et des oiseaux. Ces derniers sont, dès l'origine, différenciés des autres animaux, qu'il s'agisse des bêtes sauvages, des bêtes domestiques ou des hommes. Néanmoins, cette distinction entraîne peu à peu un rapprochement textuel des deux parties (aériennes et terrestres), visant à traiter l'ensemble du monde mobile. Dans le RV, le formulaire s'établit essentiellement autour des bipèdes, quadrupèdes et ailés. Rares sont les rapprochements avec les *mṛga-*. Outre les passages (RV II.38.7, AVŚ III.21.2 *yá áviṣṭo váyahsu yó mṛgéṣu*) et les références cités précédemment (cf. note 63), on peut ajouter, mais avec prudence, le RV X.16.6 (*yát te kṛṣṇáh śakuná ātutóda pipīláh sarpá utá vā śvāpadah* /).

L'AB (3.31) affine d'une certaine façon cette relation et semble entériner la juxtaposition des deux termes : *tasmāt tāny aranyāni samty an-aranyāni mṛgaiś ca vayobhiś ca iti ha smāha* « C'est pourquoi, il dit, les déserts sont des non-déserts à cause des animaux et des oiseaux [qui s'y trouvent.] » Le couple se retrouve également dans la BĀU (1.4.16, citée ci-dessus), sous la forme *śvāpadā vayāṃsi*. La relation textuelle qui se tisse entre les bêtes et les oiseaux se lit donc peu à peu. Et la formule qui apparaît dans l'AB, reliée à l'*aranya-*, est véritablement significative de ce que nous lisons dans le Rām. et le MBh. Ainsi, on comptabilise 21 composés *mṛga-dvija-* et 42 composés *mṛga-pakṣin-* dans le MBh., et respectivement 17 et 30 *dvandva* du même type dans le Rām.¹¹¹ À cela s'ajoute un certain nombre de références où les deux termes sont coordonnés et non mis en composition. La relation bêtes-oiseaux est alors pleinement consommée. Dans le cadre épique, ce binôme occupe différents plans de lectures. Dans le contexte des ermitages, il se traduit par « gazelles/antilopes et oiseaux » (e. g. MBh. I.93.6 ; III.61.66, etc. ; Rām. I.30.17 ; 54.23 ; II.48.9,17 ; 84.8 ; 87.19 ; III.10.76,78 ; 14.19, etc.) ; dans la forêt sauvage

¹¹⁰ Pour les détails sur la question voir Moreau, 2008.

¹¹¹ Pour les références voir annexe I.B et C

il devient « bêtes (sauvages) et oiseaux » ou parfois « antilopes et oiseaux » s'il est intégré dans une énumération animale (e. g. MBh. I.94.13 ; 219.28 ; III.61.37, etc.). La traduction de *mṛga-* varie selon le contexte et la compréhension du lecteur. Parallèlement, lorsque le composé n'est plus inséré dans une énumération, mais est isolé comme couple à part entière, sa charge symbolique augmente. En effet, au même titre que le duo lion-tigre symbolise l'ensemble des fauves, « les bêtes et les oiseaux » deviennent les représentants, métonymiques (?), des créatures vivant dans la forêt. Ainsi, la forêt Krauñca est « ornée de belles fleurs aux couleurs variées, parcourue par des troupes de bêtes sauvages et des bandes d'oiseaux. »¹¹² (Rām. III.65.6cd). Le composé formulaire est à la fois un *topos* des descriptions sylvestres (chaque forêt ou bois traversé par Rāma est orné au moins une fois de cette formule), et un usage pratique dans l'écriture poétique, ne serait-ce que pour des raisons métriques. Sa fréquence ne doit cependant pas le banaliser au point de le vider de sa substance. Le couple est emblématique d'un ensemble des créatures « mobiles », et il semble alors faire écho dans son milieu, au binôme fondamental et récurrent du RV : « bipèdes et quadrupèdes ». Cette formule, quasiment inexistante dans les épopées¹¹³, est d'une certaine façon remplacée par « les bêtes sauvages et les bêtes ailées ». Sorti des palais et des champs de batailles, l'univers de l'*araṇya* domine de grandes parties de l'épopée. La chasse y est plus souvent mentionnée que la conquête des troupeaux de bovins du clan voisin. Le symbolisme du motif est encore lisible lorsque les animaux viennent à disparaître :

« Grâce à son propre *dharma*, toute cette grande forêt fut maudite, sans refuge, inabordable, abandonnée par les animaux sauvages et les oiseaux. »¹¹⁴ (Rām. IV.47.12)

La forêt sans animal, quel qu'il soit, n'est plus une forêt. Elle est en deçà même de l'*araṇya*.

Certains oiseaux apparaissent également dans les épopées en compagnie d'animaux moins recommandables. Si les textes védiques évoquent le caractère négatif du loup, accompagné des voleurs et des serpents – dangers redoutés par l'honnête homme – les épopées apportent son pendant à travers le chacal. En effet, celui-ci apparaît de manière assez claire comme le double épique du loup, dont la présence se fait alors rare. Ici, les

¹¹² *nānāvāṛṇaiḥ śubhaiḥ puṣpair mṛgapakṣigaṇair yutam* // (Rām. 3.65.6.cd)

¹¹³ Nous n'avons relevé que trois références dans le MBh. (I.68.56 ; 85.11,20) et aucune dans le Rām. (! données de l'E.C.). Néanmoins, chacun des deux termes demeure présent dans les épopées, introduit séparément dans des valeurs et contextes différents.

¹¹⁴ *tena dharmātmanā śaptaṃ kṛtsnaṃ tatra mahad vanam / aśaraṇyaṃ durādharṣaṃ mṛgapakṣivivarjitam* // (Rām. IV.47.12)

acolytes ont également changé. Et à la fière et royale triade lion-tigre-éléphant des grandes forêts, répond le groupe plus lugubre des chacals, vautours et corbeaux qui hantent les champs de bataille :

« Les vautours (*gṛdhra-*), les chacals (*gomāyu-*) et les corbeaux (*vāyasa-*), devenus les ornements de ces [corps], les tirent à eux, funestes et horribles, poussant sans cesse des cris. »¹¹⁵ (MBh. XI.16.34)

Ce groupe est emblématique des charognards. Ici aussi, la liste peut être réduite, allongée, modifiée. Néanmoins, on observe quelques constances. Le chacal le plus fréquemment cité dans ce contexte est le *gomāyu*¹¹⁶. Il forme une sorte de couple récurrent avec le *gṛdhra-*, et avec au moins un troisième terme (et souvent d'autres) assez variable (*vāyasa-*, *kañka-*, etc.). L'énumération peut être coordonnée ou en composition. Dans ce dernier cas, une tendance syntaxique se dessine avec la formule *gṛdhra-gomāyu-X-*. Parallèlement un petit groupe *śva-sṛgāla-X-* (« chiens, chacals, etc. ») se démarque quelquefois (MBh. VI.3.6 ; VII.20.37 ; 48.47,51 ; XI.16.29). Ailleurs, le chien apparaît souvent en début de composé. À ces quadrupèdes carnassiers, il faut également ajouter les loups (MBh. VI.112.131 ; VII.48.47 ; 68.46 ; 130.40 ; IX.22.75) et les hyènes (MBh. V.49.98 ; VI.55.124 ; VII.48.47) parmi les charognards, circulant autour du champ de bataille, et attendant la fin des combats pour se repaître de la chair des guerriers tombés à terre. La liste des oiseaux peut s'avérer plus longue et diversifiée. Parmi ceux qui sont les plus fréquemment cités, on observe le vautour¹¹⁷ (*gṛdhra-*, MBh. 25 réf. ; Rām. 8 réf.), le corbeau à gros bec (*baḍa-* ou *vaḍa-*, MBh. 16 réf.), le corbeau familier (*vāyasa-*, MBh. 10 réf. ; Rām. 1 réf. ; *kāka-* MBh. 4 réf. ; Rām. 1 réf.), le marabout (*kañka-*, MBh. 8 réf. ; Rām. 2 réf.) et le busard (*śyeṇa-*, MBh. 5 réf. ; Rām. 2 réf.).

Les autres animaux comme le sanglier, l'ours ou le buffle, ne sont pas oubliés. Mais, peu cités d'une manière générale dans les *Veda*, leur présence dans des séries animales n'est pas assez fréquente pour amener une image formulaire remarquable, soit qu'ils se fondent dans une énumération assez vaste (AVŚ VIII.7.23 ; XII.1.25 ; JB II.267 ; GB I.2.8) soit, au contraire, et plus fréquemment, qu'ils apparaissent dans un contexte particulier et quasi-unique. Avec les textes épiques, la formule change. Le sanglier et le buffle se font

¹¹⁵ *teṣām ābharaṇāny ete gṛdhragomāyuvvāyasāḥ /*

ākṣipanty aśivā ghorā vinadantaḥ punaḥ punaḥ // (MBh. XI.16.34)

¹¹⁶ Pour le Rām. sur 10 références relevées, 6 sont avec *gomāyu-*, 2 avec *śivā-* ; pour le MBh. sur 36 références, 22 sont avec *gomāyu-*, 8 avec *sṛgāla-*, 2 avec *śṛgāla-*, 2 avec *śivā-*, 1 avec *śālavyka-*, et 1 avec *jambuka-*.

¹¹⁷ La relation du vautour avec les morts apparaît dès les sources védiques (cf. AVŚ XI.10.8,24 ; MS IV.9.19 ; TĀ 4.29.1). Pour l'identification des oiseaux voir Dave, 2005 et surtout Couture, 2006 et Fitzgerald, 1998.

plus présents, et sont les jouets d'une double qualification. Ils participent à la fois des animaux symboles de la sauvagerie, et en ce cas ils sont régulièrement en compagnie du lion et du tigre (de fait, on observe une formule avec le sanglier, *simha-vyāghra-varāha-* et varia en début de vers, cf. MBh. I.68.5 ; III.61.2,37 ; 186.6 ; VI.5.13 ; Rām. I.5.21 ; 23.13), de l'autre ils sont les cibles des chasseurs. L'antilope devient alors compagne de fuite. La formule *mṛgān vidhyan vahārāṃś ca* est ainsi plusieurs fois utilisée (MBh. I.36.10 ; 165.5 ; 166.2). Associés à l'éléphant, ils peuvent également être perçus comme les représentants des terres humides. Les autres bêtes sauvages se fondent visiblement dans des énumérations catalogues, sans qu'une alliance ou une cohabitation particulière n'apparaisse distinctement.

La présence des animaux sauvages dans les textes, tant védiques qu'épiques, est donc en partie organisée de façon énumérative, offrant des séries plus ou moins complexes, qui peuvent illustrer un lieu, une atmosphère, par un ensemble vaste et imposant de noms, comme par un système formulaire à la valeur symbolique appuyée.

L'animal de la forêt se dessine donc selon de multiples variables. Défini en relation avec son milieu, teinté de conceptions rituelles et religieuses dans les textes védiques, et par rapport à ses semblables, il est tantôt un, tantôt multiple. Distingué de l'animal domestique et de l'homme, il apparaît comme une entité générique ou comme un animal spécifique et réel, à l'image d'une forêt elle-même ambivalente, à la fois concept de délimitation socio-spatiale et terre vivante, dangereuse ou bienveillante. Au sein de celle-ci, la bête apparaît comme une actrice de description conventionnelle ou de série formulaire, incarnation emblématique et/ou métonymique de son milieu, mais n'en demeure par moins un animal « vivant ». Les énumérations évoquent parallèlement un semblant de hiérarchie, dominée par la présence constante et continue des grands félins. Dès lors une nouvelle question se pose : y a-t-il un roi des animaux ?

Chapitre IV. La voie royale

La formule existe dans les textes, l'Inde connaît bien un roi des animaux. Mais suivant toujours le modèle originel de la définition de l'animal, le trône est visiblement double, l'un pour le monde domestique, l'autre pour le monde sauvage. Si le taureau fait l'unanimité comme souverain du village, la question s'avère plus délicate dans la forêt. L'Inde connaît effectivement deux prétendants aussi forts que valeureux, le lion et le tigre. Et lorsque retentit le premier rugissement, il est temps d'assister au combat des rois.

A. Le combat des rois

Au plus profond de l'*aranya*, et depuis les textes védiques, le lion et le tigre se différencient avec constance des autres bêtes sauvages. Nés du roi des dieux d'une façon violente, perçus comme féroces, ces fauves sont admirés pour leur puissance. Seigneurs des terres sauvages, ils semblent terrifier autant l'un que l'autre. Solitaires, en couple, parfois en trio, symboles de la forêt et des animaux qui y vivent, le lion et le tigre prédominent. Néanmoins, il semble que tous deux ne soient pas envisagés avec la même « sauvagerie ». La part du lion ne revient pas forcément à qui de droit. Se pose alors la question suivante : lequel des deux est le « roi des animaux » ?

Dans le texte le plus ancien, le lion, par son port royal (et non par sa valeur guerrière ; c'est la lionne qui chasse) et son isolement, gouverne en toute tranquillité. Dans le RV, le lion est le seul fauve présent. Il est alors l'animal le plus puissant et le plus effrayant parmi tous ceux qui sont cités. Son gouvernement n'est pas donné mais déduit. Avec l'AV et le YV, le tigre sort de la pénombre sylvestre. Des changements interviennent alors. Une fois pénétré dans l'univers social et culturel de l'homme et de là, dans les textes, le tigre dispute âprement la couronne au lion.

En AVŚ IV.3.4, charme contre les bêtes sauvages et les voleurs, le tigre est dit « le premier (*prathama-*) [des animaux] pourvus de crocs (*datvat-*) ». Dans un autre hymne une amulette magique faite d'herbes est dite la meilleure (*uttama-*) des herbes « comme le tigre [est la meilleure] des bêtes sauvages (*śvapad-*) » (AVŚ VIII.5.11 = XIX.39.4). Ainsi le tigre apparaît-il comme la bête sauvage par excellence. Les passages V.5.4.10, XII.7.1.8 et 7.2.8, cités précédemment, du ŚBM mettent également le tigre en premier, voire comme « roi des animaux de la forêt » (*āraṇyānām paśūnām rājā*). Néanmoins, le lion n'est pas

encore complètement descendu du trône. Les mêmes passages le nomment « souverain des animaux de la forêt » (*āraṇyānām paśūnām īśāḥ*). Une différence de degré semble difficile à définir. Ces titres ne permettent pas de savoir si l'un est perçu comme supérieur à l'autre. Tout au plus peut-on prendre appui sur l'ordre de l'énumération (loup, tigre, lion), et lui donner une valeur croissante d'importance et de dominance. Il n'en demeure pas moins que ce genre d'épithète pour le lion est unique dans les textes védiques, et qu'elle ne prend une ampleur, toute relative, que dans l'épopée. Si le lion est un seigneur de la forêt, il n'en est pas forcément LE maître. Il faut également signaler que celui-ci connaît des rapports certains avec le *grāma-*, le monde habité, fait qu'il ignore complètement le tigre. Le lion apparaît comme un animal chassé (alors qu'on ne relève aucune mention de chasse au tigre), car capturé. Ainsi en RV X.28.10 et V.74.4 (aux Aśvin), « lui qui avance pour être capturé comme un lion dans une embuscade ». Le MBh. fournit également l'image d'un lion libéré d'un piège en IV.44.17. Le fauve prend même le rôle de gardien de maison, à l'image du chien, en RV I.174.3 (à Indra) :

« Protège Agni, Aśuṣa, Tūrvayāṇa (toi qui es) comme un lion dans la maison, (protège) les œuvres du jour-levant ! »¹¹⁸

Pas entièrement domestiqué, mais socialisé, le lion semble perdre parfois de sa sauvagerie première, à l'opposé du tigre qui demeure la véritable bête sauvage. Les rapports de ce dernier avec l'homme doivent se limiter, le plus souvent, à une attaque sanguinaire du fauve, un acte qu'on ne prête guère au lion. L'homme craint plus les crocs du tigre (cf. AVŚ IV.3) que ceux du lion. Dès lors, le tigre peut effectivement apparaître comme le premier parmi les bêtes sauvages.

Dans les épopées, le titre de roi est encore disputé. Ainsi les épithètes de *mṛgendra-* (*mṛga-indra-*), *mṛga-pati-*, et *mṛga-rāj(a)-* « roi des animaux », sont attribuées tantôt à l'un tantôt à l'autre, et il est parfois délicat de savoir exactement de quel fauve il est question. Employées au féminin, les formules désignent toujours la lionne.¹¹⁹ Parallèlement, le lion est aussi déclaré « le premier de ceux qui vivent dans la forêt » (*śreṣṭhaḥ siṃhaś ca āraṇyavāsinām*) (MBh. VI.5.16). Une formule presque similaire est employée en MBh.

¹¹⁸ Renou, EVP XVII, p.51. On notera que le tigre, en tant qu'image du feu, apparaît exceptionnellement une fois comme gardien de la maison, dans la TS (VI.2.5.5). Cette comparaison n'est pas répétée dans les autres *Samhitā* du YV.

¹¹⁹ *mṛga-indra-* lion (MBh. III.157.30 ; VI.32.30 ; VII.117.59 ; IX.2.30 ; XII.149.94), tigre (MBh. III.61.32 ; XII.112.20,34,39,45,49,68,69,86) ; *mṛga-pati-* lion (MBh. XII.52.34), tigre (MBh. XII.117.21) ; *mṛga-rāj-* lion (MBh. II.68.29), tigre (MBh. III.61.34) ; l'un ou l'autre (MBh. III.146.15 ; VI.98.28) ; *mṛga-rāja-* lion (Rām. IV.26.23 ; V.61.27 ; VI.47.15 ; 58.30 ; 59.55 ; VII.7.11), tigre (MBh. XII.112.21,48,55 ; 121.15 ?). Lionne : *mṛga-indra-kanyā-* (MBh. IV.13.10) ; *mṛga-rāja-vadhū-* (MBh. IV.16.7). Remarquons que le terme *mṛgendra-* est considéré comme une dénomination du lion dans l'*Amarakoṣa* (II.4.10) d'Amarasiṃha et dans quelques autres lexiques.

XIV.43.1, où le *kṣatriya* royal parmi les hommes, l'éléphant parmi les véhicules, le lion parmi les habitants de la forêt, etc. ont la qualité moyenne (*madhyamo guṇaḥ*). De l'autre côté, un épisode du MBh. orne le tigre de toutes les épithètes royales (Nala et Damayantī, MBh. III.61). Ainsi, il est *araṇya-rāj-* « roi de la forêt » (strophes 19 et 30), *araṇya-nṛpati-* (strophe 33), *mṛgānām adhipas* (strophe 31), *mṛgendra-* (strophe 32), *mṛgarāj-* (strophe 34). Et dans le conte du tigre et du chacal devenu son ministre (MBh. XII.112), le grand félin est dit à de nombreuses reprises *mṛgendra-*, *mṛgādhipa-* et *mṛgarāja-*. Dans ce contexte, le tigre semble l'emporter pour le titre. Et un passage du MBh. compare Arjuna, le meilleur (*vara-*) des guerriers bien équipés, à l'Himālaya la meilleure des montagnes, à l'océan le meilleur des cours d'eau, etc., ainsi qu'au tigre (*śārdūla-*) la meilleure des bêtes sauvages (*mṛga-*), et à Garuḍa le meilleur des oiseaux (MBh. IV.2.19-20). Il faut cependant prendre un élément supplémentaire en considération. C'est l'organisation de certaines listes animales, révélatrices d'une échelle de forces, de valeurs, parmi les grands fauves. Le Rām. (VII.7.19-21) nous en fournit l'exemple le plus concret :

« Comme par un *śarabha* des lions, comme par un lion des éléphants, comme par un éléphant des tigres, comme par un tigre des panthères, comme par une panthère des chiens, comme par un chien des chats, comme par un chat des serpents, comme par un serpent des rats, les *rākṣasa* s'enfuyaient dans la bataille, chassés et jetés à terre par le tout-puissant Viṣṇu. »¹²⁰

Le *śarabha* qui apparaît au sommet de la « hiérarchie » est un animal fabuleux à huit pattes, hôte des cimes himalayennes, et prédateur des lions et des éléphants. Sa prédominance apparente ne lui permet cependant pas d'être couronné roi des animaux. Il est trop éloigné des valeurs royales et guerrières qu'incarnent le lion et le tigre, et ne peut être intégré dans ces concepts. Un récit du MBh. sous-entend une lignée similaire (XII.117, histoire du chien du sage transformé successivement en panthère, tigre, éléphant, lion, et *śarabha*). Dans ce cadre, le tigre n'apparaît plus que comme un prince-consort, bousculé par l'imposante présence de l'éléphant, même si dans d'autres circonstances, le félin ne fuit pas forcément devant le pachyderme. Parallèlement, dans la liste canonique des animaux de la forêt (MBh. V.5.13 cité précédemment), le lion conserve la tête de l'énumération et du pouvoir. Sa suprématie est également marquée lors de comparaisons

¹²⁰ *śarabheṇa yathā śimhāḥ śimhena dviradā yathā / dviradena yathā vyāghrā vyāghreṇa dvīpino yathā // dvīpinā ca yathā śvānaḥ śunā mārjarakā yathā / mārjāreṇa yathā sarpāḥ sarpeṇa ca yathā ākhavaḥ // tathā te rākṣasā yuddhe viṣṇunā prabhaviṣṇunā / dravanti drāvitāś caiva śāyitāś ca mahūtale //* (Rām.VII.7.19-21)

guerriers-animaux. Si le combat met en scène, chose rare, un lion et un tigre, le premier des deux est généralement déclaré vainqueur (MBh. XI.17.17 ; 21.5).

Dans le contexte d'une royauté animale, les textes védiques et épiques ne semblent donc pas toujours établir une différence de valeur entre le lion et le tigre. Selon des conditions non clairement définies, liées ou non aux perceptions et mentalités des auteurs, ou variables selon le contexte, le passage, l'un ou l'autre des deux fauves se voit placé au premier rang des animaux, orné de la couronne, sans que, d'une manière générale, l'un l'emporte complètement sur l'autre. La couronne en question pourrait d'ailleurs être parfois, mais beaucoup plus rarement, placée sur la tête d'un tiers animal, l'éléphant. Nous venons de le voir, certaines énumérations animales le placent entre le lion et le tigre. Il est donc pris avec une grande considération, et sa force est un modèle pour tout guerrier. Appartenant à la fois au monde sauvage et domestique, il serait dans une certaine logique, le plus apte à être couronné « roi des animaux ». Mais les textes n'en font jamais cas. Cependant le pachyderme entretient un lien étroit avec la royauté, ne serait-ce que par le fait que c'est un éléphant blanc à quatre ou six défenses, nommé Airāvata, qui sert de monture au roi des dieux, Indra. Dès lors, l'éléphant est la monture par excellence de tout roi indien. Au même titre que le lion et le tigre, l'éléphant est un élément animal de la symbolique royale humaine.

À la question, « quel est le roi des animaux ? », la réponse semble donc multiple. Le tigre est *rājan-*, et le lion *īśa-*. Celui-ci, par sa présence ancienne dans les textes, demeure le maître, le seigneur. Le tigre, par sa force violente, règne sur l'*aranya*, il est le roi des animaux sauvages en Inde (et le demeure depuis la presque disparition du lion). Néanmoins, l'ombre du lion demeure toujours devant lui (dans les énumérations, entre autres), détentrice de l'essence du pouvoir royal et appuyée par une épouse, royale elle aussi. Ultérieurement, Kālidāsa orne encore le lion de sa couronne (Ragh. IX.64). Dans l'hypothèse d'une origine moyen-orientale du lion « roi des animaux », on observe donc l'affaiblissement de cette image au contact du tigre, quand elle arrive en Inde. Le résultat est un partage du trône, à Shere Khan la force et le récit particulier, à Noble le pouvoir et la prééminence sur les animaux sauvages dans une conception générale. À chaque circonstance son roi. À l'opposé, l'image du roi-lion semble avoir eu un accueil plus favorable en Occident, après avoir cependant combattu l'ours, roi originel des animaux sauvages dans les forêts européennes. Remarquons, néanmoins, qu'à la différence des

personnages du *Roman de Renard*, l'un ou l'autre royal félin indien ne semble exercer aucun pouvoir sur ses semblables et apparaît comme un roi sans cour. Souverain par une épithète, un titre, ou une place hiérarchique, il n'est jamais clairement décrit comme tel devant une assemblée animale. Tout au plus celle-ci se devine-t-elle au travers de quelques contes du MBh. mais elle ne se révélera que dans ceux du *Pañcatantra*, par exemple.

B. Une forêt pour royaume

L'exercice du pouvoir du lion et du tigre n'est pas seulement référencé en rapport avec des sujets animaux qu'ils doivent gouverner. Leur fonction est, de fait, en étroite relation avec leur environnement : rois des bêtes sauvages, assurément, seigneurs de la forêt, encore plus :

*vanam rājā dhṛtarāṣṭrah saputro vyāghrā vane saṃjaya pāṇḍaveyāḥ /
mā vanam chindhi savyāghram mā vyāghrān nīnaśo vanāt //
nirvano vadhyate vyāghro nirvyāghram chidyate vanam /
tasmād vyāghro vanam rakṣed vanam vyāghram ca pālayet //*

« Le roi Dhṛtarāṣṭra avec ses fils sont la forêt, les Pāṇḍaveya sont les tigres dans la forêt, Saṃjaya, ne coupe pas la forêt avec ses tigres, n'écarte pas les tigres de la forêt.

Sans forêt, le tigre est tué, sans tigre, la forêt est abattue. C'est pourquoi le tigre doit protéger la forêt, et la forêt protéger le tigre. » (MBh. V.29.47-48)

Ce passage, repris en V.37.41-42, et également employé avec le lion (V.37.60), souligne bien l'importance vitale du roi des animaux avec son milieu naturel. L'image du lion, gardien de la forêt, apparaît également en MBh. V.62.17 et Rām. V.5.3 (« Cet éléphant des singes resplendissait, contemplant ce palais gardé par des *rākṣasa* effrayants, telle une grande forêt gardée par des lions redoutables. »). La maxime n'a pas seulement une valeur didactique et comparative, avec les Kuru et les Pāṇḍava, où ces derniers recouvrent la forme animale puissante et redoutable. Elle renvoie également à une valeur écologique, dirait-on aujourd'hui, que les Anciens, en osmose avec la nature qui les entoure, avaient déjà pleinement perçue, à savoir l'équilibre nécessaire entre l'animal et son milieu pour que les deux entités survivent, et par là-même pour la pérennité de l'homme. E. W. Hopkins¹²¹ a souligné l'importance qu'a eue le tigre pour la préservation des forêts, et ainsi contre la famine. Par sa présence, le fauve empêche ou ralentit l'action destructrice de

¹²¹ Hopkins, 1901, p.230-232.

l'homme sur la forêt, forêt qui est un réservoir d'eau par sa capacité à maintenir les pluies nourricières. « Qu'elle s'éclaircisse par abattage ou incendie, et la pluie diminue, les rivières tarissent. »¹²² Sécheresses et famines se répandent alors. Une telle relation est encore témoignée en Sibérie où, pour les populations locales, « sans tigre il n'y a pas de taïga. »¹²³ Et si le tigre disparaît, l'homme aussi. La relation d'une symbiose entre l'homme et la Nature est perceptible dès les textes de l'Inde ancienne.

La comparaison de la forêt avec le royaume en est un autre exemple. À l'image de la forêt qui n'existe que si son fauve royal y demeure, la capitale n'existe que par la présence du roi. Le Rām. offre, avec le départ de Rāma pour la forêt, toute une série d'analogies qui évoquent la désolation de la ville au départ du prince, puis à la mort de Daśaratha, jusqu'à la transformation de celle-ci en forêt :

« Que la forêt soit la ville car Rāghava y va, et que la ville abandonnée par nous devienne une forêt. Que tous ceux pourvus de crocs [effrayés par la peur de nous, abandonnent] leurs refuges, que les bêtes et les oiseaux [quittent] les pentes des montagnes, [les éléphants et les lions les forêts.] Qu'ils entrent [dans la ville] que nous avons abandonnée, et qu'ils quittent là où ils demeurent, [cette contrée qui donne des herbes, de la viande, des fruits, peuplée de serpents, de bêtes sauvages et d'oiseaux, que Kaikeyī, avec son fils et sa famille s'en emparent. Nous tous vivrons heureux dans la forêt avec Rāghava.] »¹²⁴ (Rām. II.30.19-20, [799*], [800*])

L'échange de lieux de vie des créatures est donc pleinement lié à la place du roi. Comme l'écrit T. Parkhill « dans des circonstances normales la ville est “Quelque part” car à l'intérieur la roue des activités humaines quotidiennes tourne et le roi est le moyeu de la roue. Quand les circonstances normales cessent, comme à la mort ou à l'exil du roi, la ville retourne à un état sylvestre non civilisé. »¹²⁵ À la mort du roi Daśaratha, des images similaires réapparaissent, « le royaume est devenu un désert » (*nṛpaṃ vinā rājyam aranyabhūtaṃ* Rām. II.61.25, et aussi II.65.19). Dès lors l'*aranya*, sous son aspect le plus

¹²² Zimmermann, 1982, p.54.

¹²³ S. Snow, 2004, *Le dernier cri du tigre* (film doc.).

¹²⁴ *vanam nagaram eva astu yena gacchati rāghavaḥ / asmābhiś ca parityaktaṃ puram sampadyatām vanam //* (II.30.19)

bilāni daṃṣṭriṇaḥ sarve sānūni mṛgapakṣiṇaḥ / (II.30.20ab)

[tyajantv asmadbhayād bhūtā gajāḥ siṃhā vanāny api] [799*]

asmattyaktaṃ prapadyantām sevyamānaṃ tyajantu ca // (II.30.20cd)

[tṛṇamāṃsaphalādānaṃ deśaṃ vyālamṛgadvijam / prapadyatām hi kaikeyī saputrā saha bāndhavaiḥ /

rāghaveṇa sarve vane vayaṃ vatsyāma nirvṛtāḥ // [800*] Les incises correspondent à III.33.23cd, 24cd-25 de l'édition de Mudhokara.

¹²⁵ Parkhill, 1995, p.160 (traduction personnelle).

sauvage, tout comme ses habitants prennent possession de la ville. La désolation de la capitale Ayodhyā sera magnifiée par Kālidāsa dans le *Raghuvamśa* (XVI.11 sq.) :

« Vois ce qui fut, durant les nuits – les anneaux de chevilles résonnaient, splendides – le domaine des courtisanes, maintenant, à la lumière jaillie de leurs gueules hurlantes, les fauves y sont en quête de proies : l’avenue du roi est sillonnée de chacals. »¹²⁶ (XVI.12)

Buffles, tigres et lions envahissent la cité abandonnée. Comme dans le Rām. les bêtes fauves, symboles de la forêt et de sa dangerosité, demeurent les gardiennes du temple.

Les bêtes sauvages qui émanent de l’*aranya* en sont les dignes représentantes. Sauvages, tout autant que les terres, bois et montagnes aux sentes parfois inextricables qu’elles parcourent, les plus valeureuses d’entre elles accèdent au noble titre de roi. Roi des animaux, roi et gardien de la forêt.

Mais si, ayant traversé rivières et ravins hostiles, nous sommes parvenus jusqu’à la cour du roi, sans y avoir succombé, nous n’avons qu’effleuré la bête. Il est temps de l’examiner plus attentivement. L’étude de leur physique et de leur comportement en milieu naturel permettra de parachever le tableau.

¹²⁶ Renou, 1928b, p.180. *niśāsu bhāsvat kalanūpurāṇām yaḥ saṃcaro ’bhūdabhisārikāṇām / nadanmukholkāvicitāmiṣābhiḥ sa vāhyate rājapathaḥ śivābhiḥ //* (Ragh. XVI.12)

Chapitre V. Derrière les hautes herbes et les feuillages ... touffes de poils et traces de pas

Malgré sa moindre importance par rapport à l'animal domestique, la bête sauvage est quelquefois décrite physiquement avec plus ou moins de détail. Les données, éparées, varient selon l'importance attachée ou non à l'animal et pour les plus prisés d'entre eux, on peut mettre en évidence quelques traits saillants caractéristiques. Outre des éléments anatomiques, les textes apportent parfois quelques informations relatives à l'habitat et/ou au comportement naturel des animaux¹²⁷.

A. Les carnivores

1. Les canidés et les hyénidés

1.1. Dans la gueule du loup

Animal dominant dans les sources védiques, le loup s'y révèle davantage que dans les textes épiques. D'un point de vue anatomique, les données sont néanmoins réduites. Le seul élément un peu plus présent est sans doute sa **gueule** (RV I.116.14 *āsan-* ; 117.16 *id.* ; VIII.67.14 *id.* ; X.39.13 *āsyā-* ; Rām. VI.87.40 *āsyā-*), voire ses **mâchoires** (AVŚ XIX.47.8 ~ AVP(K) XIV.4.11 *hanū-*). Notons que les références à la gueule du loup dans le RV sont surtout liées à un mythe où les Aśvin, dieux jumeaux, en délivrent une caille. À cette partie vorace de l'animal il faut également ajouter la présence du **museau** (*nāsa-* MBh. IX.44.94), des **yeux** (*akṣi-* AVŚ XIX.50.1 ~ AVP(O) XIV.9.1), du **visage** (*mukha-* MBh. IX.44.79 ; Rām. VI.41.28 ; 87.40), des **poils** (*loman-* MS III.11.9¹²⁸, ŚBM V.5.4.18 ~ ŚBK VII.5.1.11 ; XII.7.2.8 ; 9.1.16), de **l'empreinte** de pas (*pada-* MBh. XII.132.2), et du **hurlement** (*gaṅgaṇa-* AVP(K) XVI.145.12¹²⁹ ; XVII.15.7 ; AVP(O) VI.14.9). En revanche, il n'est fait mention nulle part de la queue du loup ...

Deux passages font référence à la couleur de l'animal, une teinte particulière puisque c'est le rouge ou le fauve. Dans le RV (I.105.18) on trouve le terme *aruṇa-*. L'épisode est celui d'un loup qui surprend Trita sur un chemin. La couleur rouge allouée ici à la bête n'est pas réemployée dans les versions ultérieures du récit. La même épithète est utilisée

¹²⁷ Dans cette partie, nous avons suivi l'ordre de classification animale établie par la zoologie moderne, même si les données sont bien celles des textes de l'Inde ancienne.

¹²⁸ Parallèles en KS 38.3, VS 19.92, KāṇvaS 21.6.13, et TB II.6.4.5.

¹²⁹ Parallèle en AVŚ XII.10.3, où *gaṅgaṇa-* est remplacé par *ailaba-*.

dans le TB en présence du loup (*aruṇám tvā vṛkam ugrám khajamkarám* / II.7.15.6), mais la structure de la phrase laisse entendre deux interprétations possibles. L'adjectif peut en effet être construit indépendamment ou associé au loup. Dans le premier cas, *aruṇa-* s'applique alors directement au roi et à Indra, destinataires de l'adresse. Dans l'AVP(K) (XX.37.8) l'adjectif employé est *hariṇa-*. Le contexte, peu clair, fait peut-être allusion à Agni, divinité-feu, dont le nom serait « une plaisanterie comme le loup fauve ». Dans tous les cas, la couleur fauve peut être interprétée comme symbolique, image du feu, du soleil, etc. Parallèlement, une autre hypothèse peut être posée, à savoir que le loup fauve désignerait un animal bien particulier et bien réel. Dans cette alternative on peut penser au dhole ou chien sauvage (*Cuon alpinus*). Proche du loup par sa physionomie, il s'en distingue, par contre, par son pelage, allant du rouge au fauve. De fait, l'un des autres noms de l'animal est en anglais « *red dog* ». Faute d'éléments supplémentaires pour argumenter dans cette voie, nous laissons cette idée à l'état d'hypothèse. Dans tous les cas les analyses symboliques et zoologiques ne sont en rien contradictoires.

Le loup en lui-même est finalement assez peu décrit. L'intérêt des poètes s'est surtout concentré sur le visage, et plus particulièrement la gueule, de l'animal. Cette partie du corps est en rapport avec le comportement le plus symbolique du loup : le prédateur s'emparant de sa proie et la tuant. L'image du canidé sauvage est sensiblement la même partout, celle du carnivore qui tue le bétail (faute de petit chaperon rouge rencontré au bord du chemin). Le RV (VI.13.5) nous le présente tout d'abord affamé (*jásuri-*), s'approchant de la maison du berger (*ávimato gṛhám* AVŚ VI.37.1) puis ébranlant, tourmentant et tuant qui un mouton (*avi-* AVŚ V.8.4 ; 21.5 ; VII.52.5 ; XIX.47.6), qui une brebis (*urā-* RV VIII.34.3 ; 66.8), qui un bouc (*aja-* AVŚ V.21.5), qui des veaux (*vatsa-* AVŚ XII.4.7 ~ AVP(K) XVII.16.7), qui une antilope (*mṛga-* RV I.105.7). Exception faite de l'histoire de la nymphe Urvaśī et du roi Purūravas, où ce dernier est prêt à se laisser mourir au combat et à laisser son corps être dévoré par les loups, acte qui ne se réalisera pas (RV X.95.14-15)¹³⁰, l'image du carnassier s'arrête là. Les poètes védiques ignorent la comparaison avec le loup aux crocs blancs, maculés du sang de sa proie. Il n'aura pas la gloire du tigre sanguinaire. Pire, le MBh. accélère sa déchéance en le mêlant aux autres charognards sur le champ de bataille (évoqué à l'instant par le RV), s'abreuvant du sang des cadavres (MBh. VI.112.131 ; VII.48.47 ; 68.46 ; 130.40 ; IX.22.75). Cette même épopée nous le montre cependant se ruant sur sa proie (MBh. XII.138.25 *ava-LUP-*, 46 *id.* ; 157.4 *vi-LUP-*), se

¹³⁰ Cf. Pinault, 2004b.

léchant les babines (*sykkinī-vilihan* MBh. VI.60.27) devant du bétail (*paśu-* MBh. VI.60.27 ; 92.34 ; VIII.56.44), tourmentant une antilope tachetée dans les bois (*pr̥ṣatī-* MBh. VII.1.26), en poursuivant une autre (*mṛga-* MBh. VII.106.41 ; Rām. V.23.5), tandis qu'une louve emporte un bélier (*uraṇa-* MBh. XII.169.12¹³¹ ; 309.19). Néanmoins l'acte de mise à mort n'est jamais décrit, pas plus que le festin qui s'ensuit. Cette image du loup prédateur est naturellement accompagnée de termes peu valorisants. L'animal est furieux, impétueux (*rabhasa-* RV X.95.14¹³² ; MS III.11.2¹³³), violent (*ugra-* TB II.7.15.6), sauvage (*vāraṇa-* RV VIII.66.8), forcément cruel ou mauvais (*agha-* RV I.42.2 ; *aghāyu-* RV I.120.7 ; TS I.2.9.1 ; MS I.2.6¹³⁴) et au pire, funeste (*aśiva-* RV X.95.15¹³⁵). Les données présentant un intérêt zoologique à propos du loup s'arrêtent ici. Il existe peu de références à son habitat, si ce n'est la forêt (MBh. VII.1.26 ; Rām. III.2.2 ; V.23.5), ou à la meute en chasse. Le terme est majoritairement employé au singulier, avec cependant quelques occurrences au pluriel se référant à la poursuite de proies. Les rares attestations au féminin (*vṛkī-*) n'apportent aucun élément vraiment original, si ce n'est un couple formulaire purement védique « le loup et la louve » (RV I.183.4 ; VI.51.6 ; X.127.6)¹³⁶. On remarquera aussi que le hurlement de l'animal est quasi-absent, alors que sa gueule vorace semble incarner la totalité du loup.

Rappelons également que, dans le RV, le loup en tant qu'animal demeure marginal. Le *vṛkā-* est souvent symbolique. En premier lieu, le terme désigne l'ennemi extérieur humain, le hors-la-loi. Celui qui est en dehors de la communauté et qui en convoite les biens, notamment son bétail. Il s'oppose ainsi à *arí-*, l'ennemi intestin, « les faux amis »¹³⁷.

1.2. Au cri du funeste chacal

Le chacal, aux multiples noms, est avant tout un cri, un hurlement, un glapisement, sinistre. Rappelons à ce propos les noms de *gomāyu-* « celui qui meugle comme une vache » et de *kroṣṭr-* le « hurleur ». Les éléments physiques pouvant décrire l'animal sont, pour ainsi dire, absents. Les épopées citent quelquefois sa tête (*mukha-*, *vadana-*), et encore n'est-ce que pour en orner un *rākṣasa* ou un *bhūta* (MBh. IX.44.75 ; X.7.16 ; XIII.127.5 ; Rām. V.15.10 ; VI.87.39). Un seul passage du Rām. (VI.66.19) mentionne ses

¹³¹ MBh. XII.169.12e *vṛkī iva uraṇam āśādyā*, d'autres manuscrits (cf. E.C.) donnent *vyāghrī-* à la place de *vṛkī-*.

¹³² Repris en ŚBM XI.5.1.8

¹³³ Parallèles en VS 21.38 ; KāṇvaS 23.4.10 et TB II.6.11.7

¹³⁴ Même formule en MS III.7.8 ; KS 2.7 ; KapS 2.1 ; VS 4.34 ; KāṇvaS IV.10.5 ; ŚBM III.3.4.14

¹³⁵ Repris en ŚBM XI.5.1.9

¹³⁶ L. Renou relève cette « expression double » pour d'autres termes : *meṣāya meṣyè* (RV I.43.6), *śucāyās ca śucāsyā ca* (RV X.26.6), cf. EVP IV, p.87 ; XV, p.138.

¹³⁷ Renou EVP VII, p.18, et surtout EVP IX, p.90 (RV IX.79.3) ; II, p.109 ; VII, p.76 ; XIII, p.126.

griffes et ses crocs acérés, mêlés aux becs des vautours et des corbeaux, et un autre dans le MBh. (XII.149.14) nous le dépeint de couleur « semblable à celle du corbeau » et sortant de son trou. Non, l'animal se réduit bien à son hurlement, souvent funeste (*aśivaṃ nādam* MBh. III.176.41), toujours terrible (*ghorā mahāsvanāḥ* Rām. III.22.6)¹³⁸, même si aucun terme spécifique ne le dénomme contrairement à celui du loup (au moins dans l'AV, cf. *supra*). Le son est parfois associé à une image tout aussi terrifiante de l'animal avec la gueule enflammée :

« Toujours porteurs de malheur dans la bataille, des chacals à l'aspect terrible hurlaient en direction de l'armée, avec leurs gueules vomissant des flammes. » (Rām. III.22.10)¹³⁹

Ces brûlants traits sont essentiellement enflammés avec le terme *śivā-* (littéralement « prospérité, bonheur »), nom euphémique du chacal. Le poète se complaît dans des jeux d'assonances et d'allitérations d'une funeste faveur « *aśivāḥ śivāḥ* ». De fait, le chacal est aussi néfaste, horrible et terrifiant que son cri :

- avec *śivā-* : MBh. VI.82.43 (*aśiva-*) ; 95.46 (*ghora-*) ; VII.50.38 (*aśiva-*) ; 64.5 (*aśivadarśana*) ; IX.55.12 (*ghorarūpāḥ sudāruṇāḥ*) ; XI.16.8 (*aśiva-*) ; XII.149.94 (*dāruṇa-*) ; 273.3 (*aśivasamkāsā sudāruṇā mahāghorā*) ; Rām. III.22.6 (*aśiva-*), 10 (*ghoranidarśanāḥ*) ; VI.31.11 (*aśiva-*) ; 45.34 (*ghora-*) ; 53.42 (*ghorarūpa-*) ; 83.33 (*aśiva-*) ; 94.21 (*aśiva-*)
- avec *gomāyu-* : MBh. XI.16.34 (*aśiva-*, *ghora-*), 40 (*bhīma-*)

¹³⁸ Pour le détail avec *śivā-* : MBh. I.107.28 (*aśiva-śamsin-*) ; II.72.23 (*prākrośan bhairavam*) ; III.176.41 (*aśivaṃ nādam*) ; 281.74 (*ghora-nādā*) ; IV.37.6 (*vi-NAD-*) ; V.136.23 (*aśiva-nirghoṣā*) ; 153.30 ; VI.82.43 (*ruvadbhir bhairavaṃ ravam*) ; 95.46 (*VĀŚ-ghora-nirvāda-*) ; 108.8 (*aśiva-nirghoṣā*) ; VII.64.5 (*ghora-samādāḥ*) ; 129.14 (*ni-VID-*) ; 154.34 (*subhīma-nādāḥ*) ; IX. 55.12 (*NAD-*) ; XI.16.8 (*nādita-*), 32 (*aśivāghorāḥ ...gīrah*) ; XII.149.94 (*KRUŚ-*) ; XIII.128.15 (*nāda-*) ; Rām. III.22.6 (*ghorā mahāsvanāḥ*), 10 (*NAD-*) ; VI.31.11 (*mahāsvanāḥ*) ; 45.34 (*VĀŚ-*) ; 53.42 (*NAD-*) ; 83.33 (*vi-NAD-*) ; 94.21 (*pra-NAD-*).

Avec *gomāyu-* : MBh. II.63.22 (*vy-ā-HR-*) ; 66.30 (*vi-NAD-*) ; 71.27 (*pra-vy-ā-HR-*) ; III.253.7 (*id.*) ; IV.41.22 (*RU-*) ; V.47.98 (*VAD-*) ; 183.24 (*un-NAD-*) ; VI.17.4 (*VĀŚ-*) ; 95.50 (*nāda-*) ; 112.131 (*pra-NAD-*) ; VII.6.26 (*prā-KRUŚ-*) ; 29.40 (*abhinādita-*) ; 129.25 (*samghuṣṭa-*) ; XI.16.34 (*vi-NAD-*) ; Rām. III.22.9 [393*] (*bhaya-śamsin-*) ; 55.2 (*krūra-svaraḥ*), 3 (*svara-*), 4 (*VĀŚ-*), 10 (*niḥsvana-*), 18 [1102*] (*VĀŚ-*) ; VI.26.24 (*VĀŚ-*, *subhairavam*). Avec *srgāla-* : MBh. VI.3.6 (*vādin-*). Il n'y a aucune mention de cris avec les termes *kroṣṭr-* et *jambuka-*. Les auteurs anglais du XIX^e siècle décrivent le cri du chacal comme un long hurlement répété trois ou quatre fois, à chaque fois sur une note plus élevée que la précédente, suivi d'une succession de trois appels brefs, également répétés trois ou quatre fois. L'explication est illustrée par une formule anglo-indienne devant imiter les tons du cri : « Dead Hindoo ; where, where, where » (Blanford, 1888-91, p.141), ou « A dead Hindu ! a dead Hindu ! Where-where ? where-where ? Here-here ; here-here » (Balfour, 1967, vol.2, p.394). Pour une analyse moins sinistre et plus indienne des cris du chacal, nous renvoyons à la BṛS XC. Crooke (1926, p.371) mentionne une autre formule. Le chef d'une bande hurle trois fois « I am King of Delhi » auquel les autres chacals répondent « Ho ! ho ! ho ! ho ! Yes ! of course you are ».

¹³⁹ *nityā aśiva-karā yuddhe śivāghora-nidarśanāḥ /*

neduḥ balasya abhimukhaṃ jvāla-udgāribhiḥ ānanaiḥ // (Rām. III.22.10)

Pour d'autres références avec *śivā-* : MBh. VII.129.14 (*sa-jvāla-kavalair mukhaiḥ*) ; 154.34 (*vaiśvānara-dīpta-jihvāḥ*) ; IX.55.12 (*dīptāḥ*) ; Rām. III.22.10 (*jvāla-udgāribhiḥ ānanaiḥ*) ; VI.45.34 (*vamantyaḥ pāvaka-jvālāḥ*) ; 53.42 (*sajvāla-kavalaiḥ mukhaiḥ*) ; 94.21 (*vamantyaḥ jvalanaṃ mukhaiḥ*) ; VII.9.23 (*sajvāla-kavalāḥ*).

Tous ces éléments sont le plus souvent présents dans un contexte de mauvais présage. La *Bṛhat-Saṃhitā* de Varāhamihira, qui fait autorité dans ce domaine, donne de nombreuses interprétations au sujet des différents cris émis par les chacals, et avance même une explication sur le caractère enflammé et inflammable de leur gueule. Ce serait la salive de l'animal qui leur donnerait un aspect semblable au « feu du soleil » (BṛS XC.6-7). Nous n'avons trouvé aucune donnée zoologique pouvant confirmer cette interprétation.

Si d'un point de vue physique les données ne sont pas nombreuses, les textes indiquent d'autres éléments caractéristiques. Ainsi, le fait que l'animal se regroupe parfois en bande (avec *gomāyu-* seulement : MBh. III.263.22 *bala-* ; V.47.28 *saṃgha-* ; VI.82.42 *gaṇa-* ; Rām. VI.33.44 *gaṇa-* ; 75.20 *saṃgha-* ; 97.11 *gaṇa-*). L'idée est renforcée par un emploi dominant des termes au pluriel (la valeur étant à peu près d'un tiers au singulier pour deux tiers au pluriel). Cette donnée correspond assez bien au comportement de l'animal qui, s'il apparaît souvent seul, n'hésite pas à se regrouper en meute pour chasser. L'autre caractère essentiel est son aspect **charognard** (MBh. III.255.31 ; VI.112.131 ; VII.55.7 ; 72.13 ; 101.73 ; X.9.4 ; XI.16.12,29,40 ; 20.29 ; 22.1,3,9 ; 23.33 ; Rām. VI.33.44 ; 66.19 ; 75.20 ; 97.11). Les chacals hantent les **champs de bataille** (MBh. IV.41.22 ; VI.55.12 ; 17.4 ; 82.42-43 ; 95.50 ; 112.131 ; VII.6.26 ; 13.16 ; 20.37 ; 29.40 ; 48.47,51 ; 129.25 ; IX.22.75 ; XI.16.7-8), et les **lieux de crémation** (*śmaśāna-* MBh. XII.112.7sq. ; 149.94 ; XIII.9.9 ; 128.13-15). La déesse Umā en donne d'ailleurs une description terrifiante :

« Tes demeures variées pleines de qualités de toutes formes, comment, les ayant délaissées, ô bienheureux (Śiva), te réjouis-tu dans un champ de crémation, couvert de cheveux et d'os, redoutable, empli de crânes et de têtes, plein de vautours et de chacals, pourvu de centaines de bûchers funéraires, impur, couvert de chairs, dont la boue est faite de graisse et de sang, jonché d'amas de viandes, retentissant des cris des chacals ? » (MBh. XIII.128.13-15)¹⁴⁰

Ce lieu inhospitalier sert même de cadre à une fable mettant en scène un vautour et un chacal discourant sur la mort d'un enfant (MBh. XII.149). Sous cet aspect, la sinistre bête se repaît de la **chair** et du **sang** des cadavres (MBh. III.48.33 ; VI.17.4 ; VII.48.47 ; 59.19 ; 72.13 ; 101.73 ; XII.112.9 ; XIII.9.9) jusqu'à en être rassasiée (MBh. VIII.27.36 ; Rām. VI.83.19).

« Des vautours, des marabouts, des corbeaux à gros becs, des busards, des corbeaux familiers, des chacals et de nombreux carnivores étaient observés, ô homme respectable,

¹⁴⁰ *nivāsā bahu-rūpās te viśva-rūpa-guṇānvitāh / tāṃś ca saṃtyajya bhagavan śmaśāne ramase katham // keśa-asthi-kalile bhīme kapāla-ghaṭa-saṃkule / gṛdhra-gomāyu-kalile cita-agni-śata-saṃkule // aśucau māṃsa-kalile vasā-śoṇita kardame / vinikīrṇa-āmiṣa-caye śivā-nāda-vinādite //* (MBh. XIII.128.13-15)

dévorant les chairs et buvant le sang, arrachant les cheveux et la moelle en bien des parties, ô roi, arrachant les corps et les membres, et les têtes des nombreux hommes, chevaux et éléphants. » (MBh. VII.72.13-15)¹⁴¹

Affamé (MBh. XII.149.102), le chacal n'hésite pas à chaparder un morceau de viande à un lion (MBh. III.34.4) ou à dévorer le cou d'un chameau en compagnie de son épouse (MBh. XII.113.11-15). C'est là la seule occurrence d'un chacal femelle (et encore le terme est-il *dāra*- « épouse »), au-delà les noms du chacal ne sont jamais employés au féminin.

Quelques passages situent l'animal dans les bois (MBh. VIII.27.36,45), d'autres nous rappellent son caractère nocturne (MBh. V.47.98 *rātri*- ; VII.129.14 *rajanī*-).

Un charognard hurleur, tel est le portrait physique du chacal qui ressort des textes indiens. Cette description, péjorative et effrayante, coïncide parfaitement avec la valeur négative qui est donnée à l'animal. Il est ici bien moins traité que son comparse le loup. Alors que ce dernier fait preuve de voracité, de courage et de force d'attaque, le chacal assure péniblement sa survie grâce à des charognes. Remarquons que cette image, comme les données d'ordre physique, n'apparaissent que dans les épopées. Le chacal étant peu fréquent dans les textes védiques, les détails y sont rares, contrairement au loup.

Néanmoins, si dans l'imaginaire européen le hurlement ne peut être que le fait du loup, on admettra qu'en Inde le chacal lui vole complètement la vedette, et que ce cri devient l'emblème de l'animal.

1.3. L'énigmatique *dhole*

À la suite du chacal, mentionnons quelques mots à propos du *kroṣṭr*-. Ce terme est généralement compris comme l'un des noms du chacal, néanmoins il pourrait désigner un autre animal et en l'occurrence le *dhole* ou chien sauvage. En effet, bien que présent et visible en Inde, cet animal semble avoir été complètement ignoré, au moins par les traducteurs, et peut-être aussi par les auteurs. Voici les quelques données que les textes rapportent à propos du *kroṣṭr*-. Le MBh. mentionne son visage (*vadana*- XIII.127.5), son caractère insignifiant, petit (*nīca*- I.205.8). Les éléments physiques sont on ne peut plus réduits et fort peu évocateurs d'une réalité précise. Ils apparaissent dans un contexte purement littéraire. Ce sont finalement les textes védiques qui sont les plus intéressants.

¹⁴¹ *gṛdhrāḥ kaṅkāḥ vadāḥ śyenā vāyasā jambukās tathā / bahavaḥ piśitāsās ca tatra adṛśyanta māriṣa // bhakṣayantaḥ sma māṃsāni pibantaś ca api śoṇitam / vilumpantaḥ sma keśāṃś ca majjās ca bahudhā nṛpa // ākarṣantaḥ śarīrāṇi śarīra-avayavāms tathā / nara-aśva-gaja-samghānām śirāṃsi ca tatas tataḥ //* (MBh. VII.72.13-15)

L'AVŚ (XI.2.2) le place en rapport avec les morts, comme charognard, à l'image du chacal, tandis que le RV (X.28.4) nous le dépeint surgissant hors des broussailles devant un sanglier. Étrangement le « crieur » n'émet aucun son. Même l'auteur du MBh., pourtant friand des rapprochements phonétiques ou étymologiques, n'a produit aucune formule du type *kroṣṭā kroṣati*, « le chacal-crieur crie » sur un modèle similaire à celui du « *asivāḥ śivāḥ* » vu ci-dessus. Un manque qui pourrait mettre en doute jusqu'à l'identification du mot avec le chacal. Néanmoins, les données relevées ici restent bien insuffisantes pour faire pencher la balance du côté du chacal ou du dhole. Car, même en poussant les analyses ou les interprétations jusqu'à leur limite, on obtiendrait des résultats équivalents. Ainsi, le caractère charognard apparent dans l'AV rapproche la bête du chacal, par ailleurs son rapport avec le sanglier dans le RV le situe plutôt comme nom du chien sauvage. Le suidé sauvage est en effet l'une des proies favorites du dhole (néanmoins, il ne faut pas négliger le caractère symbolique de l'hymne).

Le caractère particulier du *kroṣṭr-* réside plus dans les différences qu'il manifeste à l'égard des autres chacals de l'épopée (*gomāyu-*, *jambuka-*, *śivā*, et *sṛgāla-*). Admettons tout de suite que la matière première est faible, car les occurrences sont peu nombreuses (14 références, textes védiques et épiques cumulés). Néanmoins, il faut relever un fait qui peut s'avérer intéressant. Le contexte est celui de l'opposition du chacal à un autre animal plus puissant, c'est-à-dire le lion ou le tigre. L'image apparaît souvent dans le cadre de comparaisons guerrières, dont les plus éclairantes pour nous ici, à titre d'exemple, sont celles qui font du Kaurava Karṇa un chacal désireux de tuer le Paurava Arjuna, incarnation même du lion (MBh. VIII.27.35 *sq.*) :

« Fils de cocher ! Ne défie pas ce fils de roi à la grande force, comme dans la forêt un chacal rassasié de chair [défie] un lion, de peur qu'ayant rencontré Pārtha tu ne périsses. »¹⁴²

Si on relève toutes les oppositions de force entre un chacal et un grand félin dans les deux épopées, on obtient le découpage suivant :

| | | | |
|------------------|-----------------|-----------------|---------------|
| <i>kroṣṭr-</i> | < > lion x1 | <i>gomāyu-</i> | < > lion x1 |
| | < > tigre x2 | <i>jambūka-</i> | < > lion x2 |
| | < > tigresse x2 | | < > lionne x2 |
| <i>kroṣṭuka-</i> | < > tigre x1 | <i>śṛgāla-</i> | < > lion x2 |
| | < > tigresse x1 | <i>sṛgāla-</i> | < > lion x5 |

¹⁴² *mā sūtapaṭra āhvaya rājaputraṃ mahāvīryaṃ kesariṇam yathā eva / vane sṛgālaḥ piśitasya tṛpto mā pārtham āsāḍya viraṅkṣyasi tvam //* (MBh. VIII.27.36)

On le voit, malgré le faible nombre d'occurrences, parmi les noms alloués au chacal seul *kroṣṭṛ-* et *kroṣṭuka-* sont opposés à un tigre ou à une tigresse, alors que les autres désignations doivent faire face au lion ou à la lionne. Cette distinction est-elle à prendre à la lettre ou comme un élément lié à un type formulaire (que, dans ce cas, nous avons bien du mal à justifier d'un point de vue poétique) ? Si l'on considère cette distinction comme essentielle et non purement formelle, on peut émettre l'hypothèse que le terme *kroṣṭṛ-* désigne un chacal particulier ou un autre animal, et dans ce dernier cas peut-être le dhole. Le chien sauvage a ainsi l'argument pour lui de vivre dans la même biosphère que le tigre : même sous-bois avec fraîcheur humide dans l'ombre d'une forêt dense. Parallèlement, le chacal parcourt les mêmes plaines ouvertes et herbues que les lions. Les ouvrages zoologiques¹⁴³ mentionnent le possible et exceptionnel affrontement entre un tigre et une meute de dholes, le grand fauve y perdant généralement la vie. Par ailleurs, le *kroṣṭṛ-* se distingue de ses acolytes en n'apparaissant ni comme un animal de mauvais présage, ni comme un charognard (hors AVŚ) et, nous l'avons vu, il ne lance jamais de sinistres glapissements. Les emplois de *kroṣṭṛ-* dans les épopées tendent à faire de lui un autre animal qu'un chacal, et dans cette perspective nous l'identifierions plutôt au dhole. Cependant, pour n'omettre aucune pièce au dossier, on doit admettre que les auteurs et les commentateurs ne semblent guère faire une quelconque distinction zoologique. Ainsi Sāyaṇa dans son commentaire du RV (X.28.4) glose *kroṣṭṛ-* par *sygāla-*, terme qui désigne bien le chacal. De même dans la fable animalière du vautour et du chacal mentionnée plus haut (MBh. XII.149), le terme *kroṣṭuka-* est au moins employé une fois comme nom du chacal à la place de *jambuka-* (XII.149.74).

Les arguments ne nous semblent pas assez nombreux pour faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre. Par une étude raisonnable, on ne peut que constater le caractère particulier du *kroṣṭṛ-* au sein des épopées et vis-à-vis des autres termes désignant le chacal. Avec une approche plus poussée, nous serions tentés de rattacher le terme au chien sauvage et non plus au chacal. Néanmoins, l'hypothèse reste à confirmer, si cela est possible.

Le dernier canidé de notre liste est le renard ou *lopāśá-* (le terme est parfois interprété comme un nom du chacal). Seulement attesté dans les textes védiques, les

¹⁴³ Blanford, 1888-91, p.145 ; Prater, 1971, p. 130-131 ; Etienne, 2003, p. 123-124.

données à son sujet sont donc extrêmement rares. Le seul élément que l'on puisse retenir est qu'il s'échappe devant le lion (RV. X.28.4).

1.4. Une hyène bien peu rieuse

À la suite des canidés, mentionnons l'unique hyénidé de l'Inde, la hyène rayée (*Hyaena hyaena*, *tarakṣu-*, *sālāvṛka*-¹⁴⁴). Cet animal est très peu présent dans les textes aussi bien védiques qu'épiques. Les informations zoologiques y sont donc très rares, et on peut d'ailleurs se demander si elles n'appartiennent pas plus au formulaire poétique qu'à une réalité précise. Les textes ne nous donnent que de rares détails physiques. Le MBh. mentionne la peau (*carma-*) et les dents (*damṣṭra-*) de l'animal (E.C. XIII App.I, n°14, l. 468). Sous le nom de *sālāvṛka-* ou *sālāvṛkeya-* un passage de la KS (25.6 ; KapS 39.4) fait visiblement allusion à son rire, tandis que l'interprétation d'autres textes du YVN dévoile l'image d'une hyène femelle (*sālāvṛkī-*) qui nourrit ses petits¹⁴⁵. Dans les épopées elle apparaît toujours au sein d'une liste, en compagnie d'autres animaux sauvages comme l'ours, le tigre, le buffle, etc. Ces énumérations montrent l'animal tantôt dans la forêt (MBh. I.219.1 ; III.146.48 ; Rām. III.44.28), tantôt dans la montagne (Rām. II.88.7), tantôt sur le champ de bataille (MBh. VI.55.124 ; VII.48.47 ; 150.100 ; X.9.4) parmi les autres charognards. Les lieux et l'attitude correspondent bien à des traits de la hyène. On remarquera également, et peut-être avec étonnement, que l'animal est une proie pour les chasses royales (MBh. I.36.10 ; III.229.10). Mentionnons enfin que le terme apparaît toujours au pluriel dans les épopées. Le fait tient visiblement au contexte formulaire, mais il peut également être vu comme une référence à l'habitude de l'animal de se regrouper (entre deux et six individus).

2. Les ursidés

2.1. Un ours noir dans les arbres

L'ours, malgré sa taille imposante, est un animal peu fréquent et peu détaillé, tant dans les textes védiques qu'épiques. Cependant, à l'égard d'autres animaux, certains éléments

¹⁴⁴ *sālāvṛka-* ou *śālāvṛka-* désigne visiblement la hyène. Le terme possède une étymologie incomplète. Si le second membre du composé est le nom du loup, *vṛka-*, le premier terme demeure plus obscure, même sous la forme *sālāvṛka-* qui peut être interprété comme « loup de maison ». Mais ce sens est difficile à mettre en relation avec la hyène ou le chacal. Pour la présence du mot dans les textes védiques, et son rapport mythique avec Indra, nous renvoyons à l'étude détaillée de Jamison, 1991, p.68-74. Dans le MBh., l'animal est peu caractérisé, et il peut alors également peut-être prendre le sens de « chacal » qu'on lui alloue traditionnellement.

¹⁴⁵ Cf. Jamison, 1991, p.71, 75-78.

semblent avoir dominé. Ainsi le trait physique le plus flagrant est sans doute la noirceur de son pelage (*kṛṣṇa-* MBh. III.267.8 ; *asita-* Rām. VI.18.6). Il est ainsi « semblable à une nuée noire » (*nīla-megha-nibha-* Rām. VI.70.6 ; 18.6) ou « pareil à un amas de collyre noir » (*nīla-anjana-caya-upama-* Rām. VI.86.8). Ses poils (*loman-* MBh. XIII.110.28 ; *romaśa-* Rām. VI.18.15) et sa peau (*ārṣa-* JB II.103 ; *carman-* MBh. VII.131.26 ; 142.35 ; 150.11 ; 151.14 ; XIII.110.28) sont régulièrement nommés, cette dernière surtout dans l'usage qu'en font les *rākṣasa* pour couvrir leurs chars. La partie de l'ours la plus citée demeure cependant son visage, sa gueule (MBh. IX.43.25 *vadana-* ; 44.78 *vaktra-* ; X.7.16,21 *vadana-*, *vaktra-* ; XIII.127.5 *mukha-*) et quelquefois avec un trait distinctif (MBh. III.267.8 *mukha-puṇḍra-* « des marques au visage » ; III.276.11 *kāla-mukha-* « au visage noir »). Dans un contexte formulaire, le Rām. mentionne les griffes et les crocs (Rām. VI.4.51 ; 18.7 *nakha-damṣṭra-āyudha-*). Le composé s'applique également aux singes. Car ces deux animaux sont présentés comme de véritables guerriers dans le Rām., en étant de précieux alliés de Rāma. Néanmoins, cette particularité, ne semble guère fausser le descriptif de l'animal, même si certaines actions amènent à s'interroger. Ainsi, lorsque les ours-guerriers en fuite se réfugient dans les arbres (Rām. VI.22.32 ; 54.14), faut-il y voir seulement une sorte d'assimilation simiesque de l'action des individus en fuite, ou bien également un renvoi à une attitude réelle de l'ours lippu (*Melursus ursinus*) et de l'ours à collier, ou ours noir himalayen (*Selenarctos* ou *Ursus thibetanus*), qui ont cette capacité et cette agilité de grimper dans les arbres et de se suspendre aux branches ? Par ailleurs, les éléments physiques qui sont cités ne permettent pas d'établir une identification avec les différentes espèces d'ours présentes sur le territoire indien.

Relevons deux autres éléments physiques, son cou (*grīva-* AVŚ VIII.6.2), qui apparaît seulement dans le composé dénomiatif d'un démon *ṛkṣagrīva* « cou d'ours », et son cri, mêlé à ceux des singes fuyant (*drava-* MBh. IX.45.75).

À propos de son habitat naturel, les épopées nous le présentent aussi bien dans la forêt (JB II.266 ; MBh. I.219.1 ; III.12.11 ; 61.2, 8, 37, 123 ; IX.45.75 ; Rām. II.22.7 ; 87.2 ; III.44.28) que dans la montagne (MBh. XII.49.67 ; XIII.14.33 ; Rām. II.87.2 ; 88.7 ; IV.26.3 ; VI.18.10 ; 54.14). Toujours dans des listes énumératives, il apparaît également parmi d'autres animaux au bord de la Narmadā, en train d'étancher sa soif (Rām. VII.31.18) : « l'eau aux roches mouvantes, pure, s'écoulant vers l'océan occidental, est agitée à certains endroits par des buffles, des loutres, des lions, des tigres, des ours et des

éléphants énormes, tourmentés par la chaleur, assoiffés. »¹⁴⁶ Le texte dépeint ces images d'animaux assemblés autour d'un point d'eau pour se désaltérer. Le lieu est celui de la trêve. Le buffle et l'antilope peuvent s'y rendre sans craindre l'attaque d'un prédateur.

À propos de son caractère montagnard, relevons qu'une montagne se nomme *Rkṣavant-*, littéralement « qui est pourvu d'ours »¹⁴⁷. Celle-ci est la demeure de Dhūmra, frère aîné de Jāmbavant, le roi des ours, allié de Rāma (Rām. VI.18.10). Dhūmra signifie en outre « couleur de fumée ».

Quelques adjectifs rappellent le caractère dangereux de l'animal. Il possède une vigueur ou une action terrible (*bhīma-vega-* Rām. IV.38.19 ; VI.32.22 ; *bhīma-karman-* MBh. III.267.8), et il est effrayant (*aghala-* JB II.266 ; *sudāruṇa-* Rām. VI.18.10). Notons enfin que, malgré le caractère solitaire ou familial de l'animal, l'ours est souvent mentionné au pluriel, fondu parmi les autres animaux sauvages tant redoutés. Le terme apparaît une fois au féminin (*rḥṣī-* Rām. I.16.12) dans un contexte de généalogie et non naturaliste.

3. Les félidés

Avec les félidés s'ouvre la voie royale des grands fauves, le lion en tête. Plus présents numériquement (dans les textes védiques comme dans les épopées) que les animaux observés jusqu'à présent, les grands félins offrent un plus grand nombre de données et de détails. Seul l'éléphant est à même de rivaliser avec eux.

3.1. *Qu'il est doux le rugissement du lion, le soir au fond des bois !*

À propos du lion, animal au magnétisme puissant, on entendra tout d'abord son rugissement (*nardata-*, *nāda-*, *vinada-*, *śabda-*, etc.). Celui-ci offre des comparaisons aux cris des divinités védiques comme les Marut (RV I.64.8), Parjanya (RV V.83.3), Agni (RV III.2.11) ou Bṛhaspati, « lui qui rugit puissamment tel un lion » en RV X.67.9. Son rugissement est autant celui du tonnerre que des tambours de guerre (AVŚ V.20.1-2 et V.21.6). Il effraie autant, si ce n'est plus, que la bête elle-même : « comme devant le cri du lion ils partent avec frayeur » (AVŚ VIII.7.15). Le rugissement est également l'élément le

¹⁴⁶ *calopalajalām puṇyām paścimodadhigāminīm / mahiṣaiḥ śmaraiḥ śimhaiḥ śārdūlarḥṣagajottamaiḥ / uṣṇābhitaṭṭaiḥ tṛṣṭaiḥ samkṣobhitajalāśayām* // (Rām. VII.31.18)

¹⁴⁷ Pour les références des occurrences, voir annexe I.B et C

plus dominant du lion dans les épopées, servant le plus souvent de comparant aux cris des guerriers. Les composés les plus nombreux sont formés avec *nāda-* ou ses dérivés (plus de 220 occurrences, dans les deux épopées cumulées)¹⁴⁸. Ainsi dans le Rām. : « Car les singes agiles, indisciplinés, inconstants, ne résisteront pas à ton cri, comme des éléphants face au cri d'un lion. » (VI.45.9)¹⁴⁹ ; ou dans le MBh. : « Attaquant le fils de Rukminī, ô grand roi, Śālva poussa un rugissement de lion, emplissant la terre de son cri. » (III.18.22)¹⁵⁰. Ce cri est parfois explicitement qualifié de redoutable, terrible (*bhīma-* MBh. V.79.8 ; Rām. IV.26.2 ; V.54.21), ou d'affreux (*śabdam aśobham* Rām. II.55.6).

Plus physiquement les textes mentionnent :

- la peau (*carman-*) : MBh. XII.292.12 ; XIII.127.18 ; Rām. V.5.6 (*tanu-trāṇa-*) ;
- les poils (*loman-*) : MS III.11.9¹⁵¹ ; ŚBM V.5.4.18 ; XII.7.2.8 ; 9.1.6 ;
- la crinière (*kesara-* / *kesarin-*) : MBh. III.48.39 ; 261.49 ; 292.21 ; VII.87.57 ; VIII.27.35, 39 ; IX.54.33 ; XII.117.28 (*kesara-arūṇa-* « une crinière rouge ») ; Rām. IV.36.22 ; VI.17.25 ;
- la queue (*lāṅgūla-*) : MBh. IV.41.3 ; VI.17.21 ; VII.24.3 ; 80.10 ; 120.46 ; 171.34 ; 172.4 ;
- le visage ou la gueule (*mukha-*) : AVŚ IV.22.7 (*siṃha-pratīka*) ; JB II.115 ; MBh. II.41.21 ; IX.43.25 ; 44.78 ; X.7.16, 19 (*vaktra-*) ; XII.127.5 ; Rām. V.20.33 ; VI.47.23 (*vaktra-*) ;
- les yeux : MBh. III.111.19 (*hari-piṅgala-akṣan-* « les yeux jaunes du lion ») ; XII.102.7 (*netra-*) ;
- les crocs (*daṃṣṭra-*¹⁵², *danta-*) : MBh. I.105.2 ; III.157.27 ; 261.49 ; VII.13.62 ; 92.40 ; 131.9 ; XIII.17.108 ; Rām. III.45.34 ; VI.18.37 ; 35.23 ; 89.33 ;
- les griffes (*nakha-*) : MBh. VII.13.62 ; 49 [App. I, n°8, l. 732] ; Rām. VI.58.30 ;
- le cou (*grīva-*) : MBh. I.115.26 ; II.53.19 ; V.136.15 ; 164.11 ;
- les épaules (*skandha-*) : MBh. I.139.14 ; II.58.11, 23 ; III.142.10 ; 175.20 ; V.136.14 (avec cuisse *ūru-* et bras *bāhu-*) ; 149.22 ; Rām. II.81.2 ; 93.26 ; III.54.4 ; IV.3.12 ; 52.19 ; V.36.45 ; VI.43.9 ;

¹⁴⁸ Pour le détail des occurrences, voir annexe I.B et C

¹⁴⁹ *capalā hy avinītās ca calacittās ca vānarāḥ / na sahiṣyanti te nādaṃ siṃhanādam iva dvipāḥ* // (Rām. VI.45.9)

¹⁵⁰ *taṃ sa viddhvā mahārāja śālvo rukmiṇinandanam /*

nanāda siṃhanādam vai nādēna āpūrayan mahīm // (MBh. III.18.22)

¹⁵¹ Doublé en KS 38.3, VS 19.92, KāṇvaS 21.6.13, et TB II.6.4.5-6.

¹⁵² Le terme *daṃṣṭra-* désigne des grosses dents, les défenses pour un éléphant, les crocs pour les fauves. En tout cas un élément pointu qui permet de transpercer. La racine *DAMŚ-* signifie « mordre, piquer ».

- la poitrine (*uraska-*) : MBh. I.105.6 ; III.61.12 ; V.149.22 ; Rām. III.16.6 ; IV.17.11 ;
 - sa démarche puissante et majestueuse (*gati-*, *gāmin-*, *vikrama-*) : MBh. I.115.26 ; 180.20 ;
 186.10 ; II.68.23 ; III.38.19 ; 142.8 ; 157.26 ; IV.7.1 ; V.92.21 ; 131.34 ; 135.23 ; 149.21 ;
 154.18 ; VI.93.22 ; VII.59.16 ; 116.8 ; 132.32 ; XII.1.19 ; 102.7 ; Rām. I.47.2 ; 49.17 ;
 II.86.21 ; III.27.12 ; 45.30 ; IV.14.4. ; V.20.24 ; 23.16¹⁵³.

En rassemblant ces éléments épars, on obtient une image physique du lion à peu près complète, allant de la queue au museau. Rares sont les détails, mais on relèvera un passage du MBh (mis en annexe par l'E.C., VII.49, App. I, n°8, l. 732) qui évoque la couleur des fauves. Ils sont « brillants/jaunes comme l'or » (*hema-avadāta-*). Le terme *avadāta-* signifie à la fois « pur, brillant, blanc, jaune », de là, une autre leçon du même passage donne les lions « brillants/blancs comme la neige » (*hima-avadāta-*). L'animal recouvre ici un aspect des plus fastueux, pourtant rarement décrit ainsi, sans doute dû à l'aura de pouvoir qu'il dégage. On retiendra cependant que c'est son rugissement qui constitue le trait le plus frappant et le plus important dans les textes, ainsi que sa puissance musculaire et corporelle, largement utilisée dans les comparaisons (son cou, ses épaules, sa poitrine, sa démarche).

Jeune (*śīśu-* MBh. 57.2 ; 82.18 ; VII.35.12) ou dans la force de l'âge (*pravṛddha-* MBh. III.252.7 ; XII.27.6 *jīrṇa-* ; Rām. V.1.3), le lion apparaît quelquefois en groupe (MBh. I.155.46 *saṃgha-* ; VI.89.3 *id.* ; VII.117.50 *hari-yūthapa-*). Le MBh. présente également l'animal assoupi, et comme ne devant surtout pas être réveillé, au risque d'encourir sa fureur (II.37.7-9 ; III.146.57 ; 252.6,7 ; IV.16.7). Même le simple bâillement du lion effraie l'antilope (MBh. VI.16.43 *jīmbhamāna-* ; Rām. IV.66.3 *vi-JṚMBH-*). Ailleurs, les guerriers terrorisés par un puissant héros sont « comme des vaches ayant senti l'odeur d'un lion » (*gandha-* MBh. V.47.42 ; VIII.47.9).

La lionne, si elle apparaît en force dès les textes védiques (cf. annexe III), est finalement assez peu caractérisée. À l'image d'autres femelles animales (tigresse, bufflonne), elle est principalement introduite dans les textes par l'intermédiaire d'analogies dans lesquelles le comparé est un personnage féminin. Dès lors, le comparant s'accorde en genre : au héros le lion et le tigre, à la princesse la lionne et la tigresse. Il en est ainsi de Sītā, qui est « une lionne (*simhī-*) inaccessible » face au chacal qu'est Rāvaṇa (Rām.

¹⁵³ Pour le détail des formules voir annexe I.B et C

III.45.32), et de Draupadī, qui n'est plus une *siṃhī-* mais l'épouse ou la femelle du roi des animaux (*mṛga-indra-kanyā-* MBh. IV.13.10 ; *mṛga-rāja-vadhū-* MBh. IV.16.7). Un autre type de comparaison nous renvoie cependant à un contexte plus animalier. Ce sont deux guerriers « se ruant l'un vers l'autre comme deux lions, pour l'union avec une femelle (*vāśitā-*) dans une grande forêt. » (MBh. VI.112.20). Cette image de deux mâles combattant à la saison des amours est exceptionnelle et unique pour le lion. Nous verrons qu'employée pour l'éléphant, elle connaît un succès plus important. D'un point de vue « zoologique », la lionne ne se distingue donc guère de son époux dans nos textes. Point d'épisodes de chasse mentionnés mais, à l'égal du lion, elle incarne la puissance, parfois dévastatrice comme dans les textes védiques, face aux fols chacals qui osent l'interpeller dans les épopées. L'emploi de forme emphatique comme « épouse du roi des animaux » renforce cette idée de force, autant à propos de l'animal que vis-à-vis de Draupadī, épouse de cinq puissants héros, tous régulièrement comparés à des lions.

Puissant prédateur, le lion est avant tout un carnassier, un « mangeur de chair crue » (*kravyāda-*¹⁵⁴ Rām. II.55.6). Affamé, désireux de viande (MBh. VI.49.31 ; 110.11 ; VII.16.47 ; 36.9 ; VIII.53.6 ; IX.14.35 ; 26.38 ; Rām. III.45.34 ; VI.66.13), il se lèche les babines (MBh. VI.98.28). Son régime alimentaire se laisse deviner principalement au travers de comparaisons mettant le plus souvent en rapport l'image de guerriers combattant avec celle des fauves attaquant et tuant un autre animal. Ainsi, par le nombre des occurrences (et surtout en conséquence du rapport de forces illustré par la comparaison) l'antilope (*mṛga-*)¹⁵⁵ apparaît comme son mets préféré : « Alors [Arjuna] saisit Satyeṣu sous les yeux des guerriers, comme un lion très affamé, ô roi, attrape une antilope dans la forêt. »¹⁵⁶ (MBh. IX.26.38). Parfois, le texte spécifie que c'est le grand cerf *ruru* qui est pourchassé (MBh. V.50.9 ; VIII.60.29). Si les faits sont ici acceptables d'un point de vue zoologique, il en est tout autrement pour les scènes de lutte avec un animal de taille, l'éléphant. Après l'antilope, il est le plus fréquemment cité comme victime ou, plutôt,

¹⁵⁴ L'épithète apparaît dès le RV, sous la forme *kravyād-*. Elle qualifie Agni, le feu, sous sa forme terrible, le plus souvent celle du feu crématore (cf. RV X.16.9-10 ; 87.5).

¹⁵⁵ L'antilope face au lion : **MBh.** I.141.19 ; 166.38 ; II.39.17 ; 62.37 ; 64.12 ; III.221.55 ; 272.10 ; IV.21.38 ; 32.32 ; 66.12 ; V.22.27 ; 50.27 ; 70.86=91.21 ; 128.21 ; VI.1.19 ; 16.43 ; 42.12 ; 55.45,126 ; 82.18-19 ; 92.23 ; 101.23 ; 105.13 ; VII.6.4 ; 16.47 ; 21.11 ; 36.35 ; 72.32 ; 75.30 ; 81.43 ; 102.72 ; 117.13 ; 127.4 ; 148.10,45 ; VIII.2.11 ; 15.16 ; 16.22 ; 27.35 ; 40.58-60,80 ; 52.20 ; 56.44 ; IX.16.34 ; 18.3 ; 26.38 ; XIV.29.14 ; **Rām.** II.17.29 ; 93.22 ; III.27.12 ; 60.18 ; 45.34 ; VI.66.13 ; VII.32.65.

¹⁵⁶ *satyeṣum atha ca ādatta yodhānām miṣatām tataḥ / yathā siṃho vane rājan mṛgaṃ paribubhukṣitaḥ //* (MBh. IX.26.38)

comme adversaire du lion¹⁵⁷. En effet, un lion (ou un tigre) seul est, dans la réalité, sans doute bien incapable de terrasser un éléphant adulte, et fuira assurément la confrontation. Les images sont, avant tout, celles de combats d'animaux mettant en valeur la force des héros comparés. Dès lors, le lion est capable de traîner le pachyderme, de faire face à un troupeau, ou de se repaître de son sang : « Ainsi les rois furent enfermés par lui dans Girivraja, les ayant tous vaincus, comme de grands éléphants [sont enfermés] par un lion dans une caverne de l'Indra des montagnes. »¹⁵⁸ (MBh. II.13.62). Il est même la « mort de la race des éléphants » (MBh. XII.117.28 *nāga-kula-antakaḥ*). Le tableau de chasse des proies sauvages va ainsi du plus gros (éléphant, buffle MBh. IX.60.12) au plus petit, comme le lièvre (*śaśa-* Rām. VII.34.14). Le lion s'empare également de proies plus faciles comme du bétail (*paśu-* MBh. V.50.3 ; VII.97.8), des veaux (Rām. II.38.17 « Je suis comme une vache privée du veau qu'elle affectionne par un lion, ô tigre d'homme, comme une vache [privée de son] jeune veau, par la force de Kaikeyī. »¹⁵⁹), des vaches (*go-* AVP(K) XII.3.6 = (O) XI.11.6 ; MBh. II.19.25 ; V.47.15,42 ; VI.14.10 ; 110.11 ; VII.49.4 ; 116.22 ; 135.11 ; VIII.47.9 ; Rām. IV.22.25) ou des taureaux (*gavām pati-*, *ṛṣabha-*, etc. MBh. III.157.69 ; VII.13.55 ; 152.17 ; VIII 53.6 ; XI.18.27 ; Rām. III.43.4 ; IV.23.26).

Le lion apparaît également dans des situations de conflit avec d'autres fauves, ou d'autres carnassiers, capables ou non de lui disputer ses proies : contre un chien (MBh. II.37.6-9 ; 60.3), un chacal (MBh. II.68.15 ; III.34.4 : « Comme le morceau de viande de puissants lions est emporté par un faible chacal qui se nourrit des restes des offrandes, ainsi fut dérobé notre royaume. »¹⁶⁰ ; V.37.19 ; VI.16.18=95.15 ; VII.27.22,39 ; 28.57 ; IX.2.30), un loup (MBh. III.251.8 ; VI.16.18=95.15), un tigre (MBh. VII.13.62 ; XI.17.17 ; 21.5, dans les deux derniers cas le tigre est tué par le lion), contre un lion même (MBh. I.142.14 ; VI.98.3 ; VIII.20.14 ; IX.14.35 : « La querelle, ô grand roi, qui était entre eux mutuellement, était comme celle de lions en conflit, désireux de viande et rugissant. »¹⁶¹ ; 54.21 ; Rām. VI.75.31 ; 94.12 ; VII.32.51), ou contre un *śarabha*, principal prédateur du

¹⁵⁷ L'éléphant face au lion : MBh. I.141.11 ; II.13.62 ; VI.49.31 ; 57.2 ; 87.5 ; 102.58 ; VII.20.2 ; 24.46=71.6 ; 35.12 ; 74.45 ; 117.50,52,59 ; 131.63,96 ; 141.16 ; 150.64,81 ; 155.25 ; 164.35 ; 171.55 ; VIII.33.70 ; 43.63 ; 68.6 ; IX.56.51 ; 58.2 ; 60.2 ; X.8.21 ; XI.17.14 ; 25.15 ; Rām. II.8.25 ; IV.66.38 ; V.15.22 ; 26.1 ; 34.35 ; 37.50 ; VI.22.31 ; 45.9 ; 48.2 ; 58.30 ; 59.55 ; 63.30 ; 89.33 ; VII.7.11,19,45 ; 32.65.

¹⁵⁸ *tena ruddhā hi rājānaḥ sarve jītvā girivraje /*

kandarāyām girīndrasya śiṃhena iva mahādvipāḥ // (MBh. II.13.62)

¹⁵⁹ *sā ahaṃ gaur iva śiṃhena vivatsā vatsalā kṛtā /*

kaikeyyā puruṣavyāghra bālavatsā iva gaur balāt // (Rām. II.38.17)

¹⁶⁰ *gomāyunā iva śiṃhānām durbalena balīyasām /*

āmiṣaṃ vighasāsena tadvad rājyaṃ hi no hṛtam // (MBh. III.34.4)

¹⁶¹ *teṣām āsīn mahārāja vyatikṣepaḥ parasparam /*

śiṃhānām āmiṣepsūnām kūjatām iva samyuge // (MBh. IX.14.35)

lion et de l'éléphant (MBh. VII.1.27 ; IX.45.76 ; Rām. VII.7.19). Dans ce dernier cas, le fauve est toujours perdant.

À côté de ces scènes de conflit, il arrive parfois que le félin, dans sa grande mansuétude, tolère qu'un plus petit que lui prenne part au repas. Ainsi le MBh. (II.41.19-22) mentionne l'oiseau *bhūliṅga* qui vit sur l'autre versant de l'Himālaya. Bien que criant continuellement *mā sāhasam* « Pas de témérité ! », il « saisit un morceau de viande qui pend entre les dents de la gueule d'un lion mangeant. » Sa survie n'est due qu'au bon plaisir du fauve¹⁶².

Véhément (*vegavant-* Rām. VI.63.30), en colère (*kruddha-* RV V.15.3 ; MBh. III.48.39 ; IV.22.21 ; V.128.21 ; VII.43.8 ; 154.52 ; VIII.20.14 ; 27.39 ; 43.63 ; 56.44 ; Rām. II.20.3 ; VI.52.14 ; 58.30 ; 59.55 ; 81.1), fou furieux (*bala-/mada-utkaṭa-*, *matta-* MBh. IV.12.28 ; VI.98.3 ; 110.11 ; IX.16.69 ; XI.20.1 ; Rām. I.5.21 ; VII.32.51), redoutable ou terrifiant (*bhīma-* RV IV.16.14 ; IX.97.28 ; JB II.266 *aghala-* ; MBh. III.252.7 *ghora-* ; VIII.15.16 ; XII.117.28), l'animal est violent (*ugra-* MBh. III.252.7), et

¹⁶² *bhūliṅgaśakunir nāma pārśve himavataḥ pare / bhīṣma tasyāḥ sadā vāco śrūyante artha vigarhitāḥ //*

mā sāhasam iti idaṃ sā satataṃ vāsate kila / sāhasam ca ātmanā atīva carantī na avabudhyate //

sā hi māṃsārgalaṃ bhīṣma mukhāt simhasya khādātāḥ / dantāntaravilagnam yat tad ādatte alpacetanā //

icchataḥ sā hi simhasya bhīṣma jīvaty asaṃśayam / tadvat tvam apy adharmajña sadā vāco prabhāṣase //

Selon K.N. Dave (2005, p.362-363) l'oiseau *bhūliṅga* est une sous-espèce de pluvier. Interprétant ici *simha*, non pas comme un lion mais comme un crocodile, il apparente l'oiseau au pluvier africain (*Pluvianus aegyptius*), qui vit en symbiose avec le reptile, débarrassant le corps de ce dernier des parasites. Si ce n'est pour l'explication zoologique, la concordance lion – crocodile ne nous paraît pas cependant aller de soi. Dave mentionne également une autre sous-espèce de pluvier (*Hoplopterus spinosus*), au comportement semblable et dont le cri d'alarme est proche du « *mā sāhasam* ». Quelle que soit la sous-espèce, le *bhūliṅga* est visiblement un pluvier, oiseau qui a la particularité de vivre sur la terre et de nicher dans un trou dans le sol. Le nom de *bhūliṅga* est d'ailleurs interprété comme « celui qui va sur la terre ». Nīlakaṇṭha précise dans son commentaire que c'est « une sorte d'oiseau qui vit dans un trou » *bīlaśāyī pakṣivīṣeṣaḥ*.

Sur cette question M. André Couture, que je tiens à remercier vivement ici, m'a fait part des réflexions suivantes : « Aucun oiseau, à ma connaissance du moins, ne cohabite avec le lion, comme c'est le cas du Piqueboeuf à bec rouge avec les zébus en Afrique par exemple. Je ne connais pas de cas pour l'Inde. J'ai l'impression que ce passage est fondé sur un cas réel de "cohabitation", mais qu'il y a erreur sur la personne... La maxime doit provenir d'un milieu où il était connu qu'un oiseau et un animal s'entraidaient, mais que les noms de ces animaux se sont mal transmis. Le fondement de cette maxime provient sans doute du cas célèbre du crocodile et du Pluvian fluviatile. Mais malgré les efforts de Nīlakaṇṭha pour l'interpréter, le terme "*bhūliṅga*" me semble un peu étrange, un peu trop savant ; il doit y avoir un autre mot derrière. Et *simha* est évidemment une méprise. Le verdict de Dave est à la fois celui d'un ornithologue et d'un interprète traditionnel. En tant qu'ornithologue, il ne voit aucune autre possibilité que d'interpréter *bhūliṅga* par Pluvian, puisqu'un tel comportement est typique de cet oiseau. Mais au lieu d'y voir une méprise, d'une façon très indienne, l'interprète traditionnel accepte l'étymologie, à la vérité suspecte, de Nīlakaṇṭha ; et pour *simha*, il préfère jouer de la métaphore : ce serait un lion des lotus, comme on dit un "tigre des lotus" (*puṣkaravyāghra*) ou un lion d'homme. Par conséquent, le texte du MBh est exempt d'erreur... »

Pour continuer la réflexion, s'il y a eu effectivement méprise sur les acteurs de la scène, on peut concevoir que la présence du lion est appelée par la comparaison qu'illustre la maxime, à savoir, que Bhīṣma vit selon le plaisir des rois, comme le *bhūliṅga* selon celui des lions. De fait, un roi ne peut être comparé qu'à un lion ou un tigre, en aucun cas à un crocodile.

surtout très puissant (*bala-*, *vikrānta-*, *vikrama-*, *vīrya-*)¹⁶³, voire invincible (*durādhyṣa-* MBh. IX.54.30). Il est également empli d'orgueil (*darpa-*, *dr̥pta-* MBh. I.115.26 ; 213.69 ; VI.98.3 ; IX.45.58 ; XI.20.1 ; XVI.9.9 ; Rām. IV.14.4 ; 41.28 (*darpita-*) ; V.61.27 ; VI.94.12). Toutes ces caractéristiques servent essentiellement d'ornement aux valeureux guerriers, tel Arjuna :

« Tu frappes avec la pointe du pied, un lion (*hari-*) très fort, extrêmement terrifiant et dans la force de l'âge, né dans les cavernes des montagnes, endormi, violent, tu désires retenir le violent Jiṣṇu en colère. »¹⁶⁴ (MBh. III.252.7)

L'habitat du lion semble être autant celui des bois (*vana-*, *araṇya-*)¹⁶⁵ que des montagnes¹⁶⁶. C'est souvent dans ces dernières qu'est située la grotte, la caverne (*giri-guhā-* ou *giri-kandara-*, etc. MBh. III.107.6 ; 146.57 ; V.46.10 ; 128.12 ; VII.1.27 ; XII.52.34 ; Rām. I.6.19 ; II.5.23 ; 25.6 ; 67.15 ; 93.22 ; 106.24 ; IV.49.2 ; 66.3 ; V.4.4 ; 54.13, 21 ; VII.31.14 ; 34.41) qui lui sert de tanière (*aśaya-* MBh. III.36.12). Le MBh. emploie également le terme de *simha-goṣṭha-* (II.60.3 ; III.251.6), lieu dans lequel chien et loup ne doivent pas s'aventurer. Le terme *goṣṭha-* signifie généralement « étable pour les vaches », mais aussi « lieu de réunion ». Utilisé dans le contexte du lion, le terme laisse transparaitre que l'endroit ainsi nommé est bien la demeure du fauve et de sa famille. Celui qui ose s'y aventurer ne sera pas confronté à un seul animal, mais devra en affronter plusieurs.

Le félin semble donc avant tout un lion des cavernes¹⁶⁷, né dans la montagne (MBh. III.252.7 ; 292.21 ; XII.27.19 ; 117.28) et, dans le meilleur des cas, résidant dans le mont des monts, l'Himālaya (MBh. II.13.62 ; 19.25 ; 68.15 ; III.107.6 ; XII.83.39). Le roi des animaux ne peut vivre que dans le roi des monts ; « paré de taillis et de rivières, il abonde en eau, habité par des lions et des tigres, cachés dans des grottes et des cavernes. » (MBh.

¹⁶³ Puissant : MBh. I.80.6 ; 126.4 ; III.13.105 ; 34.4 ; 48.4 ; 71.12 ; 252.7 ; IV.12.28 ; V.47.30 ; 50.9 ; VI.16.18 ; 53.26 ; 98.28 (*vīra-*) ; VII.8.35 ; VIII.5.10 ; 15.16 ; 27.35 (*bṛhant-*) ; IX.6.23 ; XII.117.42 ; 138.62 ; Rām. II.55.16 ; III.27.12 ; 45.34 (*tarasvin-*) ; IV.3.7 ; 36.22 (*varcas-*) ; 63.1 ; V.37.48 = 66.26.

¹⁶⁴ *mahā-balaṃ ghorataraṃ pravṛddhaṃ jātaṃ hariṃ parvata-kandareṣu /*

prasuptam ugram prapadena hansi yaḥ kruddham āsetsyasi jiṣṇum ugram // (MBh. III.252.7)

¹⁶⁵ Dans la forêt : AVŚ XII.1.49 ; JB II.266 ; MBh. I.16.23 ; 66.10 ; 219.1 ; III.61.2, 37 ; 155.35, 63 ; 292.21 ; IV.16.7 ; V.37.60 ; 62.17 ; 88.8 ; VI.5.16 ; 49.31 ; 75.54 ; 82.18 ; 95.15 ; 98.28 ; 112.20 ; VII.117.50 ; 155.25 ; VIII.15.16 ; 33.70 ; 56.44 ; 64.13 ; IX.26.38 ; 45.76 ; 54.21 ; 60.2 ; XI.5.4 ; 25.15 ; XIII.14.33 ; 18.19 ; XIV.43.1 ; Rām. I.5.21 ; 23.13 ; II.8.25 ; 22.7 ; 54.17 ; III.45.40 ; 67.14 ; IV.22.25 ; V.5.3 ; 26.1 ; VII.7.11.

¹⁶⁶ Dans les montagnes : MBh. II.13.62 ; 19.25 ; 68.15 ; III.54.3 ; 107.6 ; 146.57 ; VI.81.35 ; VII. 42.14 ; 50.23 ; 57.25 ; 76.20 ; 123.39 ; VIII.8.44 ; 15.35 ; 26.10 ; 62.31 ; IX.9.16, 42 ; XII.27.19 ; 83.39 ; Rām. II.25.6 ; 67.15 ; IV.26.23 ; 41.14,28 ; 66.36 ; VI.63.30 ; 91.2 ; VII.7.33.

¹⁶⁷ On remarquera que la *Carakasamhitā* et la *Suśrutasaṃhitā* classent le lion, le tigre et la panthère, entre autres, parmi les animaux « qui habitent une tanière » *guhāśaya*. Suśruta, *sūtra* XLVI.72 (Zimmermann, 1982, p.122 et 245).

III.107.6)¹⁶⁸. Dans ces régions montagneuses et arborées, sa présence trouble parfois les eaux des rivières (MBh. XIII.11.16 ; Rām. II.89.18 ; IV.41.28 ; VII.31.18). Le puissant fauve domine les cimes. Et certaines comparaisons héroïques, mais dans un contexte malheureux, évoquent *a posteriori* la royale silhouette de l'animal se dressant sur les plus hautes hauteurs. Ainsi, les guerriers mis à bas de leurs éléphants, doublets vivants des montagnes, sont-ils « pareils à des lions, tombés des sommets d'une montagne ébranlés par la foudre. » (MBh. VII.123.39, et en VIII.8.44).

3.2. Mais qui veut la peau du tigre ?

Contrairement au lion, le tigre ne signale pas sa présence si bruyamment. Rares sont les mentions de son feulement terrifiant (MBh. II.41.4 *GARJ-* ; III.98.16 *mahānāda-* ; IV.12.21 *abhi-KRUŚ-* ; 21.58 *vi-RU-* ; VI.100.18 *mahānāda-* ; XII.102.7 *vāc-* ; Rām. IV.26.2 *saṃghuṣṭa-* ; 41.28 *abhi-GARJ-, śabda-*). L'animal n'en demeure pas moins dangereux mais, en silence. Physiquement on retrouve les mêmes caractéristiques que celles dévolues au lion, certes avec quelques variantes et surtout un nombre d'occurrences beaucoup moins important pour certains termes. Pour le tigre on observe donc :

- sa peau (*ajina-* / *carman-* / *vaiyāghra-*) : AVŚ IV.8.4 v.¹⁶⁹ ; MS IV.4.4 c.¹⁷⁰ ; AB VIII.5,6 c. ; JB I.341 a. ; II.55 a. ; 103 v. ; TB II.7.15.3,7 v. ; ŚBM V.3.5.3 c. ; 4.1.9,11 c. ; 4.2.6 c.¹⁷¹ ; SVidhB III.5.1 v.c. ; ŚĀ 12.8 v.c. ; MBh. II.47.29 v. ; 54.4 v. ; IV.38.30,55 v. ; 50.4 v. ; V.81.18 v. ; 129.22 v. ; 138.16 c., 21 v. ; 152.6 c. ; 179.10 v. ; VI.44.32 c. ; 68.13 v. ; VII.8.8 v. ; 79.2,5 v. ; 172.59 a. ; VIII.26.56 v-c., 74 v. ; 50.39 v. ; 56.11 v. ; 63.3 v. ; X.6.4 c.v. ; XII.40.13 c. ; 121.15 (*tanu-cchada-*)¹⁷² ; 292.12 c. ; XIII.15.11 a. ; 127.18 c. ; Rām. II.13.4 c. ; III.2.6 c.v. ; IV.25.25 c.v. ; V.5.6 (*tanu-trāṇa-*)

Si la peau du tigre est l'élément le plus fréquemment cité, et d'une certaine façon le plus représentatif de l'animal (sa présence ancienne dans les textes védiques la place souvent dans un contexte de rites royaux), rares, pourtant, sont les références détaillées à son propos. À notre connaissance, un seul passage du MBh. fait allusion au caractère « rayé » du pelage :

¹⁶⁸ *nadī-kuñja-nitambaiś ca sodakair upaśobhitam /*

guhā-kandara-saṃlīnaiḥ śiṃha-vyāghrair niṣevitam // (MBh. III.107.6)

¹⁶⁹ Doublé en KS 37.9 et TB II.7.15.3.

¹⁷⁰ Doublé en TB I.7.8.1 (avec *śārdūla-* à la place de *vyāghra-*).

¹⁷¹ Textes parallèles en ŚBK VII.2.4.3 ; 3.1.9,10 ; 3.2.6.

¹⁷² Le terme a généralement le sens de « protection, armure », mais il est ici en composition avec le terme *mṛga-indra-* « roi des animaux ». La formule peut s'appliquer au tigre comme au lion. Le sens de peau semble donc envisageable.

- « Comme un tigre avec ses rayures (*citra-*) naît semblable dans son apparence à son père et sa mère, de même un homme suit sa propre origine. »¹⁷³ (MBh. XIII.48.42)
- ses poils (*loman-*) : MS III.11.9¹⁷⁴ ; ŚBM V.5.4.18 ; XII.7.2.8 ; 9.1.6 ; SVidhB III.5.1 ;
 - sa queue (*bāladhi-*) : Rām. II.55.15 ;
 - son visage ou sa gueule (*mukha-*) : AVŚ IV.3.3 ; IV.22.7 (*vyāghra-pratīka-*) ; MBh. IX.5.8 (*āsya-*) ; 43.25 ; 44.78 ; X.7.16 ; XII.127.5 ; Rām. IV.30.24 (*ānana-*) ; VI.47.23 (*vaktra-*) ; V.5.10 ;
 - ses yeux : AVŚ IV.3.3 (*akṣi-*) ; MBh. XII.102.7 (*netra-*) ;
 - ses crocs (*daṁṣṭra-*) : AVŚ IV.3.4 (*dat-* « dent ») ; MBh. III.12.54 ; VII.13.62 (*danta-*) ; 111.26 ; IX.54.30 ; XII.117.18 ; Rām. VI.31.35 ;
 - ses griffes (*nakha-*) : AVŚ IV.3.3 ; MBh. III.12.54 ; VII.13.62 ; 14.22 ; 117.26 ; 150.25 ; IX.54.30 ;
 - sa démarche : MBh. IV.12.18 ; XII.102.7 (*gāmin-*) ; Rām. I.15.11 (*vikrama-*) ; VI.43.9 (*id.*).

Un passage du MBh. (IV.12.18) relève le caractère élastique, relâché (*śārdūla-sīthilam caran*), mais puissant, de la démarche du fauve. La nonchalance apparente de l'animal apparaît également dans d'autres comparaisons où le guerrier est semblable à un tigre qui baille (*jṛmbhamāna-* MBh. VII.21.4 ; 158.14) ou qui est endormi (TS V.4.10.5 ; MBh. III.134.3 ; VII.101.26 ; XI.22.5 ; XII.169.17). Réveiller la bête est alors des plus dangereux : « le feu est Rudra, et c'est comme si quelqu'un provoquait un tigre endormi » (TS V.4.10.5). De plus, l'animal semble pourvu d'une susceptibilité toute royale :

« Rāghava ne supportera pas une semblable offense, comme un puissant tigre ne tolère pas qu'on lui touche la queue ! »¹⁷⁵ (Rām. II.55.15)

Contrairement au lion, le tigre n'apparaît pas dans la force de l'âge, parfois seulement en bas âge (*śiśu-* MBh. VI.106.8 ; IX.16.15). Il se présente au moins une fois en groupe (*gaṇa-* MBh. I.63.15). À l'image de la lionne, la tigresse, attestée également dès les textes védiques¹⁷⁶, doit sa présence dans les épopées à son emploi dans des comparaisons à valeur

¹⁷³ *yathā eva sadṛśo rūpe mātāpitror hi jāyate /*

vyāghraś citrais tathā yoniṃ puruṣaḥ svām niyacchati // (MBh. XIII.48.42) Le texte est visiblement erroné au *pāda* d. Pour le sens il est nécessaire de remplacer *niyacchati* par *anugacchati* et de reformer le *pāda* en « *svām puruṣo 'nugacchati* ». *niyacchati* aurait été attiré par la présence de *yoniṃ*. (Communication personnelle de R. Garnier).

¹⁷⁴ Doublé en KS 38.3, VS 19.92, KāṇvaS 21.6.13, et TB II.6.4.5-6.

¹⁷⁵ *na evaṃ vidham asatkāraṃ rāghavo maṛṣayisyati /*

balavān iva śārdūlo bāladher abhimarśanam // (Rām. II.55.15)

¹⁷⁶ Pour les références voir annexe I, et 3^e partie, chapitre III. C

féminine. Dans le Rām. ce sont Kaikeyī (II.10.30) et des *rākṣasī-* (III.54.31 ; V.56.52 affamées de chair et de sang) qui sont comme des *vyāghrī-* face à des antilopes. L'image met naturellement l'accent sur la force des protagonistes face à un faible adversaire. Dans le MBh., Sītā est semblable à une *śārdūlī-* (III.262.28) et Draupadī pareille à une *vyāghra-vadhū-* ou « femelle du tigre » (III.248.17) face à un chacal. Le seul passage figurant une scène plus vivante est le MBh. XII.89.5 :

« Comme une sangsue, qu'il boive le royaume avec douceur, ô roi des hommes, qu'il fasse comme une tigresse porte son enfant sans le mordre, sans qu'il ne tombe. »¹⁷⁷

À l'image de celle du lion, l'alimentation du tigre, avide de chair crue (MBh. IV.21.58 ; IX.15.35 ; 16.15 ; XII.117.20), est des plus variées. L'animal affamé (MBh. XII.117.17,18), se lèche les babines (MBh. VI.92.21 ; XII.117.17). Mais, raffiné, « un tigre ne désire pas dévorer une nourriture apportée par un autre ; de la même façon le tigre des hommes ne mange pas ce qui a été léché par un autre. »¹⁷⁸ (Rām. II.55.12). Comme pour le fauve royal, ses festins sont surtout lisibles à travers les luttes animalières ou les mises à mort exposées dans les comparaisons guerrières des épopées. Si le corpus des trophées de chasse est quantitativement moins important que celui du lion, il n'en demeure pas moins aussi diversifié. Les proportions restant les mêmes, on retrouve en premier lieu l'antilope (*mṛga-* et *hariṇī-*)¹⁷⁹ et le cerf *ruru* (MBh. V.50.2 ; 57.20 ; VII.76.30 ; VIII.46.30) : « Observant Jayadratha qui était à proximité, avec le désir de le tuer, ils (Kṛṣṇa et Arjuna) se tenaient supérieurement comme deux tigres désireux d'un cerf *ruru* au bord d'un étang. »¹⁸⁰ Rassasié d'antilopes, le redoutable fauve s'endort (MBh. XII.117.22). Viennent ensuite les attaques contre l'éléphant¹⁸¹ : « Connaissant le moment pour le combat, ô excellent Rāvaṇa ! tu désires combattre notre roi enivré, entouré de ses femmes, comme un tigre attaque un éléphant en rut au milieu de ses femelles. »¹⁸² (Rām. VII.32.28). Comme

¹⁷⁷ *jalaukāvat pibed rāṣṭraṃ mṛdunā eva narādhipa /
vyāghrī iva ca haret putram adaṣṭvā mā pated iti //* (MBh. XII.89.5)

D'autres leçons offrent des images du même style au dernier quart de vers : *saṃdaśen na ca pīdayet* « qu'elle le saisisse avec ses dents mais ne le blesse pas. »

¹⁷⁸ *na pareṇa āhṛtaṃ bhakṣyaṃ vyāghraḥ khādītum icchati /
evam eva naravyāghraḥ paralīdhaṃ na maṃsyate //* (Rām. II.55.12)

¹⁷⁹ L'antilope face au tigre : **MBh.** III.11.24 ; IV.21.58 ; 23.12 ; 64.29 ; VI.92.33 ; VII.3.13 ; 44.3 ; 68.3 ; 87.73 ; 96.2 ; 101.39,71 ; **Rām.** II.10.30 ; III.26.19 ; 54.31 ; IV.19.24 (*hariṇī-*) ; V.56.52 (*id.*) ; VII.32.65 ; 57.12.

¹⁸⁰ *jayadrathaṃ samīpasthaṃ avekṣantaḥ jighāmsayā /
rurum nipāne lipsantaḥ vyāghravat tāv atīṣṭhatām //* (MBh. VII.76.30)

¹⁸¹ Eléphant et tigre : **MBh.** IV.12.21 ; VI.97.38 ; VII.13.61=14.67 ; 14.8 ; 90.37 ; 96.7 ; 134.67 ; 149.26 ; IX.9.22 ; **Rām.** VII.32.28.

¹⁸² *yuddhasya kālo vijñātaḥ sādhu bhoḥ sādhu rāvaṇa /
yaḥ kṣībaṃ strīvṛtaṃ caiva yoddhum icchasi no nṛpam /*

pour le lion, on demeure ici dans l'image littéraire. Dans la nature, le tigre ne cherche guère querelle à un animal d'une telle taille. Si le tigre se nourrit avant tout des « animaux de la forêt » (*vana-okas-* MBh. XII.117.21), il se repaît parfois de *paśu-* (MBh. I.166.36=173.14 ; XII.169.18 ; 317.24), de vaches (AVŚ IV.36.6 ; ŚBM XI.8.4.1) et de quelques taureaux (MBh. IV.49.19 ; V.165.21 ; VI.106.8 ; VII.103.21). Un passage de l'histoire du chien du sage nous décrit l'animal sous son aspect le plus redoutable :

« Alors, s'approcha vers la panthère, un tigre sanguinaire, extrêmement terrifiant, la gueule ouverte, affamé, se léchant les babines. »¹⁸³ (MBh. XII.117.17)

Comme le lion, il doit également faire face aux attaques de quelques chacals téméraires (MBh. I.205.8 ; III. 248.17 ; 262.28), d'un loup (MBh. VI.95.15) ou d'oiseaux (MBh. III.268.18). Le tigre apparaît aussi en conflit avec le lion (MBh. VII.13.62 ; XI.17.17 ; 21.5) et surtout avec un ou plusieurs de ses congénères, souvent au moment de dévorer sa proie (MBh. III.12.54 ; VII.14.22 ; 92.30=122.59 ; 107.8 ; 108.28 ; 111.26 ; 117.26=150.25 ; VIII.11.14 ; IX.15.35 ; 16.15 : « Ils marchèrent semblables à deux jeunes tigres dans une grande forêt, convoitant la même proie »¹⁸⁴ ; 54.30,33). Ailleurs, les chiens fuient en sentant l'odeur (*gandha-*) des tigres (Rām. V.19.27).

Comme le lion, le tigre est un animal puissant, fort (*vikrama-*, *balin-*)¹⁸⁵, rapide (*tarasvin-* MBh. VII.92.30 ; 122.59) et véhément (*vegita-* MBh. VIII.5.75), empli d'orgueil et de fierté (*dṛpta-* et varia.)¹⁸⁶. Furieux¹⁸⁷, terrifiant (AVP(K) XVI.150.8 *bhīma-* ; JB II.266 *aghala-* ; MBh. XII.117.17 *mahā-raudra-*), en colère (*kruddha-* TS V.5.7.4), il est dangereux à approcher (*durāsada-* Rām. VI.18.37) et difficile à résister, invincible (*durutsaha-* MBh. IX.54.30).

vāśītāmadhyaḡam mattaḡ śārdūla iva kuñjaram // (Rām. VII.32.28)

¹⁸³ *tato abhyayān mahā-raudro vyādīta-āsyah kṣudhā anvitaḡ / dvīpinam lelihad-vaktro vyāghro rudhira-lālasah* // (MBh. XII.117.17)

¹⁸⁴ *tau ceratur vyāghraśisuprakāśau mahāvaneṣv āniṣagṛddhināv iva* / (MBh. IX.16.15ab)

¹⁸⁵ Fort (*vikrama-*) : MBh. I.61.45 ; II.20.32 ; 59.2 (*atibalya-*) ; VI.92.33 (*mahā-bala-*) ; 93.19 ; VII.101.39 (*balin-*) ; VIII.31.42 (*balin-*) ; 49.5 ; IX.6.30 ; XII.112.17 ; XVIII.2.3 ; Rām. II.55.15 (*balavant-*) ; 64.21 (*vīrya-bala-*) ; V.37.48 ; 66.26.

¹⁸⁶ Fier : MBh. III.12.54 (*dṛpta-*) ; VI.92.21 (*darṣita-*) ; VIII.31.42 (*dṛpta-*) ; Rām. I.15.11 (*id.*) ; III.21.10 (*darpa-*) ; IV.30.24 (*id.*) ; 41.28 (*darṣita-*).

¹⁸⁷ Furieux : MBh. III.255.3 (*bala-utkaṣa-*) ; IV.64.29 (*matta-*) ; V.154.17 (*bala-utkaṣa-*) ; 166.22 (*id.*), 25 (*id.*) ; VII.82.12 (*roṣita-*) ; 107.8 (*susamrabdha-*) ; IX.54.33 (*id.*) ; XII.4.9 (*mada-utkaṣa-*) ; 112.50 (*roṣa-*).

Son habitat est ici similaire à celui du lion, même s’il fréquente un peu plus les forêts¹⁸⁸ que les montagnes¹⁸⁹. « Comment, Keśava, les nobles Pāṇḍava qui ne méritent pas cela, ont-ils vécu dans cette grande forêt pleine de lions, de tigres et d’éléphants ? » (MBh. V.88.8)¹⁹⁰ Par deux fois, au moins, il réside dans l’Himālaya (MBh. III.107.6 ; XII.83.39), et par ailleurs gîte comme (et parfois avec) le lion dans les grottes de montagnes (*giri-guhā-*, *kandara-* MBh. I.205.8 ; III.54.5 ; 107.6 ; VII.82.12 ; XII.44.15 ; Rām. IV.49.2). Sa présence est également perçue auprès des points d’eau et des rivières (MBh. I.64.22 ; Rām. II.89.18 ; IV.41.28 ; VII.31.18).

3.3. Une panthère de toutes les couleurs

Pour compléter les descriptions physiques des fauves, il faut mentionner les quelques éléments donnés principalement par le MBh. à propos du léopard ou de la panthère. Hormis sa tête ou gueule (MBh. IX.44.78 *ānana-* ; X.7.16 *mukha-* ; XIII.127.5 *vadana-*) et ses yeux utilisés dans une comparaison (MBh. XII.102.8 *netra-*), l’intérêt de l’animal réside dans sa peau. Tout comme celle du tigre, elle est régulièrement évoquée. On en trouve une première mention dans le JB (II.103 *dvaipa-*) puis dans les épopées (*carman-* MBh. V.152.6 ; VI.44.32 ; VII.173.32 ; XII.99.19 ; 117.16 ; Rām. III.69.29 [1319*]). Deux passages, l’un dans le MBh. l’autre dans le Rām., nous rapportent même les variations de couleur que peut prendre le pelage de la panthère et ce, toujours avec une image poétique. Ainsi dans le MBh XII.117.16 :

« Alors, le chien devenu un léopard, d’aspect semblable à l’or de la rivière Jambū (*jāmbūnada-nibha-ākṛtiḥ*), le corps tacheté (*citra-aṅgaḥ*), scintillant (*visphuran*), demeura heureux dans la forêt, sans crainte. »¹⁹¹

On retrouve ici le terme *citra-*, qui est employé également pour qualifier la robe du tigre (cf. MBh. XIII.48.42 cité *supra*). En effet, le sens du mot, avant tout générique de « brillant, multicolore, bariolé, tacheté, varié », est à adapter selon le contexte. Concernant la couleur des animaux, il dénote souvent le caractère tacheté (rayé pour le tigre) de leur robe, et dans le cas des fauves, les marques foncées sur une fourrure plus claire. D’ailleurs,

¹⁸⁸ Dans la forêt : AVŚ XII.1.49 ; JB II.266 ; MBh. I.66.10 ; 219.1 ; III.61.2,30,34,37,83,123 ; 150.21 ; 155.63 ; IV.64.29 ; V.29.47,48 ; 37.41,42 ; 88.8 ; VI.100.18 ; VII.101.39 ; VIII.27.44 ; 57.27 ; IX.9.22 ; XI.5.4 ; XII.117.18 ; XIII.14.33 ; Rām. I.5.21 ; 23.13 ; II.22.7 ; 54.17 ; III.2.2 ; 67.14 ; VII.57.12.

¹⁸⁹ Dans les montagnes : MBh. III.150.21 ; 186.106 ; VII.57.25 ; 76.20 ; Rām. IV.2.11 ; 41.28 ; 66.36 ; V.54.13 ; VI.91.2.

¹⁹⁰ *atadarhā mahātmānaḥ katham keśava pāṇḍavāḥ / āṣur mahāvane tāta śimha-vyāghra-gaja-ākule //* (MBh. V.88.8)

¹⁹¹ *tataḥ śvā dvīpitām nūto jāmbūnada-nibha-ākṛtiḥ / citrāṅgo visphuran hr̥ṣṭo vane vasati nirbhayaḥ //* (MBh. XII.117.16)

si en sanskrit le terme *citra-* conserve sa valeur adjectivale et ne désigne aucun animal en particulier, ses dérivés en hindi, *chita*, puis en anglo-indien, *cheeta(h)*, désignent le guépard et parfois la panthère. Le nom hindi du cerf axis ou tacheté (*Axis axis*) – *chital* - en dérive également.

Le passage du MBh. fait ici référence à la couleur la plus courante de la panthère : un pelage jaune d'or parsemé de taches sombres. Parallèlement, une strophe du Rām., malencontreusement reléguée dans l'apparat critique de l'E.C., mentionne, tout aussi poétiquement, le mélanisme de certaines panthères : « Ayant vu les ours et les panthères qui ont l'éclat tendre du saphir (*nīla-komalaka-prabhān*), les cerfs *ruru* libres, indomptables, tu oublieras ta peine. » (Rām. III.69.29 [1319*])¹⁹². C'est là l'unique allusion à la couleur noire que peuvent parfois revêtir ces animaux.

Le caractère violent et redoutable de l'animal est décrit dans l'histoire du chien du sage, fable animalière du MBh. :

« Alors une panthère très puissante (*mahāvīrya-*), qui se nourrit de sang (*kṣataja-bhojana-*), s'approchait du chien, l'esprit extrêmement impur, cruelle (*krūra-*), comme le temps qui apporte la mort ; se léchant continuellement les babines (*lelihyamāna-*), assoiffée (*trṣita-*), agitant sans cesse sa queue (*pucchā-āspṛoṭana-*), la gueule grande ouverte (*vyādita-āśya-*), déchirée par la faim (*kṣudhā bhagna-*) et désireuse d'une proie (*prārthayānas tadā āmiṣam*). »¹⁹³ (MBh. XII.117.11-12)

La description de l'animal est des plus évocatrices. Outre l'aspect carnivore, qui est mentionné au début et à la fin, la scène tend à donner réellement corps au fauve par la mise en avant de certains mouvements et détails physiques. Et malgré le synthétisme de la phrase, on imagine fort bien l'instant où le temps semble s'arrêter, alors que la panthère observe le chien, prête à bondir sur lui.

En ce qui concerne son habitat, on ne relève rien de particulier. Mêlée aux autres bêtes sauvages, la panthère parcourt les forêts (MBh. III.12.11 ; 61.2,123 ; XIII.14.33 ; Rām. III.44.28) et les montagnes (Rām. II.88.7).

¹⁹² *ṛkṣāmś ca dvīpinaś caiva nīla-komalaka-prabhān /
rurūn apētān ajayān dṛṣṭvā śokaṃ jahisyasi /* (1319*)

¹⁹³ *tato abhyayān mahāvīryo dvīpī kṣataja-bhojanaḥ /
śvārtham atiyanta-samduṣṭaḥ krūraḥ kāla iva antakaḥ //
lelihyamānas trṣitaḥ pucchāspṛoṭana-tatparaḥ /
vyādītāśyaḥ kṣudhā bhagnaḥ prārthayānas tadā āmiṣam //* (MBh. XII.117.11-12)

Le lion et le tigre, animaux-phares et forts de la forêt, reçoivent de plus amples descriptions que leurs congénères. Leurs valeurs de puissance et de royauté sont ainsi d'autant plus appuyées que les textes prolongent leur présence en multipliant les occurrences, les détails, et les actions. Le fauve rôde continuellement. Cependant, ce traitement particulier ne constitue pas pour eux un territoire réservé ...

B. Les proboscidiens

1. Les éléphantidés

1.1. *Quel bruit ! Quel tremblement terrifiant ! Serait-ce la marche d'un éléphant en rut et barrissant ?*

Si le lion et le tigre s'offrent une voie royale dans les textes, et ce dès l'époque védique, avec l'éléphant nous pénétrons dans une toute autre dimension. Le chemin s'élargit encore, et les terres sauvages deviennent moins sombres. L'importance des données zoologiques est à la mesure de l'animal. Cela tient essentiellement à deux faits, l'un conséquentiel de l'autre. L'éléphant, à la différence des animaux décrits jusqu'à maintenant, a la double nature d'animal sauvage et domestique. Dès lors, le pachyderme, plus proche de l'homme, bénéficie d'un contexte descriptif plus important. Utilisé comme animal de guerre (surtout dans le MBh.), l'éléphant se retrouve mentionné à de très nombreuses reprises. Ceci explique le « décalage » apparent qui existe entre le pachyderme et les autres animaux au regard des références zoologiques et du nombre d'occurrences.

À l'égal des autres fauves, certains éléments se démarquent dans la physionomie de l'éléphant. Notons que ce n'est plus un seul trait caractéristique mais plusieurs qui se détachent.

Si l'animal se distingue d'abord par sa taille gigantesque (plus de 130 références du type *mahā-gaja-* ou *mahā-nāga-*)¹⁹⁴, démesure qui donne lieu à de nombreuses comparaisons entre l'éléphant et les montagnes, celui-ci étant « haut comme une montagne » ou semblable à « une montagne mouvante »¹⁹⁵, la trompe (*kara-*, *nāsa-*, *bhuja-*, *hasta-*) et les défenses (*danta-*, *daṁṣṭra-*, *viṣāṇa-*, *śṛṅga-*) apparaissent également comme étant emblématiques de l'animal (respectivement 77 et 71 références dans les deux

¹⁹⁴ Pour le détail des occurrences voir annexe I.

¹⁹⁵ À ce sujet voir l'étude spécifique p.356-359.

épopées, pour tous les noms sanskrits de l'éléphant). Encore plus fréquent est le barrissement (95 références). Si l'animal se distingue par sa taille, il s'entend également !

Le barrissement de l'éléphant est exprimé de diverses façons. Outre les verbes, dérivés verbaux et substantifs, communs aux cris et au son des hommes et des bêtes (*GARJ-*, *ghoṣa-*, *NAD-*, *nāda-* et varia, *RU-*, *rava-*, *śabda-*, *svana-*, *nisvana-*, et alii)¹⁹⁶, les auteurs emploient un terme spécifique pour l'éléphant, *BR̥MH-*, *br̥mhita-*, qui désigne le grognement ou le barrissement de l'animal (MBh. I.25.20 ; 63.3 ; V.153.29 ; VI.16.23 ; 18.2 ; VII.8.17 ; 167.19 ; VIII.7.37 ; 16.13 ; IX.8.14 ; 54.36 ; X.1.61 ; XIII.14.35). Ce cri est puissant, souvent effrayant (*bhīma-*, *bhairava-* MBh. VI.60.56 ; 91.48 ; VII.102.76) et comparable au bruit des nuages d'orage (MBh. VII.19.42, 44 ; 25.15 ; 172.24 ; IX. 8.3 ; Rām. IV.27.20 ; 41.14) :

« De grands éléphants, brûlants, tombèrent sur la terre de tous côtés, poussant des barrissements terribles, des sons semblables à ceux des nuages (*jalada-upama-nisvanā*). »¹⁹⁷ (MBh. VII.172.24)

Le verbe *ni-ṣṭan-* (« tonner » dans son premier sens) est même parfois employé lorsque les pachydermes barrissent (MBh. V.141.11 ; 149.48 ; VIII.17.105). Ailleurs, c'est un horrible (*ghora-*) cri de douleur (*ārta-svara-* MBh. VI.45.6, 41 ; 98.33 ; VII.19.44, 49 ; 28.39 ; 91.49 ; VIII.19.54 ; 43.27) qui retentit, quand l'animal est blessé dans la bataille. Le son devient alors pareil au cri d'une grue (*krauñcavat-* MBh. VI. 44.10 ; 85.29 ; VII.19.53 ; 65.18). L'Inde compte diverses espèces de grue, le plus souvent migrantes. Trois sont cependant plus communes : la grue antigone (*Grus antigone*) qui réside en permanence, la grue cendrée ou grue commune (*Grus grus*), et la grue demoiselle (*Grus virgo*). D'après l'étude de K. N. Dave¹⁹⁸, le terme *krauñca-* peut désigner la grue en général, et plus particulièrement la grue commune. En général, l'oiseau possède un cri semblable à une sonnerie de trompette. La comparaison avec le barrissement de l'éléphant est donc naturelle. On peut supposer que le cri d'un éléphant meurtri atteigne un ton aussi aigu que celui émis par l'oiseau. Ainsi, MW mentionne en appendice le verbe *kroñc-* « trompeter comme un éléphant », employé dans l'ouvrage bouddhique *Divyāvadāna*.

¹⁹⁶ Les cris de l'éléphant : MBh. I.219.28 ; II.24.5 ; III.51.10 ; 71.7 ; 146.62 ; 255.22 ; IV.41.11,13 ; 57.3 ; V.88.11 ; VI.3.41 ; 22.22 ; 42.9 ; 44.29 ; 50.37,47 ; 60.55, 56, 59, 66 ; 66.4 ; 91.48 ; 92.66 ; VII.19.41 ; 25.41 ; 26.2 ; 65.8 ; 68.40 ; 74.49 ; 85.77 ; 102.76 ; 112.1 ; 129.17 ; 162.6 ; VIII.9.4 ; 14.14,60 ; 27.15 ; 32.28 ; 54.24 ; 62.34 ; IX.10.1 ; 19.24 ; X.7.33 ; 8.107 ; XII.99.25 ; 101.47 ; 115.16 ; Rām. II.14.26 ; 93.10 ; 98.12 ; 106.22 ; III.69.27 ; IV.27.24, 25 ; 29.26 ; V.4.11 ; 43.15 ; VI.65.14 ; 80.12 ; 84.19 ; 98.5 ; 114.12. Pour le détail, voir annexe I.B et C

¹⁹⁷ *dahyamānā mahānāgāḥ petur urvyāṃ samantataḥ /*

nadanto bhairavān nādān jalada-upama-nisvanāḥ // (MBh. VII.172.24)

¹⁹⁸ Dave, 2005, p.309 sq. La traduction du terme donnée par MW par « courlis, courlieu » est erronée. Malheureusement, elle est encore suivie dans un certain nombre d'ouvrage (e. g. Sharma, 1964, p.75).

Enfin, d'un point de vue comportemental et surtout lieu commun de l'animal, l'éléphant est presque constamment en rut ou en état « d'intoxication » (*prabhinna-*, *matta-*, *mada-* et varia, 218 références).

Si l'on observe dans le détail, les éléments anatomiques sont nombreux ; les descriptions les plus pointues se faisant souvent autour des animaux morts au combat :

« [...] et les éléphants (*vāraṇa-*) aux défenses (*danta-*) brisées, aux tempes (*kaṭa-*) fendues, aux cuisses (*saktha-*) brisées, au dos (*pr̥ṣṭha-*) fendu, aux bosses frontales (*kumbha-*) fendues, frappés, hauts comme des montagnes. »¹⁹⁹ (MBh. VI.58.47)

De fait, on trouve mention du corps des éléphants (*kāya-*, *śarīra-*) : MBh. II.54.9 ; VI.44.6 ; 55.12,122 ; 60.52 ; 92.55 ; VII.25.16 ; 53.41 (*deha-*) ; 114.65 (*aṅga-*) ; 131.122 ; XII.117.23 ; puis de :

- leurs membres (antérieurs et postérieurs) *gātra-(avara-)* : MBh. VI.50.51 ; 87.16 ; 89.27 ; VII.28.39 ; 162.17 ; VIII.17.103,105 ; 62.50 ; 68.19 ;
- leurs pattes et pieds (*pad-*, *pada-*, *pāda-*) : AVŚ VI.70.2 ; IX.3.17 ; ŚĀ XII.7 ; MBh. I.25.22 ; 141.8 ; III.62.9 ; VI.44.28 (*carāṇa-*) ; 45.37 ; 85.29 ; VII.25.21 ; 31.75 ; VIII.15.40 ; 17.9 ; Rām. V.15.10 (*padya-*),13 ; 20.32 (*padya-*) ;
- leurs empreintes de pieds (*pada-*) : MBh. XII.63.25 ; 237.18 ; XIII.115.6 ;
- leurs cuisses : MBh. VI.58.47 (*sakthan-*) ; Rām. II.20.28 (*ūru-*) ;
- leurs flancs (*pārśva-*) : MBh. VI.44.25 ; VII.25.30 ; XII.101.6 ;
- leur queue : MBh. I.25.22 (*lāṅgūla-*) ; VIII.17.103 (*vāla-* poils de la queue) ;
- leur dos (*pr̥ṣṭha-*) : MBh. I.62.12 ; VI.58.47 ; VII.68.37 ;
- leurs épaules (*skandha-*) : MBh. I.105.2, 6 ; V.162.20 ; 164.25 = 38 ; VI.17.37 ; 45.39 ; 50.36,37 ; 56.4 ; 58.40 ; VII.28.3 ; 65.19 ; 91.47 ; 159.35 ; 167.14 ; VIII.31.19 ; 56.50 ; XII.99.35 ; Rām. VI.47.14 ; 52.27 ; 60.11 ; 84.14 ;
- leur tête (*mukha-*, *śiras-*) : MS II.9.1 = TĀ 10.1.5 ; MBh. III.170.45 (*vaktra-*) ; V.50.29 (*mastaka-*) ; VII.25.17 ; 65.25 ; 91.21 (*mastaka-piṇḍaka-*, *āsya-*),27 (*mūrdhan-*) ; IX.43.25 (*vadana-*) ; 44.78 (*ānana-*), 93 ; X.7.19 ; XI.6.9 (*vaktra-*) ; XII.56.39 ; 117.23 (*mastaka-*) ; 274.50 (*śīrṣan-*) ; XIII.127.5 (*prakhya-*) ; Rām. I.39.13,14 (*śīrṣan-*), 17 ; II.20.28 ; 104.23 (*mūrdhan-*) ; III.2.7 ; V.15.14 ; VI.47.14 ;

elle-même détaillée en :

- langue : MBh. VIII.14.44 (pendante, *nirasta-jihva-*) ; XIII.84.34 (*jihvā-*) ;

¹⁹⁹ *bhagna-dantān bhagna-kaṭān bhagna-sakthāś ca vāraṇān / bhagna-pr̥ṣṭhān bhagna-kumbhān nihatān parvatopamān //* (MBh. VI.58.47)

- défenses (*danta-*, *īṣā-danta-*, *damṣṭra-*, *viṣāṇa-(agra-)*) : AB 8.23 ; ŚĀ XII.8 ; MBh. I.25.22 ; 96.26 ; III. 26.14 (*viṣāṇin-*) ; 62.9 ; 107.10 ; 146.27 ; 255.21 ; IV.30.26 ; 49.19 ; 66.13 ; V.57.24 ; VI. 44.8,18,27 ; 50.34,47 ; 56.18 ; 58.47 ; 60.54 ; 89.31 ; 91.27 ; 98.34, 35 ; VII. 14.22 ; 19.44 ; 28.39 ; 31.16 ; 73.27 ; 91.21 ; 108.30 ; 109.2 ; 117.26 ; 137.21 ; 150.25 ; VIII. 9.12 ; 17.10, 23 ; 19.52, 53 ; 36.12 ; 40.40 ; 62.50 ; 65.2 ; 66.4 ; IX.11.14 ; 16.15 (*viṣāṇin-*) ; 18.4 ; 56.33 ; XII.117.23 ; Rām. II.63.11 [1602*] ; 93.10 ; III.2.7 ; 25.9 ; IV.13.10 ; V.4.5 (*śṛṅga-*) ; VI.63.36 (*id.*) ; VII.32.58.

Les noms des défenses d'éléphant sont variés. Ils renvoient soit à la dent (*danta-*, *damṣṭra-* « qui mord »), soit à l'élément pointu qui transperce (*viṣāṇa-*, et *śṛṅga-* ont également le sens de « corne »). Le terme *īṣā-danta-* évoque quant à lui une image emphatique des défenses qui sont comparativement « (longues comme des) timons *īṣā-* » (MBh. II.54.9 ; V.84.7 ; VIII.27.37 ; 35.25 ; XII.105.51) ; le mot désigne même parfois les éléphants qui possèdent de grandes défenses (MBh. II.48.19). Un autre composé établit une comparaison des défenses avec des pilons ou des massues (*danta-musala-* MBh. VI.91.27). Un passage du Rām. nous rappelle que ces hautes dents sont blanches (*śukla-* IV.13.10, et antérieurement en AB 8.23), tandis que d'autres dépeignent des éléphants pourvus de trois ou quatre défenses (MBh. III.43.36 ; 155.7 ; VI.60.54 ; VII.15.19 ; 19.55 ; IX.3.23 ; XII.220.10 ; XIII.14.89 ; Rām. V. 3.36 ; 7.4 ; 25.12). Cette caractéristique participe à la description emphatique, et non naturaliste, de l'animal et de ses dents proéminentes. Les quatre défenses renvoient naturellement à un animal d'exception qui sert souvent de monture à des rois ou à de glorieux chefs de guerre. L'élément est d'autant plus ennoblissant que le modèle n'est autre qu'Airāvata, l'éléphant du dieu Indra, ainsi décrit :

« Alors il (Arjuna) vit se tenant devant la porte l'éléphant blanc, conférant la victoire, Airāvata, aux quatre défenses, pourvu de pics comme le mont Kailāsa. »²⁰⁰

(MBh. III.43.36)

Enfin, les conflits entre animaux sur le champ de bataille sont si violents que les défenses se brisent (MBh. V.57.24 ; VI.58.47 ; VII.91.21 ; 137.21 ; IX.18.4 ; Rām. III.25.9 ; VI.63.36), et que leur frottement provoque des flammes (MBh. VI.83.33 ; VII.19.39-40) :

« Un feu avec de la fumée naquit de la friction et de la collision des défenses de ceux-ci, leurs corps en contact étroit, se traînant l'un l'autre. Ces [éléphants] aux bannières brisées, au feu né de leurs défenses, étaient comme des nuages avec des éclairs s'étant rencontrés dans le ciel. »²⁰¹

²⁰⁰ *tato apaśyāt sthitam dvāri sitam vaijayinaṃ gajam /
airāvataṃ catur-dantaṃ kailāsam iva śṛṅgiṇam //* (MBh III.43.36)

²⁰¹ *teṣāṃ saṃsakta-gātrāṇāṃ karṣatām itaretaram / danta-saṃghāta-saṃgharṣāt sadhūmo agnir ajāyata //*

- gencives (*danta-veṣṭa-*) : MBh. VII.65.18 ; 73.27 ; VIII.19.57 ; 35.26 ;
- partie entre les défenses (*pratimāna-*) : VIII.19.57 ; 36.18 ;
- trompe (*kara-, hasta-*) : **JB** III.359 ; **MBh.** I.17.21 ; 25.22 ; 47.24 ; 140.9 ; 179.9 ; II.63.11 ; III. 11.28 ; 62.9 ; 65.14 ; 144.4 ; 255.21 (*bhuja-*) ; IV.30.21 ; 39.22 ; V.103.37 ; VI.44.28,29 ; 45.35,40,41 ; 50.51 ; 56.18 ; 67.37 ; 85.29 ; 92.59,65,66 ; 93.27 ; VII.18.26 ; 25.43 ; 64.41 ; 88.11 ; 91.21 ; 118.33 ; 120.32 ; 131.117 ; 136.7 ; 146.7 ; 159.37 (*hasta-, ghrāṇa-*) ; 170.48 ; VIII.12.39, 60 ; 13.13 ; 14.40 ; 15.40 ; 16.33, 34 ; 17.9, 103 ; 24.161 ; 36.14 ; 68.19 ; IX.8.17,22 ; 15.40 ; 19.17 ; 27.12 ; X.8.109 ; XI.20.12 (*bhuja-*) ; XII.99.19 ; XIV.75.7 ; **Rām.** II.20.4,28 ; 27.28 (*nāsā-*) ; III.10.74 ; 24.20 ; 44.18 ; 58.21 (*nāsā-*) ; IV.3.8 ; V.6.14 ; 8.16 ; 15.12 (*nāsā-*) ; 17.14 ; 18.2 (*nāsā-*) ; 25.37 ; 27.4 ; 36.22 (*nāsā-*) ; VI.14.9 ; 47.50 ; 88.16 ; 103.25 ; VII.7.25 ; 26.11.

La trompe, comme les défenses, par ses nombreuses occurrences appelle à quelques précisions. Ses noms s'accordent généralement avec ceux de la main (*kara-, hasta-*) ou du bras (*bhuja-* de *BHUI-* « courber, tordre »), la trompe de l'éléphant figurant sa main ou un bras par l'usage qu'il en fait, d'où ses noms de *hastin-* ou *karin-*, c'est-à-dire « pourvu d'une main ». De là, les poètes ont construit des composés de type étymologique comme le courant *hasti-hasta-* ou, plus rarement, *kari-kara-*²⁰². Seul le Rām. emploie le terme *nāsā-*, nom commun du nez. Un passage du même texte décrit les trompes comme étant en forme de feuilles de lotus (V.6.14 *utpala-patra-hasta-*). Ailleurs elles sont recourbées, enroulées, visiblement comme signe de la colère ou de la fureur de la bête (MBh. I.25.22 *āveṣṭita-* ; 63.24 *saṃkocya* ; VII.25.21 *saṃhata-* ; XIII.14.89 *āveṣṭita-*).

« Ce meilleur des éléphants se précipita vers Bhīma, avec ses oreilles et ses pattes, et sa trompe recourbée (*saṃhatena kareṇa*), les yeux roulant, en colère, comme consumant le Pāṇḍava. »²⁰³ (MBh. VII.25.20cd-21)

D'autre part, l'éléphant a recours à sa trompe pour repousser l'ennemi : « L'éléphant [de Bhagadatta] ayant aspergé avec de l'eau libérée de sa trompe les montures de celui-ci (Bhīma) courant, alors [les montures] emportèrent le Pārtha. »²⁰⁴ (MBh. VII.25.43). Plus

viprakīrṇa-patākās te viṣāṇa-janita-agnayah / babhūvuh khaṃ samāsādyā savidyuta iva ambudāḥ // (MBh. VII.19.39-40)

²⁰² Pour les références voir annexe I.B et C

²⁰³ *sa nāgapravaro bhīmaṃ sahasā samupādravat //*

śravaṇābhyām atho padbhyām saṃhatena kareṇa ca /

vyāvṛttanayanah kruddhaḥ pradahan iva pāṇḍavam // (MBh. VII.25.20cd-21)

²⁰⁴ *tasya abhidravato vāhān hastamuktēna vāriṇā /*

siktvā vyatrāsayan nāgas te pārtham aharaṃ tataḥ // (MBh. VII.25.43)

loin, le souffle des trompes « aux courbures de serpents » des éléphants endormis rafraîchit la terre (MBh. VII.159.37).

- yeux : MBh. III.146.31 (*tāmra-akṣo*, regard cuivré) ; VII.25.21 (*vyāvṛtta-nayana-*, qui roule) ; XIII.14.89 (*rakta-akṣa-*, yeux rouges) ; Rām. VI.58.13 (*locana-*) ;
- oreilles (*karṇa-*) : MBh. VII.25.21 (*śravaṇa-*) ; 91.21 ; IX.44.93 ; XIII.14.89 ; Rām. V.15.11 (*karṇin-*) ; 20.31 (*id.*) ;
- tempes (*kaṭa-*) : MBh. VI.58.47 ; VII.65.18 ; souvent fendues (*prabhinna-karaṭā-mukha-*) : MBh. I.202.20 ; III.12.56 ; 98.15 ; IV.30.26 ; VI.13.33 ; 19.30 ; 44.11 ; 77.5 ; VII.87.33 ; VIII.27.37 ; XII.117.23 ; XIV.74.9 ;
- protubérance sur les tempes d'un éléphant en rut : MBh. VII.97.43 (*mastaka-piṇḍika-*) ;
- bosses frontales (*kumbha-*) : MBh. IV.60.8 ; V.57.24 ; VI.44.25 ; 50.47 ; 58.47,50 ; 87.16 ; VII.25.15 ; 28.37 ; 65.18 ; 73.27 ; 159.41 ; VIII.17.23, 103 ; 19.57 ; 36.18 ; IX.19.14, 24. Rappelons que ces bosses sont caractéristiques de l'éléphant d'Asie, à la différence de son cousin d'Afrique.

Plus largement est également fait mention de la peau (MBh. IX.44.84 *carma-vasana-*). Intrinséquement, l'animal est constitué d'os (MBh. VI.55.124 *asthi-* ; VII.164.12 *asthika-*), de chair (MBh. VI.2.18 *māṃsa-*) et de sang (*śoṇita-*, *rudhira-*, MBh. V.57.24 ; VI.58.50, 52, 55 ; 89.25 ; VII.53.41 ; 65.25 ; 68.36,39 ; 129.20 ; VIII.17.105 ; IX.19.24 *kṣataja-* ; XIV.74.20 ; Rām. VI.59.55)

Même si ces éléments apparaissent souvent de façon dispersée, voire disloquée et isolée, on peut, à l'image du lion, reconstituer un éléphant, et même plusieurs, depuis la queue jusqu'à l'extrémité de la trompe.

Les textes apportent également quelques précisions sur la couleur de l'animal. Ainsi, il a la carnation du lotus ou, plus précisément, la peau parsemée de taches rouges ou colorées. La couleur en question doit sans doute évoquer celle du lotus, (MBh. I.178.9 *abhipadma-* ; 190.16 *abhipadmin-* ; II.48.19 *padma-varṇa-* ; 54.8 *padmin-* ; III.155.77 *padma-ābha-* ; IV.17.15 *padmin-* ; 65.2 *abhipadma-* ; VI.20.7 *padma-varṇa-* ; XII.29.59 *padmin-* ; 117.23 *id.*). Il est également noir, sombre (AB 8.23 *kṛṣṇa-*), couleur de nuages (MBh. VI.50.84 *megha-varṇa-* ; VIII.62.35 *nava-jalada-savarṇa-* ; Rām. III.69.28 *megha-varṇa-*) donc gris-noir, avec l'éclat bleu sombre de l'antimoine ou du collyre (*añjana-* MBh. VI.112.37 ; VII.19.19), ou semblable à l'argent (*rajata-upama-* MBh. VI.112.57). Quelques spécimens particuliers et de grande valeur sont blancs à l'image d'Airavāta,

l'éléphant d'Indra (MBh. I.218.28 *pāṇḍura-* ; III.36.24 *śveta-* ; 43.36 *sita-* ; VII.80.25 *śveta-* ; XIII. 105.57 *id.* ; 14.89 *sudhā-avadāta-* ; Rām. IV.11.15 *śveta-*). Tous les commentateurs comme les textes ultérieurs s'accordent pour interpréter le fait comme étant la désignation d'éléphants albinos.

Les individus peuvent être jeunes (*śiśu-* MBh. IV.35.9 ; VII.97.32 ; XIII.105.4 ; Rām. II.14.19 ; III.69.24,27) ou dans la force de l'âge (Rām. V.1.62 *pravṛddha-*), c'est-à-dire âgés de 60 ans, âge par excellence de l'éléphant (*śaṣṭi-hāyana-* MBh. I.141.23 ; II.49.7 ; IV.12.20 ; 30.26). Du moins, du point de vue de la convention poétique, car selon l'*Arthaśāstra* (II.31.11), les meilleurs éléphants ont 40 ans, ceux de 30 ans sont intermédiaires et ceux de 25 ans sont les plus jeunes (et sous-entendu les plus faibles)²⁰⁵.

Généreuses sur les données anatomiques, les épopées ne sont guère plus avares sur les notions comportementales. S'il est parfois solitaire (MBh. XII.105.51 *eka-* ; Rām. IV.13.10 *eka-cara-*), l'éléphant est souvent en troupeau²⁰⁶ (*yūtha-*, *yūthapa-*) où, mâle dominant, il est entouré de femelles (*kareṇu-*, *vāsītā-* MBh. I.106.9 ; II.16.18 ; 54.9 ; III.25.19 ; 98.15 ; 155.77 ; IV.18.21 ; IX.23.8 ; Rām. II.37.16 ; 95.41 ; IV.42.34 ; V.9.9 ; VI.98.5 ; VII.32.3, 16,24,28). L'image renvoie alors fréquemment à celle du roi au milieu des femmes de son gynécée (MBh. II.16.18 ; IV.18.21 ; Rām. V.9.9 ; VII.32.3,16,24,28), tel le roi Arjuna « entouré par mille jeunes et belles femmes comme un éléphant par mille éléphantesses éprises. »²⁰⁷ (Rām. VII.32.16).

Néanmoins, la comparaison paraît fabriquée dans ce sens pour l'homme et non à partir d'un fait zoologique réel. En effet, les troupes d'éléphants suivent un schéma matriarcal fondé avec une unité familiale, les jeunes mâles, exclus du groupe, se rassemblant de leur côté. L'image de l'éléphant mâle entouré de ses femelles est donc erronée et peut-être davantage construite sur celle du cerf et de sa harde, ou du taureau et de son troupeau. L'erreur semble même aller plus loin dans le Rām. puisque la scène ne se limite plus à la simple comparaison mais apparaît également dans les descriptions sylvestres (II.95.41 ; IV.42.34).

²⁰⁵ Sur cette question de l'âge voir la note de Agrawala, 1941, et l'écho des « 60 ans » dans un *jātaka*.

²⁰⁶ En troupeau : MBh. I.96.26 ; III.25.19,26 ; 62.6,12,14 ; 146.38,45 (*saṃgha-*) ; 150.19 ; 155.63 (*saṃgha-*) ; 186.65 (*kula-*) ; 252.5 ; IV.10.5 ; 33.15 ; 54.9 ; 64.23 ; V.149.28 ; VI.50.37 ; 55.75 ; VII.20.2 ; 24.19 ; 66.41 ; 82.11 ; 96.7 ; 117.28,31 ; 131.96 (*kula-*) ; 150.81 (*id.*) ; 155.25 ; VIII.33.70 (*kula-*) ; IX.32.25 ; XI.21.4 ; XII.14.3 ; 150.16 ; XV.32.7 ; Rām. II. 8.25 ; 48.35 ; 50.10 ; 80.25 ; 89.18 ; 93.41 ; III.10.6 ; IV.1.29 ; V.15.22 ; 17.17 ; VI.46.29 ; 71.2 ; 80.12 (*saṃgha-*) ; 98.5.

²⁰⁷ *bālānām varanārīṇām sahasreṇa abhisamvṛtam / samadānām kareṇūnām sahasreṇa iva kuñjaram //* (Rām. VII.32.16)

L'éléphante, bien que présente sous différentes formes, a cependant, au contraire de la tigresse et de la lionne, bien du mal à s'imposer. Alors que les textes emploient les termes de *simhī-*, *śārdūlī-* et *vyāghrī-* pour désigner les royales félines, l'éléphante est souvent dénommée seulement comme « la femelle, l'épouse de l'éléphant » (*gaja-aṅganā-/kanyā-/vadhū-*, *nāga-vadhū-*). De même, *vāśitā-* est dans l'absolu la « femelle » de n'importe quel animal. Seule la présence d'un *gaja-* ou d'un *nāga-* dans le vers met le terme en rapport avec l'éléphant. Néanmoins, un autre mot empêche que l'éléphante ne soit qu'une ombre ou un désir lexical du mâle en rut, c'est *kareṇu-*. Le terme peut désigner autant l'éléphant que l'éléphante. Or, de toutes les occurrences du mot apparaissant dans les deux épopées, une seule renvoie au mâle (MBh. XIII.105.57). *kareṇu-* est donc majoritairement et pleinement « éléphante ». Signalons également, la présence remarquable d'une *hastinī-* et d'une *vāraṇī-* dans les textes védiques (respectivement AVŚ VI.70.2 ; IX.3.17 et // AVP ; ṢaḍB V.7.2 ; et AVŚ V.14.11 et // AVP)²⁰⁸. À notre connaissance, les deux termes ne sont nullement repris dans les textes épiques.

Dans ces derniers, on retrouve des contextes similaires à ceux de la lionne et de la tigresse, à savoir le plus souvent l'emploi de comparaison avec un être féminin. Ainsi, dans le Rām. Sītā est comme une éléphante blessée par des flèches empoisonnées (II.27.22), ou une épouse du roi des éléphants détenue par un lion (V.15.22 ; 26.1). Dans le MBh. c'est Draupadī (I.185.4), puis la princesse Uttarā qui suivent Arjuna telle une éléphante. Cette dernière est plutôt comme « un éléphanteau [qui] suit sa mère (litt. « l'épouse d'un éléphant ») » (IV.35.9).

Comme ailleurs, peu de détails sont donc donnés à propos de la femelle animale. Si elle n'est l'enjeu de combat entre mâles excités, ou déjà présente auprès du chef de troupeau, l'éléphante est souvent la proie capturée. Les textes sont donc bien loin de la réalité sociale des pachydermes, où la femelle détient le pouvoir et dirige le groupe.

Néanmoins, l'image de l'éléphant en compagnie de femelles est en relation avec la très fréquente peinture de l'animal en rut, en « intoxication », ivre d'excitation, voire furieux. Ces termes couvrent en partie les sens du mot *matta-*, dérivé (participe passé) de la racine *MAD-* « se réjouir, être excité, s'enivrer ». Un autre dérivé est *mada-* « excitation, ivresse » et dans notre cas « rut » et « mada, sérosité qui suinte de l'éléphant en rut » (Renou – Stchoupak). Tous ces termes renvoient de fait à un état particulier de l'éléphant, qu'on nomme aujourd'hui *musth*. Le mot semble dériver du persan *mast*, terme qui

²⁰⁸ Pour les références des autres termes voir *supra* et annexe I.

s'applique effectivement à tout animal mâle en rut, et en particulier à propos des chameaux. La formule *pil-e mast* « éléphant en rut » est employée dans la poésie persane. Le mot a aussi le sens d'enivré. Il dérive originellement de la même racine *MAD-* (av. *mada* « ivresse »), et semble le parallèle iranien du sanskrit *matta-*. Il est à remarquer que c'est la forme persane qui a été retenue aujourd'hui (mais quand fut-elle introduite en Inde ?) pour caractériser cet état particulier de l'éléphant. Cette période correspond à un moment d'excitation de l'éléphant, au cours duquel des glandes temporales sécrètent une substance, nommée *mada-* en sanskrit, qui s'écoule. En Asie, visiblement seuls les mâles sont sujets à ce phénomène qui entraîne souvent un comportement agressif. Même si le *musth* a généralement lieu périodiquement, pendant la saison de la mousson, on remarquera que les épopées tirent profit du phénomène. Dans la bataille, la force étant première, les éléphants ne peuvent qu'être « en rut », quelle que soit la saison, et donc continuellement agressifs. Notons également que, d'un point de vue biologique, l'activité sexuelle de l'animal n'est pas forcément liée à la période de *musth*. La traduction des termes par « rut » est donc avant tout conventionnelle, et sert surtout à évoquer le fait que l'animal est dans un état particulier qui le rend extrêmement dangereux²⁰⁹.

D'un point de vue littéraire, cet état d'excitation, qui n'apparaît pas dans les textes védiques, ouvre de nouvelles variations autour de l'éléphant. Concernant la dénomination même, outre *matta-*, l'autre terme important est *prabhinna-*, mot qui agit par métonymie. *prabhinna-* a le sens premier de « fendu, coupé », puis d'« exsudant », en rapport avec les tempes de l'éléphant qu'on imagine fendues, et qui laissent s'écouler le fameux *mada*. La formule complète *prabhinna-karaṭā-* « aux tempes fendues, aux tempes laissant s'écouler le suc » existe parallèlement²¹⁰.

²⁰⁹ Sur le *musth* voir Desai, 1997, p.17-24 ; Edgerton, 1985, p.29-38, 80-86 ; Lainé 2005, p.46-48, Sukumar 1994, p.37 sq.

²¹⁰ En rut, *matta-* et varia : **MBh.** I.47.24 ; 63.24 ; 94.4 ; 124.31 (*samada-*) ; 141.23 ; 178.2,9 ; 181.23 ; 202.20 ; 213.69 ; II.48.19,25 ; 54.8 ; III.12.48 ; 71.12 ; 79.14 ; 146.21,31,62 ; 150.19 ; 157.27 ; 261.9 ; IV.10.2 ; 12.20 ; 23.14 ; 30.26 ; 31.3 ; 32.17 ; 36.40 ; 44.13 ; 53.9 ; 54.9 ; 61.1 ; 63.25 ; V.19.18 ; 50.30 ; 132.39 ; 152.15 ; VI.19.24 ; 43.37,60 ; 44.24,28 (*abhimadatvāc*) ; 45.46 ; 49.31 ; 57.27 ; 74.34 ; 77.28 ; 89.15 ; 107.27 ; 108.1 ; 112.53 ; VII.24.9 ; 25.28 ; 45.12 ; 50.28 ; 63.18 ; 68.40 ; 74.45 ; 82.11 (*tīvra-mada-*) ; 102.36 ; 106.24 ; 107.22 ; 111.27 ; 112.1 ; 114.90 ; 117.45,50 ; 131.75,96 ; 136.6 ; 140.5 ; 151.5 ; 152.15,46 ; 155.25 ; 158.35 ; 162.28 ; 165.88 ; 167.27 ; 171.55 ; VIII.5.41 ; 8.9,16 ; 12.39 (*mada-karṣin-*) ; 17.102 ; 29.26 ; 31.22 ; 32.9 ; 58.9 (*mada-*) ; 59.10 ; 63.81 ; 65.9 ; IX.10.27 ; 11.3 ; 14.29 ; 22.60 ; 24.28 ; 32.51 ; 54.10,27,28 ; 55.42 ; 56.39 ; 57.26 ; 58.2 ; 60.2,11 ; 63.6 ; X.7.33 ; 8.21 ; 11.11 ; XI.18.16 ; 21.5 ; 22.18 ; XII.14.7,27 ; 29.54 ; 52.31 (*mada-*) ; 102.15 ; 115.16 ; 117.22,24,41 (*mada-paṭu-*) ; 150.3 ; 163.3 ; XIII.11.16 ; 105.6 ; XIV.63.11 ; XV.32.6 ;

Rām. I.6.21,23 ; 16.16 ; II.3.11 ; 35.16 ; 48.36 ; 85.7 ; 98.12 ; 97.15 ; 106.22 ; III.44.29 (*mada-anvita-*) ; IV.27.20,24,25 (*samada-*),29,32 ; 29.24 (*vi-mada-*) ; 66.38 ; V.1.13 ; 19.2 ; 35.67 ; 44.16 ; 46.52 ; 59.3,81 ; VI.18.38 ; 24.21 ; 33.44 ; 54.8 (*samada-*) ; 115.9 ; VII.7.11 (*samada-*),12 (*vimada-*) ; 31.29 ; 32.16 (*samada-*), 28.

prabhinna- et varia : **MBh.** I.180.13 ; 213.47 ; 219.1 ; III.142.10 ; 146.14 ; 157.29,30,56 ; 252.5 ; IV.18.21 ; 35.9 ; 60.7 ; V.23.22 ; 50.33 ; 84.7 ; 140.11 ; 149.24 ; VI.20.7 ; 44.6,10 ; 48.20 ; 60.37 ; 88.4 ; 91.26,32 ;

Le fait est par ailleurs clairement décrit dans les textes. Les tempes sont ruisselantes de *mada-* (*SRU-*, *KṢAR-* et varia MBh. I.213.47 ; III.146.43 ; VI.67.34 ; 87.10 ; 60.52 ; 91.32 ; VII.25.6 ; 73.20 ; 87.17 ; VIII.61.2 ; IX.10.46 ; 19.23 ; XIII.105.6 ; Rām. II.88.13 ; V.1.13 ; VI.59.81), sécrétion qui aveugle même l'éléphant (*mada-andha-* MBh. VI.91.27 ; 97.28 ; 112.54 ; VII.9.8 ; 19.19). L'écoulement est parfois tellement important, qu'il prend des allures de torrents (MBh. VI.91.32)²¹¹. L'odeur du rut (*gandha-* MBh. VI. 20.6 (*tīvra-* intense, pénétrant) ; 67.34 ; Rām. II.95.41 ; V.8.12 ; VI.4.14) ne fait qu'exciter les bêtes, ce qui donne lieu à des scènes d'affrontement entre mâles pour une femelle (*vāṣitā-* MBh. I.96.26 ; 124.31 ; 181.7 ; IV.21.49 ; VII.9.8 ; 117.20,31 ; 134.47 ; 152.15 ; VIII.60.31 ; 65.2 ; IX.56.8), eux qui ont « l'esprit tourné vers l'amour » (*manmatha-sakta-cetas-* MBh. VIII.60.31) :

« Il y eut ce merveilleux combat entre Karṇa et le Pāṇḍava pendant la guerre, comme celui de deux éléphants sauvages en colère à cause d'une femelle. »²¹² (MBh. VII.134.47)

Les pachydermes sont en effet souvent **furieux, excités par le rut** (*mada-utkaṭa-*, *saṃrabdhā-*) : MBh. I.127.9 ; III.264.45 ; IV.6.6 ; V.168.11 ; VI.60.54 ; 91.27 ; VII.117.20 ; VIII.34.35 ; 62.36 ; IX. 8.4 ; 54.16 ; 56.8,51 ; XIII.14.89 ; Rām. I.6.21 (*mada-anvita-*) ; II.20.15 (*uddāma-*, sans lien, furieux ; *mada-bala-uddhata-*) ; VI.41.27 ; 55.89 (*duṣṭa-*), 94 (*ruṣṭa-*, irrité) ; VII.38.8 ;

- en colère (*kruddha-*) : ŚĀ XII.6 ; MBh. VI.45.36,37 ; 91.40 ; VII.9.8 ; 25.21 ; 27.28 ; 117.20 ; 137.14,47 ; VIII.58.9 ; IX.54.18 ; 56.39 ; XII.30.27 ;

- terribles (*bhīma-*) : MBh. IV.30.26 ; 31.3 ; 51.2 ; VII.25.29 ; 63.18 ; IX.8.3 ; XIII.14.889 (*raudra-*) ;

- effrayants (*ghora-*) : Rām. III.44.29 ; IV.13.10 ;

- véhéments (*vega-*) : MBh. I. 63.24 (*vegita-*) ; 178.2 ; 180.13 ; III.146.31 ; 157.56 ; VI.44.8 ; 48.20 ; 56.19 ; 91.48 ; VIII.62.35 (*bhīma-vega-*) ; IX.19.8, 19 ;

- rapides (*tarasvin-*) : MBh. IV.65.11 ; VI.58.31 ; 88.7 (*śīghra-gāmin-*) ; 105.32 ; VII.9.8 ; 25.28 (*āśu-gāmin-*) ; VIII.13.12 (*raṃhas-*) ; Rām. II.87.5 (*mahā-java-*) ; 93.10 ; III.44.29 ;

VII.9.8 ; 20.40 ; 21.4 ; 24.19,46 (*mukhya-prabhinna-*) ; 38.28 ; 63.13 ; 68.52 ; 71.6 (*mukhya-prabhinna-*) ; 96.7 ; 144.33 ; 161.24 ; VIII.60.31 ; 61.2 ; 65.2 ; IX.19.2 ; 21.31 ; 56.59 ; Rām. VI.19.9 ; 46.37. Pour le détail par éléphant voir annexe I.

²¹¹ *kuñjareṇa prabhinnena saptadhā sravatā madam /*

parvatena yathā toyam sravamāṇena sarvataḥ // « avec un éléphant aux tempes fendues répandant le suc en sept flots, comme une montagne répandant l'eau de tous cotés. » (MBh. VI.91.32)

²¹² *tad adbhutam abhūd yuddham karṇapāṇḍavayor mṛdhe /*

kruddhayor vāṣitāhetor vanyayor gajayor iva // (MBh. VII.134.47)

69.28 ; IV.30.15 (*aśuga-*) ; 49.23 ; VI.81.28 ; VIII.15.36 (*śīghra-*) ; et pressés (*tvarita-*) : MBh. IV.35.9 ; VII.25.38 ;

- orgueilleux et fiers (*darpa-*, *dypta-*) : MBh. I.178.2 ; VI.22.13 ; VIII.34.35 ; XI.18.16 ; XII.117.24 (*mada-garvita-*) ; Rām. IV.41.14 ; V.4.4 (*garvita-*) ; 20.16.

Ils sont également pourvus de **vigueur** (*prāṇa-*) : MBh. I.100.9 ; III.11.21 ; 175.1, 20 ; 176.3 ; 260.13 ; V.88.23 ; VII.170.49 ; VIII.2.12 ; 5.69 ; X.1.7,64 ; XI.11.18 ; XIV.4.24 ; XV.23.6 ; qui est souvent celle d'une « myriade d'éléphants » (*nāga-ayuta-prāṇa-*)²¹³. Cette **force**, caractéristique essentielle de l'animal, apparaît également sous d'autres termes : *bala-*, *balin-*, *vikrama-*, *vikrānta-* et *varia*²¹⁴. La notion et la relation apparaissent dès les textes védiques. L'éléphant est alors celui qui détient le *varcas-* (« pouvoir, énergie, splendeur » AVŚ III.22.1,3,5 ; AVP(O) II.34.1 ; V.29.7 ; VIII.10.5) ou la *tviṣi-* (« véhémence, impétuosité, énergie, éclat » AVŚ VI.38.2²¹⁵). Ils sont parfois qualifiés de rudes (*karkaśa-* MBh. VII.87.33). Remarquons au passage que l'un des termes de la force, *vikrama-*, désigne avant tout la marche, la démarche d'un individu (le terme est employé pour les trois pas de Viṣṇu). La démarche (*gati-*, *gāmin-*, *vikrama-*) de l'éléphant est naturellement puissante. Elle est souvent celle d'un animal en rut (*matta-dvirada-gāmin-* par exemple), voire celle d'un éléphant royal (*gaja-indra-vikrama-* MBh. III.61.51)²¹⁶. L'éléphant est donc rarement représenté dans une attitude nonchalante et bonhomme. De plus, il se doit de posséder une grande force pour faire face aux tigres et aux lions qui hantent les mêmes bois et montagnes que lui²¹⁷, même si certains textes disent qu'il est effrayé par le cri du lion (MBh. III.146.58).

Il soupire ou souffle (*niḥśvasant-* MBh. VII.159.37,38 ; IX.31.35 ; Rām. II.17.11 ; 19.1 ; 52.2 ; 97.15 ; V.8.10 ; 17.17) et paraît dormir quelquefois (MBh. VII.159.37 *nidrā-andha-* ; Rām. II.95.10 *prasupta-* ; V.8.26 *id.*). Mais c'est rarement dans un contexte heureux, le personnage comparé étant souvent en proie à une profonde douleur.

²¹³ Pour les références exactes voir annexe I sous *nāga-*.

²¹⁴ Fort : MBh. I.25.22 (*vīryavant-*) ; 63.24 ; 94.4 ; 112.12 ; 126.4 (*vīrya-parākrama-*) ; 141.28 ; 150.15 ; 197.17 ; 213.69 ; III.11.25 ; 26.14 ; 146.31 ; 157.27 ; 175.18 ; 176.7 ; 297.68 ; IV.2.4 ; 10.2,3 ; 21.49 ; 34.12 (*bṛhant-*) ; V.22.14 (*vīrya-*) ; 166.17 ; VI.45.46 ; 57.27 ; 60.52, 54 ; 67.33 ; 88.7 ; 108.1 ; VII.8.35 ; 10.31 ; 26.8 ; 31.21 ; 50.28 ; 111.27 ; 131.75 ; 136.6 ; 165.88 ; VIII.4.35 ; 5.10 ; 8.16 ; 13.8 (*śuṣmin-*) ; 19.52, 53 ; 35.29 ; IX.6.29 ; 56.8 ; 64.7 ; XI.11.18 ; XII.1.19 ; 29.54 ; 31.32 ; 248.2 ; XIII.119.12 ; XIV.74.11 ; XV.6.23 ; 46.3 ; Rām. I.6.21 ; 23.24 ; 24.2,6 ; III.26.10 ; 36.1 ; IV.11.7 ; 30.25 ; VI.31.37 ; 41.13 ; VII.32.44,51.

²¹⁵ Doublé en KS 36.15

²¹⁶ Démarche (*gati-*, *gāmin-*, *vikrama-*) : MBh. I.58.11 ; III.61.51 ; 79.14 ; 161.15 ; 261.9 ; 290.14 ; V.80.35 ; VII.96.7 ; 102.36 ; 106.24 ; 132.32 ; 167.27 ; IX.54.10 ; X.11.11 ; XIV.51.54 ; XV.32.6,7 ; Rām. I.47.2 ; 49.17 ; II.3.11 ; 38.6. Pour le détail par éléphant voir annexe I.

²¹⁷ Cf. *supra* paragraphes sur le lion et le tigre pour les références.

Si l'animal de guerre domine le corpus, même à l'état libre c'est son caractère violent qui est retenu. En effet, sa force est exprimée dans son milieu naturel. Il est celui qui abat ou déracine les **arbres** (en fleurs) (RV I.64.7 ; 140.2 ; MBh. I.180.15 ; III.107.10 ; 146.43 ; IV.21.37 ; V.50.33 ; 73.8 ; VII.112.29 ; 152.10 ; VIII.63.81 ; IX.3.34 ; XII.28.46 ; 318.32 ; Rām. II.90.20 ; III.10.4,74 ; 67.22), arrache les **lianes** (Rām. V.7.44 ; VI.103.25) et les **roseaux** (*naḍvala-* AVP X.3.1 ; MBh. IV.21.28 ; V.23.22 ; VI.59.13 ; 103.13 *nala-vana-* ; VII.68.52 *naḍa-vana-* ; 113.26 *id.* ; 158.34) dont il fait sa nourriture. Il trouble le calme des **étangs aux lotus** épanouis (*nalini-*, *padmini-*, *hrada-* etc. : MBh. I.127.9 ; III.12.48 ; 65.14 ; IV.6.6 ; VI.67.40 ; 79.41 ; 96.34 ; 97.28 ; VII.26.27 ; 48.14,29 ; 100.27 ; 115.7 ; 128.19 ; VIII.43.25 ; IX.3.24 ; X.8.81 ; XII.117.26 ; Rām. IV.13.10 ; V.17.14 ; VI.83.14), quand extrêmement furieux il ne détruit pas les berges :

« Hostiles aux étangs et parés de défenses blanches, effrayants, solitaires, des éléphants sauvages détruisent les rives. »²¹⁸ (Rām. IV.13.10)

Sauvage, le terme apparaît dès le RV (*mṛga-* I.64.7 ; IV.16.14 ; VIII.33.8 ; X.40.4 ; puis *vanya-* ou *vana-* MBh. I.63.25 ; VI.79.41 ; 97.28 ; VII.48.14 ; 134.47 ; 135.43 ; 150.81 ; IX.56.41 ; 60.2 ; XII.136.104 ; 316.30 ; Rām. III.54.28 ; IV.13.10), sortant de la brume (AVŚ X.1.32), il fréquente les **forêts**²¹⁹, s'enlise dans la **boue** (*pañka-* MBh. III.150.19 ; VI.96.8 ; VII.85.26 ; 99.11 ; XII.229.58 ; 316.30 ; Rām. III.31.5 ; 59.12 ; IV.18.45), ou est cerné par un **incendie** de forêt (*dāha-*, *pavaka-* MBh. VII.21.14 ; 84.11 ; 172.25 *dāva-agni-* ; VIII.45.41 ; 54.24 *dāva-* ; IX.23.59 ; Rām. VI.84.3), erre dans les **montagnes** (MBh. I.16.23 ; III.25.26 ; 155.35 ; 252.5 ; VII.76.20 ; IX.45.74 ; Rām. II.48.36 ; 50.10 ; 87.9 ; 93.10 ; III.69.24 ; IV.41.14,28 ; 66.36,39 ; V.8.12), dont parfois les textes disent qu'il y est né (*parvata-ja-* MBh. VIII.62.47 ; Rām. I.6.21), au risque de tomber dans un **ravin** (*pravaṇa-* MBh. VII.41.7 ; IX.25.6). Le Rām. et le MBh. nomment même les monts Vindhya et l'Himālaya comme lieux d'origine et d'habitat de certains pachydermes (MBh. I.178 2 ; III.252.5 ; IV.49.15 ; VIII.62.36 ; 65.2 ; XII.83.39 ; Rām. I.6.21)²²⁰. De fait, ils gîtent dans les **grottes** des montagnes (*giri-gahvara-* MBh.

²¹⁸ *taṭāka-vairiṇaḥ ca api śukla-danta-vibhūsitān /*

ghorān ekacarān vanyān dviradān kūla-ghātināḥ // (Rām. IV.13.10)

²¹⁹ *vana-*, *araṇya-* : **MBh.** I.219.1,28 ; III.25.19 ; 61.37,123 ; 62.12 ; 79.14 ; 150.19 ; 155.63 ; V.19.18 ; VI.49.31 ; 107.27 ; 112.53 ; VII.24.46 ; 71.6 ; 84.11 ; 108.16 ; 117.50,59 ; 135.43 ; 152.15 ; 155.25 ; VIII.34.35 ; IX.11.3 ; 64.4 ; XI.25.15 ; XII.185.1 ; **Rām.** I.16.16 ; II.8.25 ; 10.4 ; 22.7 ; 24.17 ; 48.35 ; 49.15 ; 54.17 ; 95.41 ; III.10.74 ; 44.29 ; 67.14 ; 69.27 ; V.7.44 ; 9.9 ; 19.17 ; 20.16 ; VI.78.2 ; VII.7.11.

²²⁰ À date ancienne, l'aire de répartition de l'éléphant d'Asie devait couvrir la quasi-totalité de la péninsule indienne. L'*Arthaśāstra* (II.2.15-16) de Kauṭilya (4^e-3^e siècles avant notre ère) répartit les éléphants selon neuf forêts : Kaliṅga et Aṅgara (de ces régions les éléphants sont les meilleurs), Prācyā, Cedi et Karūṣā, Daśārṇa et

VI.101.19 ; XII.163.3 ; Rām. VI.80.12). Un passage du MBh. indique seulement que certains éléphants des armées viennent « des montagnes du Nord, conduits par des Dasyu » (MBh. VII.87.34). Le même texte, dans une partie consacrée aux instructions militaires, notifie que « le terrain pour les chars est indiqué [comme] un espace égal, sans eau, [celui] pour les guerriers à éléphants [est pourvu] de petits arbres, de grandes broussailles, et d'eau. »²²¹ (MBh. XII.101.19).

« Remplie d'éléphants nés dans les monts Vindhya, en rut, issus également de l'Himālaya, furieux, très puissants, hauts comme des montagnes, et pleine avec des éléphants issus de la lignée d'Añjana et de Vamana, de races *bhadra-mandra*, *bhadra-mṛga* et *mṛga-mandra*, emplie d'éléphants continuellement en rut, pareils à des montagnes, cette [ville] bien-nommée était vue intensément à deux *yojana* d'ici. »²²² (Rām I.6.21-23)

bhadra-mandra, *bhadra-mṛga* et *mṛga-mandra*, désignent trois types d'éléphants. Une telle distinction est classiquement définie dans des traités techniques, avec les termes séparés de *mṛga-*, *mandra-*, *bhadra-*. À cela s'ajoute une sous-espèce au type mélangé, nommée *miśra-* ou *saṅkīrṇa-*. Cette classification n'apparaît pas dans l'*Arthaśāstra*, mais se retrouve dans la *Bṛhatsaṃhitā* (LXVII. 1-5), la *Mātaṅgalīlā* (I.26-30)²²³, le *Śukranīti* (IV.7.68-84) et de façon moins distincte et plus variée dans le *Mānasollāsa* (II.3.234-281).

Aparānta (éléphants de qualité intermédiaire), Surāṣṭra et Pañcanada (éléphants de basse qualité). Ces forêts couvrent visiblement une grande partie de l'Inde du Nord et du centre, de l'est à l'ouest. Le sud, au-delà de la Godaverī, semble méconnu de l'auteur, du moins à propos des éléphants. Au 12^e s. les données sont reprises dans le *Mānasollāsa* de Someśvara III, avec des zones forestières à peu près similaires mais réduites au nombre de huit (II.3.171-179). Si à la fin du 10^e siècle, l'éléphant sauvage commence à disparaître des plaines indogangétiques nord, c'est sous la période moghole (16^e-18^e s.) que l'animal commence à reculer le plus nettement. À la fin de cette époque, les populations d'éléphant se répartissent aux pieds de l'Himālaya jusqu'au Nord-Est, dans les Ghāts occidentales, et une portion plus réduite en Orissa et au Bihar. L'éléphant des monts Vindhya semble déjà être un lointain souvenir. Avec la colonisation britannique, et malgré l'« Elephant Preservation Act » de 1873 signé par le gouverneur de Madras (texte de protection et gestion de l'éléphant), l'éléphant sauvage devient une proie de choix pour les chasseurs (à la différence des Moghols qui pratiquaient plus la capture que la mise à mort de l'animal). Au 20^e siècle, le recul du milieu naturel de la bête s'accroît. En 2001, son aire de répartition s'étendait sur quatre zones principales : au Nord-ouest (aux pieds de l'Himālaya, Uttar Pradesh et Uttaranuchal Pradesh), au Nord-est (Assam, Arunachal Pradesh et autres états limitrophes), à l'Est (Orissa, Jharkhand, Bengale occidentale et sud du Bihar), et au Sud (Karnataka, Kerala, Tamil Nadu, Andhra Pradesh). La répartition de l'éléphant domestique est plus diffuse. (Cf. Lainé 2005, p.80-83 ; Sukumar 1992, p.30-31 ; 1994, p.152-154. Pour la localisation des anciennes forêts : Sircar, 1971, p.329-42 ; Trautmann, 1982, p.265-266).

²²¹ *samā nirudaka-ākāśā ratha-bhūmiḥ praśasyate / nīca-drumā mahākakṣās audakā hasti-yodhinām* // (MBh. XII.101.19)

²²² *vindhya-parvatajair mattaiḥ pūrṇā haimavatair api / mada-anvitair atibalair mātaṅgaiḥ parvatopamaiḥ* //21//
añjanād api niṣkrāntair vāmanād api ca dvipaiḥ / bhadrāmṛgair bhadrāmṛgair mṛgamandrais ca sā purī //22//
nitya-mattaiḥ sadā pūrṇā nāgair acala-saṃnibhaiḥ / sā yojane ca dve bhūyah satya-nāmā prakāśate //23// (Rām. I.6.21-23) La ville est celle d' Ayodhyā. Le *yojana* est une mesure de distance, valant 2 milles (ou 4 *krośa* « portée de voix »).

²²³ Cf. Edgerton, 1985, p.11-16, 48-50.

Cette distinction, somme toute assez théorique, s'effectue selon la taille, la couleur, la forme de tel ou tel membre de l'animal. L'échelle de valeurs obtenue permet de désigner les éléphants de type *bhadra*- comme les plus grands et les meilleurs, puis viennent ceux de type *mandra*- (ou *manda*- dans la BṛS et la *Mātaṅgalīlā*), et ceux de type *mṛga*- de force moindre. Ensuite, ce sont les éléphants aux caractéristiques mélangées des trois premiers. On les nomme *saṅkīrṇa*- (BṛS et *Mātaṅgalīlā*) ou *miśra*- (*Śukranīti*). Une telle distinction se retrouve également plus tard dans l'ouvrage de l'empereur moghol Akbar, l'*Ain-i-Akbari*, qui cite quatre espèces d'éléphants (*bhaddar*, *mand*, *mirg* et *mir*). Au XIX^e siècle, G. P. Sanderson mentionne trois autres termes usités dans la région de Mysore : *Koomeriah*, *Dwāsala*, *Meerga* ²²⁴. Le terme *koomeriah* vient visiblement du sanskrit *kumāra*- « jeune garçon, prince ». Il correspond ici à la classe *bhadra*-. Le terme *meerga*- est assez transparent pour le rattacher à la classe *mṛga*-. Enfin, le terme *dwāsala*, est selon Sanderson d'origine persane (?). Et dans le cas de l'éléphant, il signifie le mélange de la première et de la troisième catégorie, donc la classe intermédiaire *mandra*-²²⁵.

Si les noms employés dans le Rām. font appel à la terminologie classificatoire de certains traités, leur formation composée ne permet guère une identification précise. On peut néanmoins supposer que le texte suit une échelle de valeur similaire à celle des textes descriptifs, et mentionne donc les trois espèces « pures » qu'ont établies les savants. D'autres manuscrits offrent une leçon bien plus claire que celle conservée par l'E.C., et qu'il convient plutôt de suivre dans le cas présent :

vindhya-parvatajaiś caiva nāgair haimavatais tathā /

sattva-vīrya-guṇa-upetaiḥ śūrair avyāla-ceṣṭitaiḥ /

padma-añjana-kula-udbhūtair bhadra-mandra-mṛga-anvayaiḥ / ([248*] 1. 39-41)

« Et avec des éléphants nés dans les monts Vindhya et dans l'Himālaya, possédant les qualités de force et de courage, hardis, sans sournoiserie, issus de la lignée de Padma et Añjana, de races *bhadra*, *mandra* et *mṛga*. »

Le MBh. et le Rām. dépeignent également l'éléphant dans un cadre plus idyllique, développant souvent la « face » aquatique de l'animal. Les éléphants aiment les rivières et les étangs pour s'y baigner (MBh. III.155.77 ; IX.56.62 ; XIII.11.16 ; Rām. III.10.6 ; VI.46.29 ; VII.31.29,33,36), s'y rafraîchir, ou s'y abreuver (MBh. III.62.6 ; VII.76.19 ; 141.1 ; Rām. II.57.15 ; 58.12,13,15 ; 85.72 ; 89.18 ; IV.1.29). Le son produit est

²²⁴ Sanderson, 1893, p.83.

²²⁵ Sur d'autres classifications des éléphants voir également Balfour, 1967, vol. 1, p.1038.

alors semblable à celui d'une cruche qu'on remplit (Rām. II.58.13). L'éléphant s'y amuse seul (MBh. III.146.54) ou en bonne compagnie (MBh. III.98.15 ; Rām. II.37.16 ; III.69.27 ; VII.13.10 ; 26.31). « Pourvus de quatre défenses, au teint de lotus, des éléphants avec leurs éléphantess ornent un grand lac couleur œil-de-chat. » (MBh. III.155.77)²²⁶

Le lien entre les étangs et les éléphants est si important que leur absence est à l'image d'une ville en ruine (MBh. III.170.59 ; IX.61.5). Chaque rivière se doit d'accueillir des éléphants telle la Sarasvatī (MBh. I.205.3), ou la Gaṅgā (Rām. VII.31.29,33,36) qui accueille les éléphants mythiques.

Malheureusement pour lui, l'éléphant n'est pas destiné à rester éternellement sauvage. Traqué, chassé (RV X.40.4 ; MBh. III.229.11 ; 252.5 ; VII.48.14 ; IX.64.4 ; XIV.1.2 ; Rām. II.10.4 ; 27.22 ; 32.5 ; 57.15 ; 58.12,13,15 ; III.2.7 ; 54.28), capturé (MBh. XII.8.20 ; 136.104 ; 137.35 ; Rām. II.35.25 ; 52.2 ; 66.30 ; V.17.17), par des hommes armés de brandons (*ulkā-* MBh. IV.43.12 ; VII.84.10 ; 137.14 ; VIII.34.35 ; 58.24 ; IX.16.4 [89*] ; XI.18.25 ; Rām. VI.63.18 (aveuglé ?)), l'animal est dompté, apprivoisé (MBh. I.191.17 *vinīta-* ; Rām. III.54.28 *ā-Nī-*). Son habitat change, il se retrouve dans un parc ou dans des étables (MBh. III.71.6 *śālāsthā-* ; XII.69.52 *agāra-* ; Rām. II.85.29 *śālā-*).

Ces quelques pages le démontrent, à qui aurait encore des doutes, l'éléphant appelle naturellement à une étude complète et personnelle (et nombreuses sont celles qui ont déjà été écrites). Il n'est nullement question ici d'en produire une nouvelle. Néanmoins, par sa forte présence, le pachyderme oblige à un traitement prolongé. Dès lors, lions et tigres ont bien du mal à conserver leur couronne. Mais, rééquilibrons les faits. Les grands félins ont une présence entérinée dès les textes védiques, l'éléphant ne prend son essor que dans les épopées, textes ô combien prolixes, sur un animal si proche de l'homme. Celui-ci n'est plus tout à fait sauvage. Il se socialise. Le mystère se dissipe à la brume matinale.

²²⁶ *catur-viṣṇāḥ padma-ābhāḥ kuñjarāḥ sakareṇavaḥ /
ete vaiḍūrya-varṇa-ābhaṃ kṣobhayanti mahat saraḥ* // (MBh. III.155.77)

C. Les périssodactyles

1. Les rhinocérotidés

1.1 À la recherche de l'unicorne

Animal rare, le rhinocéros l'est autant dans la nature que dans les textes. Les légendes et les fantasmes qui se sont créés autour de l'animal et de sa corne principalement ne transparaissent guère dans nos sources. C'est là la marque d'un fait que nous retrouverons à plusieurs reprises : le « décalage » entre les traditions et croyances populaires et les données littéraires des épopées. Le MBh. et le Rām. ne reflètent qu'une certaine vision des traditions, au service du récit héroïque, et donc sélective et incomplète vis-à-vis des connaissances des sociétés indiennes.

Présent dès les textes védiques (sa peau y est nommée, JB II.103 *khāṅga-*), c'est cependant dans le MBh. que le rhinocéros se dévoile le plus. Il y est naturellement fait mention de sa corne (MBh. VIII.6.37 *viṣāṇa-* ; 11.6 *śṛṅga-*), perçue à la fois comme l'apanage de l'animal et un symbole d'orgueil :

« Le fils de Pāṇḍu portait cette flèche sur son front comme dans la forêt un fier rhinocéros porte sa corne, ô roi. »²²⁷ (MBh. VIII.11.6)

L'image sera reprise quelques siècles plus tard par Kālidāsa dans le *Raghuvamśa* (IX.62) :

*prāyo viṣāṇaparimokṣalaghūttamāṅgān khaḍgāṃś cakāra nṛpatir niṣitaiḥ kṣurapraiḥ /
khaḍgaṃ sa dṛptavinayādhiḥkṛtaḥ pareṣām atyucchritam na mamṛṣe natu dīrghasāyuh //*

« Souvent il allégeait les têtes des rhinocéros en les dépouillant de leurs cornes à l'aide de ses flèches acérées ; comme il avait pour tâche de sévir contre l'orgueil, il ne supportait point que la corne de ses ennemis se dressât en l'air ; il ne leur laissait que la vie. »²²⁸

Le texte mentionne également sa tête (MBh. IX.44.79 *mukha-*) et sa chair (MBh. XIII.88.10 *māmsa-*). L'animal est donc entre autres chassé et consommé. Souvent mentionné dans des listes animales, le rhinocéros fréquente les bois (MBh. I.166.2 [1776*] ; VII.49 [App. I n°8, l. 739] ; Rām. II.22.7 [570*]).

²²⁷ *lalāṭasthaṃ tato bāṇaṃ dhārayāmāsa pāṇḍavaḥ /
yathā śṛṅgaṃ vane dṛptaḥ khaḍgo dhārayate nṛpa //* (MBh. VIII.11.6)

²²⁸ Traduction de L. Renou, 1928b, p.101.

D. Les artiodactyles

1. Les suidés

1.1 *Le sanglier, fouisseur des marécages*

Le sanglier, animal sauvage par excellence, reçoit un traitement assez complet dans les textes, à l'image des grands fauves. Physiquement, la peau (*vārāhī-* MS IV.4.6 ; ŚBM V.4.3.19 = ŚBK VII.3.3.16 ; TB I.7.9.4 ; Rām. IV.25.25), les os (*asthi-* MBh. XII.139.28), la chair (*māṃsa-* MBh. VIII.30.32 ; XII.159.70 ; XIII.88.6 ; 91.40 ; Rām. II.85.62 ; V.9.11 ; VI.48.25) et le sang (*rudhira-* Rām. II.14.7), la tête (*vadana-*, *mukha-* MBh. IX.44.74 ; X.7.16 ; Rām. V.15.10, 14 *sūkarī-mukhī-* ; 20.33 *id.* ; VI.87.41), les oreilles (*karṇa-* MBh. IV.38.27 ; VI.80.5 ; VII.141.22 ; 154.14 ; VIII.32.65 ; 33.23), le groin (MS I.6.3 *casāla-* ; KS 8.2 *mukha-* ; AVŚ II.27.2 *nasa-* ; MBh. I.125.23 *pramukha-* ; III.163.18 *protha-*) et les défenses (une seule, *eka-śṛṅga-*²²⁹ Rām. VI.105.12 ; MBh. XII.330.27), le ventre (*jaṭhara-* MBh. III.163.18) et les sabots (MBh. III.163.18 *carāṇa-* ; XII.202.25 *khura-*) sont mentionnés. À prendre avec peut-être une valeur symbolique, les couleurs qui lui sont attribuées, le fauve (*aruṣa-* RV I.114.5) et le noir (*kṛṣṇa-* TĀ 10.1.8). Le cri de l'animal est aussi perçu (*svana-* MBh. III.179.7 ; VI.2.25 *pranāda-* ; Rām. III.63.19 ; IV.41.28 *śabda-*).

La femelle du sanglier apparaît seulement sous la forme *sūkarī-*. Mais, comme pour la lionne ou la tigresse, sa présence est essentiellement due à un autre élément féminin. Dans l'AVP(O) (X.1.8) c'est une démonsse qui est comparée à une truie, et dans le Rām. ce sont des *rākṣasī* qui sont pourvues, entre autres, d'une tête de truie (V.15.14 ; 20.33).

De son habitat, les textes mentionnent les forêts (MBh. I.36.10 ; 68.5 ; 165.5 ; 166.2 ; III.296.40 ; XII.141.21 ; 185.1 ; Rām. I.5.21 ; 23.13 ; III.69.13), les broussailles (*kaṣa-* RV X.28.4), les montagnes (MBh. III.150.21) et les grottes (Rām. III.69.13), les lieux humides (*jala-āśaya-* MBh. XV.45.20), les rivières où il s'abreuve (Rām. III.69.13 ; IV.1.43 ; 41.28) :

« Tu verras, ô meilleur des hommes, près de la Pampā aux belles formes, de larges sangliers aux tanières dans les grottes des montagnes, errant dans les bois, revenus de leur soif d'eau, mugissant comme des taureaux. »²³⁰ (Rām. III.69.13)

²²⁹ «une seule défense», le contexte est celui de l'*avatāra* de Viṣṇu sous la forme du sanglier.

²³⁰ *sthūlān giriguhāśayān varāhān vanacāriṇaḥ / apāṃ lobhād upāvṛttān vṛṣabhān iva nardataḥ / rūpānvitāṃś ca paṃpāyāṃ drakṣyasi tvaṃ narottama //* (Rām. III.69.13)

Le caractère fouisseur du sanglier est également apprécié (AVŚ II.27.2 *KHAN-* ; MS I.6.3 ; ŚBM XIV.1.2.11 ; TB I.1.3.7 ; MBh. III.163.17-18) :

« Quand le quatrième (mois) fut passé et le premier jour achevé, un *bhūta* sous la forme d'un sanglier s'approcha de moi, frappant la terre de son groin (*protha-*), la grattant avec ses sabots (*caraṇa-*), frottant la terre avec son ventre (*jaṭhara-*), se retournant continuellement. »²³¹ (MBh. III.163.17-18)

Sauvage (*mṛga-* AVŚ XII.1.48 ~ AVP(K) XVII.5.6 ; MBh. VI.5.13), l'animal est quelquefois furieux (*matta-* Rām. I.5.21) et pourvu d'orgueil (*darpita-* Rām. IV.41.28). Enfin, on lit une allusion à la harde des sangliers (*yūtha-* MBh. XV.45.20).

2. Les bovidés

2.1 *Bos buballis* et *Bos gaurus*, les préférés des eaux

Contrairement aux autres animaux étudiés jusqu'à présent, aucun élément distinctif ne ressort du relevé anatomique du buffle (*mahiṣa-*). Les données sont de peu d'importance et éparées. Ainsi, trouve-t-on mention des membres (Rām. VI.65.21 *aṅga-*), de la tête (MBh. IX.44.77 *ānana-* ; Rām. V.15.10 *mukha-*) et bien sûr des cornes acérées que le buffle aiguise (RV IX.87.7 *śṛṅga-*, puis Rām. II.22.7 *śṛṅgin-* ; III.10.4 *viṣāṇin-* ; IV.11.25 *śṛṅga-*, 27 *viṣāṇa-*, 38 *id.*), ainsi que des sabots (Rām. IV.11.27 *khura-*). Comme pour l'éléphant, le buffle tué, offre sa chair (*mās-* RV V.29.8 ; *māhiṣa-* MBh. III.198.10, 31 ; XIII.88.8 ; Rām. V.9.11 *māṃsa-*, 14 ; VI.48.25) et son sang (MBh. IX.60.12 *rudhira-* ; Rām. IV.11.41 *kṣataja-*). Il émet parfois un puissant beuglement (RV X.123.4 *ghoṣa-* ; Rām. IV.11.26, 30 *NARD-*). L'animal sauvage (*mṛga-*, RV VIII.69.15 ; X.123.4 ; MBh. VI.5.13) est parfois chassé (MBh. I.36.10 ; 92.25 ; III.198.10,31 ; 229.10 ; 251.13 ; 253.1 ; Rām. II.57.15).

Employé au féminin (*mahiṣī-*), le terme désigne le plus souvent l'épouse principale du roi. Quelques occurrences renvoient effectivement à la bufflonne ou bufflesse, mais dans un contexte peu éclairant pour les données zoologiques (pour les réf. voir annexe I)

D'un point de vue comportemental, la bête forme des troupeaux (Rām. VI.65.21 *ghana-* et majorité d'occurrences au pluriel) qui fréquentent les bois (RV IX.33.1 ; MBh. I.219.2 ; III.12.11 ; 61.8,123 ; 146.45 ; XII.185.1 ; Rām. III.10.4) et les monts (MBh.

²³¹ *caturthe samatikrānte prathame divase gate / varāhasaṃsthitaṃ bhūtaṃ mat samīpam upāgamat // niḡhnan prothena pṛthivīm vilikhaṃś caraṇair api / sammārjan jaṭhareṇa urvīm vivartaṃś ca muhur muhuḥ//* (MBh. III.163.17-18)

III.150.21), et surtout les lieux humides (les eaux, les rivières), qui sont sans doute l'élément caractéristique de l'animal dans les textes, (RV VI.8.4 ; X.8.1 ; 45.3 ; 106.2 ; VS 12.20 ; Rām. VII.31.18 ; ou le *soma*-buffle baigné par les eaux RV IX.33.1 ; 73.2 ; 82.3 ; 86.40 ; 96.19 ; 97.41,57 ; et encore, un peu plus distant, des centaines de buffles consommés avec des « lacs » de *soma* RV V.29.8 ; VI.17.11). Ailleurs ils s'affrontent dans la boue (MBh. IX.57.30 *pañka*-). Ils peuvent être en rut (Rām. III.10.4 *mada-unmatta*-), ou terribles (Rām. II.22.7 *raudra*-). Seul le RV (X.28.10cd) nous fournit un exemple de scène animalière, unique et succinct, à la frontière de la poésie chinoise ou du haïku japonais :

niruddhás cin mahiṣás tarṣiyāvān godhā tásmā ayáthaṃ karṣad etát /

« le buffle assoiffé est empêché, un crocodile l'entraîne par la patte. »

Le gaur (*Bos gaurus*), autre grand bovin sauvage de l'Inde, partage également cette relation très étroite avec l'eau. Du moins, le RV nous montre-t-il toujours l'animal assoiffé (I.16.5 ; VII.69.6 ; VIII.4.3). Connaissant les lieux pour boire (VII.98.1), il suit l'éclair (VII.69.6) ou s'abreuve aux cours d'eau (*iriṇa*- VIII.4.3 ; 87.1, 4) ou aux lacs (*saras*- VIII.45.24). Par ailleurs, l'animal peut se montrer violent et effrayant (V.56.3).

E. Bêtes sauvages et bêtes de proie

1. *mṛga*-, la bête sauvage

Tous les animaux étudiés jusqu'à présent peuvent être regroupés sous le terme de *mṛga*-, au sens de « bête sauvage » et non d'« antilope, gazelle ». En tentant de délimiter les références où *mṛga*- conserve son sens premier, nous pouvons relever quelques éléments zoologiques comme précédemment.

L'anatomie se réduit aux dents (AVŚ IV.3.6 *danta*- ; AB 8.23 *śukla-dat*-) et aux côtes (AVŚ IV.3.6 *pṛṣṭi*-), traits qui apparaissent seulement dans les textes védiques. Ensuite, intervient le cri de la bête, qui est la caractéristique la plus fréquemment mise en avant²³². Ces cris sont terribles (MBh. III.253.3 *krūraṃ VAD*- ; IV.41.21 *ghora-pravādin*- ; V.71.35 *VAD*- *ghoram* ; VIII.31.40 *vy-ā-HR̥*-, *bhairavam* ; IX.57.50 *śabdena ghoreṇa* ; Rām. II.

²³² Le cri : MBh. III.155.32 (*samghuṣṭa*-) ; 162.2 (*svana*-) ; 176.43 (*ruta*-) ; 179.7 (*svana*-) ; 253.2 (*giro vy-ā-HR̥*-) ; VI.3.22 (*vy-ā-HR̥*-) ; 108.6 (*vy-ā-HR̥*-) ; 112.131 (*pra-NAD*-) ; VIII.28.7 (*ruta*-) ; Rām. II.50.21 (*anunādita*-) ; III.22.5 (*visvara*-), 9 (*NAD*-) ; 50.38 (*RUD*-) ; 55.18 [1102*] (*VĀŚ*-) ; V.46.20 (*vi-nAD*-) ; VI.4.41 (*valgu-svara*-, *pra-VAD*-) ; 31.7 (*svara*-).

60.9 *bhīma-ghoṣa-* ; III.55.11 *ghorān ...svarān*), rudes (MBh. III.153.5 *khara-vāc-* ; 188.81 *rūkṣāḥ vācas*) ou doux (MBh. III.155.36 *mṛdu-ninādin-*). En effet, la bête sauvage recouvre souvent un aspect effrayant (*bhīma-* RV I.154.2²³³ ; 190.3 ; II.33.11 ; 34.1²³⁴ ; X.180.2²³⁵ ; AVŚ VII.27.2 ; 89.3 ; MBh. I.138.6 *ghora-*, 7 *dāruṇa-* ; V.136.20 *id.* ; VI.31.7 *ghora-* ; Rām. III.2.4 *ghora-* ; 22.9 *id.* ; V.46.20 *raudra-* ; VI.43.8 *krūra-*, *bhaya-āvaha-*), surtout quand, à l’image du chacal, elle a la gueule enflammée (*prajvalita-asya-* MBh. VI.3.22) ou se nourrit de chair en compagnie d’oiseaux (MBh. III.48.32 ; XI.16.5). Mais l’animal, ou plutôt les animaux (la notion de troupeaux, de bandes est régulièrement employée (*gana-*)²³⁶), peuvent avoir un caractère moins redoutable. Assoiffés (AVP(K) XIX.47.14), affamés (RV I.173.2 *aśna-*), ils se nourrissent (MBh. III.48.32 *KHAD-*), se reposent (Rām. I.33.15), sont vigilants (RV VIII.5.36 *jagṛvas-*), rapides à prendre la fuite (MBh. III.12.11 ; Rām. II.30.20 ; III.50.4 ; IV.14.20 ; V.56.92). Ils sont parfois de faibles animaux (*kṣudra-mṛga-*) face à de plus puissants, comme le lion et le tigre ; ou leurs petits (*potaka-*) gémissent (Rām. III.50.38). Les bêtes sauvages fréquentent les montagnes et les forêts²³⁷, y font leur demeure (RV X.94.5 ; AVŚ II.36.4 ; TS VII.5.21.1 ; TB III.9.17.3 *ākḥara-*). Parfois, on entend « le bruit des feuilles piétinées par les animaux dans la forêt » (MBh. III.281.73).

2. La bête de proie

Termes génériques qui regroupent divers carnivores, les *kravyād-*, *śvāpad-* et *vyāla-* ont aussi leur place dans les textes. Terribles (*bhairava-* Rām. I.23.12) et effrayantes (*ghora-* MBh. VII.55.8 ; X.9.4 ; XIII.86.25), leur cri est leur rare élément descriptif (MBh. I.1.129 *vy-ā-BHĀŚ-* ; 107.28 *pra-ṆAD-* ; III.162.2 *svana-* ; VI.20.2 *vy-ā-BHĀŚ-*, 6 *id.* ;

²³³ Repris en VS 5.20, ŚBM III.5.3.23, TB II.4.3.4

²³⁴ Repris en TB II.5.5.4

²³⁵ Repris en VS 18.71 et ŚBM IX.5.2.5

²³⁶ Troupeaux (*gana-* et *alii*) : MBh. I.173.6 ; III.39.13 ; 144.12 ; 155.26 ; 220.24 ; 253.2 ; 263.24 (*yūtha-*) ; VII.57.25 ; VIII.26.35 ; 58.18 ; IX.36.62 (*yūtha-*) ; X.1.19 ; XII.101.12 ; 117.37 ; Rām. : I.50.23 ; II.88.7 ; III.2.2 ; 57.33 ; 63.6 ; 65.6.20 (*yūthapa-*) ; V.16.9 ; 40.16 ; 54.11.

²³⁷ Dans la montagne : RV I.154.2 ; X.180.2 ; MBh. III.146.18 ; 155.32,86 ; 214.11 ; 220.24 ; IV.5.3 ; VII.57.25 ; VIII.68.16 ; X.1.9 ; XII.9.4,7 ; 312.13 ; XIII.10.6 ; 14.33 ; 126.17,18 ; Rām. II.30.20 ; 88.7 ; III.63.6 (+ *guha-*) ; V.44.35 ; 54.11 ; VI.4.55 ; 18.33 ; VII.16.20.

Dans la forêt : AVŚ XI.2.24 ; 6.8 ; XII.1.49 ; AB 3.31 ; MBh. I.63.13,18,19 ; 138.6 ; 173.6 ; 225.15 ; III.6.4 ; 12.11 ; 25.2 ; 39.13 ; 59.21 ; 139.5 ; 144.12 ; 146.50, 77 ; 155.26,36 ; 174.4,17 ; 248.1 ; 253.2 ; 257.9 ; IV.5.3,13 ; 24.10 ; V.106.15 ; VII.102.76 ; VIII.58.18 (incendie de forêt) ; XII.101.12 ; 117.37 ; 133.4 ; 136.20 ; 145.7 (*viḥana-* desert),10 ; 297.1 (*viḥana-*) ; XIII.18.19 (*yavasa-* prairie, herbage) ; Rām. I.33.15 ; II.41.3 ; 49.14 ; 52.6 ; III.2.2,4 ; 22.5 ; 44.28 ; 47.33 ; 65.6 ; 67.14 ; IV.4.4 ; V.40.16 ; VI.114.10.

V.88.15 *ninada-*, 17 *ruta-* ; VII.50.39 *svara-* ; 55.8 *vinadant-* ; 170.3 *saṃghuṣṭa-* ; VIII.31.40 *vy-ā-HR̥-* ; XI.19.13 *garjita-* ; Rām. II.50.21 *anunādita-*). Dénominateurs de groupes, les auteurs ont recours à ces termes pour donner, entre autres, un effet de masse. Ils sont surtout des charognards (MBh. III.2.39 ; VII.54.6 ; X.9.4-5), circulant autour des morts (MBh. VII.55.8 ; IX.64.7 ; X.9.4-5) avant de dévorer leurs corps (RV X.16.6²³⁸ ; AVŚ XI.9.10 ; 10.8 ; MBh. III.48.34 ; VI.2.18 ; XI.16.12,36,38,39 ; 19.8,12 ; 22.3 ; 23.11 ; 24.8 ; XII.18.18 ; Rām. II.90.24 ; V.11.42 ; VI.23.23 ; 92.20) sur les champs de bataille (MBh. VI.55.124 ; 99.36 ; VII.13.9 ; 20.37 ; 31.72,76 ; 35.38 ; 162.18 ; 167.4 ; VIII.21.42 ; 36.33,37 ; IX.27.13 ; IX.27.13 ; X.8.132-33 ; 9.16).

Sortis du contexte guerrier, ils sont les animaux sauvages et redoutés des forêts (MBh. I.66.11 ; 109.5 ; III.2.3 ; 59.21 ; 60.17 ; 64.18 ; 243.21 ; 253.2 ; IV.5.13 ; 25.16 ; V.88.15, 17 ; VII.1.23 ; 70.23 ; X.1.19, 27 ; XI.5.3, 20 ; 6.6 ; XII.136.20 ; 145.5 ; XV.29.6 ; Rām. III.14.1 ; 23.22 ; 47.14 ; IV.4.4 ; V.39.15) et des montagnes (MBh. I.15.7 ; III.155.87 ; XII.312.13 ; XIII.126.17, 21 ; Rām. V.44.35 ; 47.6 ; VII.16.20), s'abreuvant parfois auprès des cours d'eau (Rām. II.58.12). Même si aucune liste n'est clairement donnée, grands félins et canidés sauvages se retrouvent en première ligne de cette catégorie animale. Le tigre n'est-il pas le premier des *śvāpad-* (AVŚ VIII.5.11) ? À moins que ce ne soit le loup (ŚBM V.5.4.10 = ŚBK VII.5.1.4-11).

3. Le mythique *śarabha*

Pour finir, mentionnons quelques éléments à propos d'un animal non répertorié dans les classifications zoologiques occidentales mais qui, dans la pensée indienne, apparaît comme le plus grand des fauves : le *śarabha*. Animal rare, tant dans la nature que dans les textes, cette créature mythique est pourvue de huit pattes (MBh. III.134.14 ; XII.117.34), dont quatre s'élèveraient en l'air²³⁹. Il est à noter que Suśruta classe le *śarabha* parmi les animaux « pourvus de jambes, coureurs » (*jaṅghāla-*)²⁴⁰. En colère (MBh. VII.107.8 *saṃkruddha-*), son cri terrifie tous les animaux (MBh. III.155.64 *unnāda-saṃghuṣṭam* ; VII.102.76 *garjita-*). Être sylvestre (TS IV.2.10.4²⁴¹ ; MBh. III.155.35 ; VII.102.76 ; VIII.18.41), il est celui « qui fait du mal à toutes les créatures, puissant, il se nourrit de

²³⁸ Repris en AVŚ XVIII.3.55 et TĀ 6.4.2.

²³⁹ Des variantes du MBh. XII.117.34 donnent à la place de *ūrdhva-carāṇa-*, *ūrdhva-nayana-* « qui a un œil au-dessus ».

²⁴⁰ Suśruta, *sūtra* XLVI.54, d'après Zimmermann, 1982, p.120 et 244.

²⁴¹ Parallèles en MS II.7.17 ; KS. 16.17 ; VS 13.51.

sang, et apporte terreur aux divers animaux. » (MBh. XII.117.33). Il est le prédateur particulier des éléphants et des lions (MBh. III.134.14 ; VIII.18.41 ; XII.117.34 ; Rām. VII.7.19)²⁴².

Les textes védiques et épiques apportent donc quelques éléments descriptifs de l'animal. Ces données sont diverses, tant physiques que comportementales, et plus ou moins détaillées. Certaines spécificités sont mises en avant, souvent emblématiques de l'animal, ainsi le cri du lion ou la taille de l'éléphant. L'élément anatomique apparaît souvent au détour d'une comparaison, d'une saynète dans une description poétique, ou pourvu d'une valeur symbolique. Le caractère féroce et cruel est également mis en exergue dans le comportement de l'animal. Les combats entre fauves illustrent toute la sauvagerie qu'on leur alloue. L'animal est alors puissant, furieux, terrifiant, et empli d'orgueil. Les adjectifs sont souvent de valeurs négatives, mais rarement péjoratifs. Ainsi, des épithètes similaires sont utilisées pour les guerriers. La bête sauvage est redoutée, mais également magnifiée.

Parallèlement, les auteurs n'usent que des éléments nécessaires à leur discours, ignorant sans doute des attitudes ou des croyances populaires (au sens noble du terme) envers le comportement ou le physique de tel ou tel animal. Ainsi, la croyance en une petite corne sur la tête des chacals, ou celle en l'histoire de chacals âgés accompagnant un tigre ou un lion pour pouvoir se nourrir de leur proie, ne sont nullement mentionnées, ni même évoquées. Ces traditions sont d'ailleurs sans doute apparues plus tard. Les anciens Indiens étaient-ils plus « sages » que leurs descendants ?

D'autre part, l'habitat des animaux demeure très stéréotypé : aux chacals et charognards les champs de bataille et leurs cadavres, aux autres fauves les montagnes et les bois aux antilopes apeurées. Dans ce contexte, ils participent à la description classique et formulaire du paysage, telle qu'elle apparaît principalement dans les épopées. Les animaux sont rarement situés dans une niche écologique qui leur soit propre. Quelques images particulières sont dépeintes de-ci de-là, mais demeurent exceptionnelles.

²⁴² L'animal a été identifié à l'élan qui, dans la mythologie des peuples ougriens, possède à l'origine six pattes et vit dans le ciel, avant d'être puni de son orgueil par un dieu. Ce dernier envoie un chasseur qui coupe deux pattes arrières de la bête, cf. Bongard-Levin et Grantovskij (1981, p.80-83). Plus proche de l'Inde, mentionnons également le Qilin, animal fantastique chinois, qui s'apparente à un cervidé couvert d'écailles, et réside dans les montagnes.

La description de l'animal sauvage, en tant qu'animal à part entière, chemine déjà sur différents niveaux. Épars dans sa structure, elle n'en est pas moins précise et souvent correcte sur le plan physique ou comportemental. Développée dans les épopées, par l'innovation de détails, son caractère devient rapidement formulaire et conventionnel. Néanmoins, elle conserve une valeur symbolique puissante, héritière du contexte védique particulier où elle est née (*e. g.* le rugissement du lion), ou au contraire nouvellement exposée, et s'appuyant sur d'autres traditions (*e. g.* l'image de l'éléphant).

Notre premier contact avec la bête sauvage peut apparaître tout aussi éparse et multiple, mais le fait souligne bien la complexité du sujet, et son impossible appréhension directe et entière. À la diversité des occurrences, qui semblent pourtant suivre un « schéma » généré depuis le RV, s'allie la variabilité des généalogies qui, selon le contexte, mettent l'animal en relation avec une conception mythique ou avec la règle rituelle et sacrificielle. Dans ce dernier cadre, se révèlent d'ailleurs les premières définitions de l'animal de la forêt. Construit en opposition au monde domestique, il s'en distingue et apparaît tantôt comme une entité conceptuelle attachée aux réflexions liées aux rites, tantôt comme un être bien vivant parcourant les bois et les montagnes, répondant ainsi aux visages multiples d'une forêt bienfaisante ou effrayante. L'interaction de l'animal avec son milieu retombe néanmoins dans une certaine abstraction, en apparaissant comme un élément littéraire développé au travers de la formation de séries animales qui, conventionnelles, deviennent des stéréotypes de l'image, dessinée par l'homme, de la forêt et de ses habitants. S'y ajoutent cependant des valeurs symboliques, qui trouvent un prolongement flamboyant au travers du couronnement d'un roi des animaux, où lion et tigre semblent se combattre pour se maintenir sur le trône. Image fondamentale et interdisciplinaire de la figure de l'animal sauvage aux prolongements eurasiatiques, cette relation révèle déjà les délicats rapports entre la faune et l'homme, et la tentation de ce dernier de la dominer. Les données « zoologiques » témoignent d'ailleurs de cette approche de l'individu qui, observant, retenant, soulignant dans son discours certaines caractéristiques, illustrent ce semblant de maîtrise de l'animal. La nature de ces relations nécessite d'ailleurs d'être maintenant approfondie.

DEUXIEME PARTIE

L'ANIMAL SAUVAGE ET L'HOMME

« -Horreur ! dit-elle ; les Animaux ont plus d'esprit que les savants qui les mettent en bocal. »

Honoré de Balzac, *Les Amours de deux bêtes offerts en exemple aux gens d'esprit. Histoire animau-sentimentale*, 1842.

Après avoir traversé monts et forêts, précipices et rivières, approché le fauve jusque dans son antre pour l'observer au plus près de sa physionomie, de son comportement et de ses habitudes, envisageons l'animal avec un autre regard. Rappelons que toutes les constatations et les relevés établis jusqu'à présent demeurent naturellement liés à un anthropocentrisme certain. Cependant nous avons tenté d'y rechercher, d'en dégager la part la plus animale, la plus « naturelle ». Mais il est temps d'observer maintenant le regard réel de l'homme sur la bête sauvage.

Malgré la fragile, voire absente, frontière entre l'homme et l'animal, celui-ci apparaît en premier lieu comme un autre. N'appartient-il pas à l'*aranya* ? Souvent synonyme de danger, on lui trouve néanmoins quelques aspects pratiques. Pour cela il faut le capturer, le chasser. La chasse ! Porte d'entrée vers cet autre, vers « les terres étrangères », et clef de nombreuses actions. L'homme passe alors de l'autre côté du feuillage, au risque de voir se dissiper un peu plus la *frontière* entre l'homme et l'animal.

Chapitre I. L'animal est un autre

A. Une bête dangereuse ...

1. Charms et amulettes contre les mauvaises rencontres

De larges passages et citations de la première partie le démontrent, la bête sauvage est souvent perçue avant tout comme dangereuse et négative, nocive pour l'homme et son entourage.

Ainsi le *vṛka-*, loup ou hors-la-loi, est celui qui tourmente les brebis, moutons, bouc, veau, etc. (cf. p.111). Le tigre apparaît également comme un prédateur pour le bétail (*paśu-*), les vaches et les taureaux (cf. p.130). Le lion ne demeure pas en reste. Veaux, vaches et taureaux figurent également parfois à son menu (cf. p.124). Le MBh. évoque aussi l'image d'une armée en déroute comparable à « des chèvres et des moutons sans gardien dans une forêt emplies de bêtes de proie (*śvāpada-*) » (VII.1.23), ou à « du bétail (*paśu-*) sans gardien dans une forêt aux nombreuses bêtes de proie » (VII.70.23). Néanmoins, carnassiers de la forêt, les fauves se nourrissent le plus souvent d'antilopes.

Si la bête sauvage est redoutée lorsqu'elle attaque le bétail, l'homme craint surtout de la croiser sur son chemin. À cet égard le « loup » est le principal visé. Les hymnes du RV

exhortent ainsi à repousser le *vṛka-* hors du chemin (RV I.42.2 ; 105.11 ; II.23.7 ; VI.4.8 ; X.127.6 « Écarte la louve et le loup, écarte le voleur, ô Puissance du repos, / et aussi sois pour nous de traversée facile. »²⁴³). Le *vṛka-* est à considérer autant comme l'animal que comme l'homme hors-la-loi, le brigand. La présence récurrente du voleur (*stena-*, *taskara-*), souvent qualifié de fourbe (*ripu-*), à ses côtés²⁴⁴ tend à former un binôme dans lequel on peut voir bien plus souvent deux êtres humains, même si les textes jouent sur la double nature du *vṛka-*. Ainsi dans le TB (II.4.1.1 = TĀ 2.5.2), il est « l'être autour [de nous], le loup, l'obstacle, qui désire nous tuer. » Le voleur sur le sentier, est un *topos* du RV, lié au bon chemin que l'on doit faire. Le voyageur, poète, évite les mauvaises routes (*durita-* V.3.11), et recherche la « bonne voie » (*suga-* VI.51.13,15) réelle ou métaphorique, loin des brigands. Si l'image est plus rare dans les épopées (e.g. MBh. XII.289.52), un écho se fait néanmoins entendre dans le Rām., où il est dit qu'un mauvais comportement est celui d'un voleur, non d'un héros. La formule employée est alors *taskara-ācaritaḥ mārگاḥ* ; *mārگا-* qui désigne ici la manière, le comportement, est avant tout le chemin. Le mauvais individu suit donc « le chemin pratiqué (mais aussi fréquenté) par les brigands » ! (Rām. III.49.24 quand Rāvaṇa enlève Sītā, et VI.75.12 lorsque Indrajit se rend invisible pour combattre Lakṣmaṇa).

Quelques dérivés lupins désignent finalement des maraudeurs sans doute bien cruels. Ainsi le fourbe, le *ripu-*, place-t-il sa proie parmi les *vṛkātāt-* (RV II.34.9). Indra et Varuṇa sont priés d'abattre « celui mal disposé envers nous, l'ennemi extérieur (*vṛkāti-*), le destructeur » (RV IV.41.4c *yó no durévo vṛkātir dabhītis*). Ailleurs, on se méfie du peuple loup (*jāno vṛkāyúḥ*) dont nous sommes le but (RV X.133.4), et contre les *vṛkadvaras*, héros de l'Asura, la force d'Indra-Bṛhaspati est à nouveau invoquée.

Loups et voleurs qui fréquentent le même lieu, ont également en commun des mœurs nocturnes. Dès lors, un hymne à la Nuit de l'AVŚ (XIX.47) demande protection contre leurs agissements :

6. « Que nul démon (*rakṣas-*), diseur de mal (*aghaśamsa-*), n'ait pouvoir sur nous, nul méchant diseur (*duḥśamsa-*) n'ait pouvoir sur nous ! Nul voleur (*stena-*) n'ait pouvoir sur nos vaches aujourd'hui, nul loup (*vṛka-*) sur nos brebis ! »

²⁴³ *yāváyā vṛkyam vṛkam yaváya stenám ūrmye / áthā naḥ sutārā bhava //* (RV X.127.6)

« Puissance du repos », interprétation de G.-J. Pinault, cours de védique de l'année 2000-2001.

²⁴⁴ Cf. RV I.45.2-3 ; II.28.10 ; VIII.67.14 ; X.127.6 ; AVŚ IV.3.2,4 ; XIX.47.6,8, etc.

7. « O belle, nul brigand (*taskara-*) sur nos chevaux, nulles sorcières (*yātudhānī-*) sur nos hommes ! Que par les plus lointains chemins le voleur (*stena-*) s'enfuie, le brigand (*taskara-*) ! Qu'au loin, la corde munie de dents (= serpent), au loin le malfaisant (*aghāyu-*) s'écoule ! »

8. « O nuit, rends aveugle et sans tête le serpent (*ahi-*), qu'il étouffe de son exhalaison ! Broie les mâchoires du loup (*vṛka-*), jette le voleur (*stena-*) au carcan ! »²⁴⁵

Une variante dans l'AVP(O) (XIV.9.1c) donne pour 8c « broie les deux yeux du loup » (*akṣau vṛkasya nirjahyā*) à la place de la mâchoire (même variation en AVŚ XIX.50.1c). La mention de cette dernière peut également être prise dans une valeur métaphorique. Malgré la présence du serpent, le rapprochement constant du voleur et du loup rappelle naturellement la double valeur du terme *vṛka-*. Animal, certes, mais humain hors-la-loi, ennemi extérieur également, et avant tout. Un passage de la TS (I.2.9.1 et textes parallèles), trouble encore plus la nature réelle du *vṛka-*. Le sacrificant demande au *soma* de se défier de l'adversaire (*pariparī-*), de « celui qui détourne du chemin, qui pose des guets-apens » (*paripanthin-*) et des loups « faisant le mal » (*aghāyu-*). Dans ce contexte, l'image du bandit se dessine un peu plus nettement, à l'encontre de celle de l'animal. Il en est de même avec le composé *avṛka-*, employé dans le RV, qu'il faut davantage comprendre au sens de « sans ennemi » que de « sans loup » (animal), d'où sa signification de « sécurité, paix ». Le terme *aghāyu-* employé ici, ainsi qu'en XIX.47.7, est déjà une fois en rapport avec le loup en RV I.120.7. Le mot est formé sur *agha-* qui désigne le « mal » en général, la « nocivité ». L'*aghāyu-* ou le « faiseur de mal » fait partie de ces ennemis dont on se garde, au même titre que le loup mais dans un milieu différent. Dans le RV la protection d'Agni est demandée contre « celui qui nous veut du mal ». Parfois c'est le composé *aghaśamsa-* « celui qui annonce le mal » ou celui « à la parole méchante » qui est utilisé²⁴⁶. La formule est d'ailleurs employée en XIX.47.6, doublée par *duḥśamsa-*. Dans un hymne à Puṣāṇ, dieu protecteur du bétail et des chemins (RV I.42), le loup méchant (*aghó vṛkaḥ*) est chassé du chemin (*panthā-/path-*, str.2) le *paripanthin* et le brigand (*muṣīvan-*) hors du sentier (*sruti-*, str.3), enfin l'homme « à la parole méchante »

²⁴⁵ Trad. de L. Renou, 1961, p.27-28. Les différentes leçons de l'hymne présentent des variations quant au découpage des strophes 6 à 10. Nous avons suivi ici celui établi par Whitney. Pour les différentes possibilités et les corruptions du texte, voir Whitney, 1905 [2000], t.3 p.386-87.

*rākṣā mākir no aghāśamsa īsata mā no duḥśamsa īsata / mā no adyā gāvāṃ stenó mā ávīnām vṛka īsata //6//
mā ásvānām bhadre táskaro mā nṛṇām yātúdhānyah / paramébhīḥ pathībhi stenó dhāvatu táskarah / páreṇa
datvātī rájjuh páreṇa aghāyúr arṣatu //7//*

ádha <ándham> rátri tṛṣṭádhūmám aśīrṣāṇam áhiṃ kṛṇu / hánū vṛkasya jambhayāsténa tám drupadé jahi //8//

²⁴⁶ Cf. Renou EVP I p.24,38 ; IV p.88 ; XIII p.7 ; XV p.139 ; et Rodhe, 1946, p.43-44.

(*aghaśamśa-*, str.4, Renou EVP XV p.139). L'essence même de la malignité semble donc attachée au loup et à ses acolytes de chemins nocturnes²⁴⁷. Relevons également la strophe 1 de l'AVŚ III.15, hymne pour un marchand, où l'on demande à Indra de repousser « celui qui détourne des chemins » *paripanthin*, et la bête sauvage (*mṛga-*, ou « la bête sauvage qui détourne du chemin », les deux constructions semblent possibles *paripanthīnaṃ mṛgām*) du chemin que doit justement suivre le marchand.

Écartés de la route, loups et voleurs peuvent faire l'objet d'incantations, de charmes plus féroces. La destruction du danger est alors demandée. À ce titre, l'hymne IV.3 de l'AVŚ (~ AVP II.8) est l'un des plus significatifs. Il est dit « pour la protection du bétail, contre les bêtes sauvages et les voleurs » :

ud itás tráyo akraman vyāghrāḥ púruṣo vṛkaḥ /

híruḡ ghí yánti síndhavo híruḡ devó vánaśpátir híruḡ namantu śátravaḥ //1//

1. « Depuis ici trois se sont avancés, le tigre, l'homme, et le loup. Hors de vue vont les rivières, hors de vue l'arbre divin, hors de vue que les ennemis s'inclinent ! »

párenaitu pathā vṛkaḥ paraménotá táskaraḥ /

páreṇa datvátī rájjulḥ páreṇa aghāyúr arṣatu //2//

2. « Que le loup aille par un chemin éloigné, et par le plus éloigné le voleur. Par un [chemin] éloigné la corde dentée (= serpent) [va], que par un [chemin] écarté le malfaisant se hâte. »

[var. AVP(O) II.8.2 – *paramēṇa pathā vṛkaḥ páreṇa steno arṣatu / tato vyāghraḥ paramaḥ//*

« Par le chemin le plus éloigné [est] le loup, par un autre que le voleur se hâte, et aussi le tigre le plus loin. »]

ákṣyau ca te múkhaṃ ca té vyāghra jambhayāmasi /

āt sárvaṇ viṃśatīṃ nakhān //3//

3. « Tes deux yeux et ta gueule, ô tigre, nous broyons, et aussi toutes tes vingt griffes. »

vyāghráṃ datvátāṃ vayám prathamám jambhayāmasi /

ād u ṣṭenám átho áhiṃ yātudhānam átho vṛkam //4//

4. « Le tigre, le premier de ceux pourvus de crocs, nous le détruisons, et ensuite, le voleur puis le serpent, le sorcier et enfin le loup. »

²⁴⁷ À propos du groupe *vṛka-*, *paripanthin-* et *muṣīvan-* et son parallèle avestique (Y 9.21 *tāyū-gaḍa-vāhrka*) voir Wikander, 1941, p.137-139.

*yó adyá stená āyati sá sámpīṣṭo apāyati /
pathám apadhvaṃsénaitv índro vājreṇa hantu tám //5//*

5. « Le voleur qui avance aujourd’hui, écrasé, il disparaît. Qu’il aille avec la destruction des chemins, qu’Indra le frappe de son foudre. »

*mūrṇā mṛgásya dántā āpi śṛṇā u pṛṣṭáyah /
nimrúk te godhā bhavatu nīcāyac chaśayúr mṛgáh //6//*

6. « Broyées sont les dents de la bête sauvage, brisées sont ses côtes. Que le varan ait disparu pour toi, que la bête qui poursuit le lièvre aille vers le bas. »²⁴⁸

*yát saṃyámo na ví yamo ví yamo yán ná saṃyámah /
indrajāḥ somajā āthárvaṇam asi vyāghrajāmbhanam //7//*

7. « Ce qui est uni ne [doit pas être] désuni, ce qui est désuni ne [doit pas être] uni²⁴⁹. Né d’Indra, né de Soma, tu es un Atharvan destructeur de tigre. »

Le sentiment de danger que peut éprouver l’homme pour lui-même face à l’animal n’est pas énoncé comme tel. Le tourment est formulé par une opposition, à travers des hymnes magiques qui ont pour but de repousser un danger qui n’est pas clairement décrit. Le charme rejette, détruit l’animal avant même que la nuisance subie ne soit exprimée. Le méfait n’est pas nommé ; il est évoqué au moins par la mention des crocs et des griffes pour le tigre, ou la métaphore dentée du serpent. Cet usage permet sans doute d’affaiblir l’ennemi d’autant que l’action mortelle menée à son encontre est, elle, clairement énoncée, formulée, répétée. Le pouvoir de la parole fonctionne dans les deux sens, dans le dit et le non-dit. Cela implique également la récitation des noms de l’ennemi. Car, comme dans toute magie, qui connaît le nom réel de son adversaire a pouvoir sur lui. « D’autres fois le sorcier commande de sa propre autorité, il menace, il annonce au passé le résultat qu’il a en vue ; car, de même qu’en proférant le nom on a pouvoir sur la personne, le lien mystérieux qui unit le mot et la chose fait qu’en annonçant l’événement on le contraint à se produire. »²⁵⁰

²⁴⁸ Le *śaśayú-* est difficilement identifiable. Zimmer (1879, p.79) l’interprète comme une épithète du tigre ; Roth y voit un oiseau de proie fondant sur le lièvre.

²⁴⁹ Le vers semble faire référence aux mâchoires de l’animal, cf. Bloomfield, 1897, p.369.

²⁵⁰ Oldenberg, 1903, p.440 et cf. Henry, 1904, p.31, 82-83.

Loups et voleurs, ici à bonne enseigne, ne sont pas les seuls dangers qui guettent le voyageur ou le bétail. Serpents (*ahi-* ou plus métaphoriquement *datvātī rājjuh*) et tigres sont également redoutés. Le serpent *ahi-*, voire le « dragon » comme le traduit souvent Renou dans le contexte de *Vṛtra*, réapparaît à plusieurs reprises dans les pas du loup, comme en AVŚ XIX.47 cité précédemment. Le vers 7ef est certes identique à IV.3.2cd, mais la strophe 8 mentionne bien la destruction du *ahi-* avant celle du loup. Une première occurrence est relevée dans le RV (VII.38.7), où serpent, loup et pouvoir maléfique (*rakṣas*) sont également écrasés. Le mot de *ahi-* est le premier terme qui est employé pour le nom du serpent. Il domine largement les références de cet animal dans les *Samhitā*, en comparaison d'un autre nom qui deviendra dominant ultérieurement : *sarpa-*. Ainsi le RV compte-t-il 59 occurrences de *ahi-* contre une seule pour *sarpa-*. *Ahi-* désignation et image physique du démon *Vṛtra*, ennemi primordial d'Indra, est à l'image de *vṛka-*, animal et autre qu'animal, incarnation d'une force négative et nuisible. De fait, la strophe 4 de l'hymne IV.3 peut offrir une double lecture. À l'alternance homme / animal (voleur, serpent, sorcier, loup), on peut substituer une série tout aussi redoutable : voleur, dragon, sorcier (ou démon *yātudhāna-*) et hors-la-loi.

Parmi les compagnons de route du voleur, remarquons également la présence des sorciers et sorcières (*yātudhāna-*, *yātudhānī-*, litt. « réceptacle de sorcellerie, de maléfices », le terme recouvre aussi le sens de « démon », « mauvais esprit »). Présents en IV.3.4, ils sont également cités en AVŚ XIX.47.7 ainsi que dans le RV (VII.104 = AVŚ VIII.4) qui offre un charme contre le pouvoir démoniaque (*rakṣas-*) et ses assesseurs, parmi lesquels se comptent le serpent (*ahi-*) et la terrible *Nirṛti* ou « destruction, désordre » (str. 9)²⁵¹, le voleur (*stena-*) et le praticien-du-vol (*steyakṛd-* str. 10), ainsi que ces « sorciers » qui, ici, semblent prendre la forme de hibou, chouette (? *śuśulūka-*), chien, coq (ou loup *koka-*), aigle et vautour (str. 22). Plus tardivement, *yātudhāna* et *nairṛta* ou « fils de *Nirṛti* » (considérés comme un type particulier de *rākṣasa*), se retrouvent ensemble dans le MBh. (V.98.5-6), nés du Veda de Brahmā (ou de ses pieds selon les variantes), décrits comme « pourvus de crocs, aux formes terribles, ayant la force et la vitesse du vent (*damṣṭriṇo bhīma-rūpās ca vāta-vega-parākramāḥ*), familiers des pouvoirs de l'illusion (*māyā-*), ils vivent ici, se protégeant eux-mêmes. » La présence encore marquée des crocs, si elle participe à la description terrifiante des entités, n'est pas sans évoquer un rapport, physique, à l'animal. Il en est de même du vent qui, si l'image est ici aussi formulaire, peut

²⁵¹ À propos de *Nirṛti* cf. Malamoud, 1989, p.74 et Renou, 1978, p.127-132.

(peut-être) être rapporté à la relation particulière du dieu Vāyu avec les animaux (cf. 3^e partie, chap. III. A.).

Le *rakṣas-*, bien qu'absent de l'hymne IV.3, est un élément tout aussi essentiel de ces énumérations négatives. Le terme désigne tant la puissance maléfique (voire son essence) que les démons qui l'incarnent. Le mot est ancien et antérieur au terme *rākṣasa*. Ceux-ci sont également des démons car, littéralement, ils sont « issus du *rakṣas-*, fils de *rakṣas-* ». Ils sont donc possesseurs d'un élément malin qui les précède. En eux, le *rakṣas-* semble gagner en autonomie, puisque les *rākṣasa* se rencontrent aussi bien au singulier qu'au pluriel, alors que le *rakṣas-* est majoritairement présent au dernier nombre. Le terme semble donc désigner un groupe, une multitude maligne encore mal définie. Le rapprochement avec Nirṛti, la destruction divinisée, est accentué ultérieurement dans le MBh. (I.60.52-53). Ainsi une certaine catégorie de *rākṣasa*, les Nairṛta, sont les fils de Nirṛti, elle-même alors épouse de Adharma (« Non-Ordre ») et mère de trois autres fils : Peur, Terreur et Mort (*bhaya*, *mahābhaya*, *mṛtyu*). Avec une telle fratrie le caractère dangereux des *rākṣasa* est des plus redoutés et donc combattu. De fait, dans le RV (VII.38.7c) serpent, loup et pouvoirs-maléfiques sont ainsi broyés, « happés » selon Renou (EVP XV p.30 ; *jambháyanto áhiṃ vṛkaṃ rákṣāṃsi*). Le verbe employé (*JAMBH-* qui donne le substantif masculin *jambha-* « dent, croc, rangée de dents ») est le même que celui utilisé contre le tigre en AVŚ IV.3.3 et 4, ou contre le loup en XIX.47.8. Il semble que le magicien use des mêmes armes que son ennemi, et les retourne contre celui-ci. En effet, le verbe évoque tout autant l'action carnassière et hostile du loup ou du tigre que l'image de leurs mâchoires aux crocs brillants. Mais ici, c'est le sorcier qui broie et déchire l'animal, non l'inverse. Depuis l'étude de J. Narten (1965 [1995]), une distinction est établie entre deux racines *JAMBH-*. L'une, au sens de « ouvrir la bouche, attraper », « happer » comme le dit Renou, construit des formes sur un présent intensif (*jañjabhyate*) ; l'autre, au sens de « broyer, écraser, détruire », donne un présent causatif (*jambhayati*). C'est de ce second verbe que découlent les formes employées dans les hymnes magiques. Néanmoins, celui-ci ne semble pas utilisé avec les noms des fauves pour évoquer leur férocité. La distinction entre deux lemmes *JAMBH-* pourrait même apparaître paradoxale, car si l'animal ne broie pas, il ouvre sa gueule. En effet, dans les quelques cas où un animal est le sujet de *JAMBH-*, c'est avec le sens du premier verbe. Ainsi, en RV X.86.4, la femme d'Indra désire que le chien morde le singe Vṛṣākapi qui l'a outragée (*śuvā nú asya jambhiṣad āpi kárṇe varāhayúr*). La forme d'aoriste est rattachée à *JAMBH-* « ouvrir la gueule ». Dans la TS (VII.5.25.2), quand le cheval du sacrifice ouvre la gueule, c'est

comme un éclair (*yáj jañjabhyáte tád ví dyotate*, le ŚBM offre une variante avec *viṅmbhate* « ouvrir la bouche, bailler » X.6.4.1). En II.5.2.4, c'est parce que le serpent Vṛtra ouvre la bouche qu'Agni et Soma peuvent s'échapper de lui (*tásmāj jañjabhyámānād agnīśómau nírakrāmatām*). Dans des textes plus tardifs comme le ŚŚS IV.20.1, ce sont deux loups qui *jañjabhatau*. Dans l'AVŚ (V.20.6) le tambour de guerre, comparé précédemment à un lion et à un taureau (str.1-3) est « ouvrant largement la gueule face à l'armée ennemie » (*amitrāsenām abhijāñjabhānah*). La formule participe à la personnification, voire à l'animalisation, du tambour et de son cri.

À l'opposé de ces trop rares références où un animal ouvre la gueule pour saisir, avaler ou émettre (des dieux, un cri), signe même que la racine porte un sens d'attaque, la valeur de l'acte hostile (*JAMBH-* « broyer ») demeure visiblement attaché à un autre agent, magicien ou divinité contre un objet souvent animal comme ci-dessus. Le verbe est ainsi employé contre des ennemis de plus petite taille. Le scorpion est « détruit par l'hiver » (AVŚ XII.1.49 *hemantájabdhah*), ou de façon plus formulaire ce sont les vers qu'on broie (*krímīn vácasā jambhayāmasi* AVŚ II.31.2,4 ; *krímīṃ jambhayāmasi* AVŚ V.23.1,3,5). Dans les autres strophes, les vers ou insectes sont tués, frappés (*HAN-*). En VI.50.3 ce sont les insectes térébrants (*tardá-*) « aux dents tranchantes » (*tṛṣṭajámbhā*) qui sont à leur tour détruits, écrasés (*jambhayāmasi*), eux les dévoreurs, les *vyadvará-*. Une autre formule détruit les sortilèges (, les invisibles ou les serpents) et les sorcières²⁵². Dans le RV c'est Indra (I.29.7), Brahmaṇaspati (II.23.9) qui broie l'ennemi ou les Aśvin qui détruisent les chiens (I.182.4). Les grands et redoutables fauves sont bien loin. Mais l'AVŚ VI.50.3 offre l'un des rares cas où la valeur « homéopathique », « analogique » du charme magique est clairement dévoilée²⁵³. Les insectes aux dents tranchantes sont eux-même broyés. Pour les fauves, les insectes ou les serpents, la possession de *jambha-* n'est pas énoncée, mais ils n'en sont pas moins *jabdha-* « broyés ». La non-nomination des « crocs » dans le charme est déjà une négation, une destruction en soi de ces éléments redoutables et redoutés. Seul le sorcier en semble alors pourvu. Qui plus est, dans le RV la principale divinité dite *tigmajambha-*, « pourvue de mâchoires acérées » (Renou) est Agni, le Feu. C'est également dans la bouche d'Agni que l'on jette les voleurs et les brigands. Qu'il dévore les bandits (*malimlu-*) avec ses crocs (*damṣṭra-*), les brigands (*taskara-*) avec ses molaires

²⁵² *yātūṃś ca sárvañ jambháyat sárvaś ca yātudhānyah* // AVŚ IV.9.9cd

adṛṣṭān sárvañ jambháyan sárvaś ca yātudhānyah // RV I.191.8cd

ahīmś ca sárvañ jambháyan sárvaś ca yātudhānyah // TS IV.5.1.2, VS 16.5 et al.

²⁵³ Cf. Watkins, 1995, p.521.

(*jambhya-*, cf. Narten), les voleurs (*stena-*) avec ses mâchoires (*hanū-*, TS IV.1.10.1-2). À l'image des méchants de la forêt, fauves et insectes ne sont pas seulement happés, détruits par le pouvoir du sorcier, ils sont également dévorés par les flammes. Pour les vers, comme l'a démontré Calvert Watkins (1995, p.521), la formule, au moins avec le verbe *HAN-*, tient visiblement de l'analogie avec la formule *āhann āhim* « il tue le serpent/dragon », qui désigne la mort du démon *Vṛtra* par Indra. Du mythe nous sommes passés au charme. Avec le verbe *JAMBH-* aucun antécédent aussi glorieux n'est décelable.

Parmi les hymnes de défenses et de protections, rappelons également l'hymne XII.1 à la Terre où en strophe 47 les poètes demandent un chemin sans brigand (*taskara-*), et où en strophe 49 les animaux et les êtres dangereux sont repoussés :

« Les animaux de tes forêts, les fauves (*mṛga-*) habitent tes bois, les lions (*siṃha-*), les tigres (*vyāghra-*), les mangeurs d'hommes (*puruṣād*) qui circulent, le hibou (? *ula-*), le loup (*vṛka-*), ô Terre, l'infortune (*duccḥuna-*), la démons (*ṛkṣīkā-*) et le démon (*rakṣas-*), repousse-les loin de nous ! »²⁵⁴

La démons (*ṛkṣīkā-*) est sans doute à rattacher au *rakṣas-*, et moins au nom de l'ours. Un passage du JB (II.266) offre une énumération similaire où lions, tigres, démons (ou ours ? *ṛkṣa-*), démons (*ṛkṣīkā-*), serpents (*ahi-*) et boas (*ajagara-*) terrifiants parcourent les forêts. La strophe de l'AV met ici bien plus en contact les animaux sauvages avec la puissance maléfique. Les noms de quelques démons apparaissent dans la strophe suivante. Néanmoins, *Nirṛti* n'est pas nommée. La force maléfique n'est pas totale, et le voleur, l'homme mauvais, sont signifiés ailleurs. Le passage apporte en outre, une raison de redouter les bêtes sauvages, elles sont « mangeuses d'hommes ». Le terme est sans doute ici, tout autant une apposition à *siṃha-* et *vyāghra-*, que la désignation d'autres créatures carnassières. Un rarissime passage de l'AVP (X.3.1) mentionne l'homme emporté par un lion et seul un extrait du JB (I.301-302) évoque également la mort, d'une variété parmi les plus basses, causée par un tigre (*śārdūla-*) ou un brigand (*taskara-*). Dans ce contexte, aucune gloire n'orne l'individu tombé sous les lames aiguisées du tigre ou dans les griffes d'un voleur.

Pourtant, le tigre est l'autre fauve emblématique de ces charmes de protection. Dans l'hymne IV.3 le caractère carnassier, sanguinaire et destructeur qu'on redoute du grand félin, est mis en exergue. Ses yeux, ses griffes et ses crocs qui brillent dans la nuit doivent

²⁵⁴ Renou, HSV, p.200, trad. légèrement modifiée, cf. note 75.

yé tá āranyāḥ paśavo mṛgā vāne hitāḥ siṃhā vyāghrāḥ puruṣādaś caranti / ulāṃ vṛkaṃ pṛthivi ducchūnām itā ṛkṣīkām rākṣo āpa bādhāyāsmat // (AVŚ XII.1.49)

disparaître. Presque présent tout au long de l’hymne, il l’introduit et le conclut. Dans les textes où le lion est attesté, il est cité en second (e.g. AVŚ XII.1.49 ; JB II.266) mais parfois aussi en première position (AVP(O) V.1.8 « Tu l’emportes sur les tigres, tu [l’emportes sur] les lions, ceux qui ont une double rangée de dents. »). Le caractère féroce du fauve apparaît dans de nombreux hymnes de l’AV, mais finalement peu souvent dans ce contexte foncièrement hostile envers l’animal. Les charmes servent plus à utiliser la force du tigre qu’à la détruire. Mentionnons néanmoins la MS (IV.2.14), où l’on craint « celui qui a la forme du tigre ».

Tous ces animaux et créatures maléfiques dont on se défie à travers différents hymnes du RV et de l’AV, se retrouvent réunis dans le chapitre 12 du ŚĀ. Il y est fait mention d’une amulette faite en bois de *bilva* (*Aegle marmelos*), qui protège son possesseur de différents maux. Ainsi en paragraphe 5 (ou 25), *rakṣas*, *piśāca*, *jambhuka*, Asura, et Yakṣa ne blessent pas « celui qui porte une amulette revigorante (*irāmaṇi*²⁵⁵) en bois de *bilva*. ». En strophe 6 (ou 26), « ni tigre, ni loup, ni panthère, ni bête de proie ne le blessent d’aucune manière. Aucun éléphant en colère ne s’approche de lui effrayé qui porte une amulette revigorante en bois de *bilva* », puis « ni le serpent (*sarpa-*), ni la vipère ne le blesse, ni le scorpion, ni le rayé, ni le noir ne l’attaque, lui qui porte une amulette revigorante en bois de *bilva*. » (strophe 6 ou 27). Dans l’hymne à la Terre de l’AVŚ (XII.1), c’est en strophe 46 que serpents, scorpions et vers sont repoussés. Si cette énumération d’ennemis et de dangers apportent de nouveaux noms, d’autres disparaissent. Les démons sont renforcés par les *asura* et les *yakṣa*, tandis que les sorciers et les voleurs sont absents. La panthère, fort rare, rejoint ici les animaux sauvages dont tigre et loup sont emblématiques. Et à l’image des hymnes de l’AV contre les serpents, ceux-ci sont un peu plus détaillés (le noir, le rayé).

Un écho de ces incantations contre les bêtes sauvages semble transparaître dans le *Rāmāyaṇa*. Ayant appris l’exil de son fils Rāma dans la forêt, Kausalyā lui apporte sa bénédiction. À l’image des hymnes védiques et des charmes atharvaniques, le texte use d’un formulaire qui appelle bénédiction ou protection. On y retrouve l’emploi de l’impératif et de la défense (négation *mā* + injonctif). Si le vocabulaire et la forme sont

²⁵⁵ *irā-maṇi-* composé *tatpuruṣa* non enregistré dans PW et MW, formé sur *maṇi-* « joyau, amulette » et *irā-* f. « réconfort, revigoration » sous forme de boisson et notamment de lait.

différents, quelques passages de cette incantation évoquent assurément dans leur structure et leurs thèmes l'AV ou le ŚĀ :

[569*. « N'aie crainte des *rākṣasa*, des terribles *piśāca* aux actes cruels, ni de tous les mangeurs de chair, mon enfant ! »]

6. « Que les singes, les scorpions, les taons, les moustiques, les reptiles et les insectes ne soient pas pour toi dans cette forêt dense ! »

7. « Que les grands éléphants, les lions, les tigres, les ours, les sangliers et les buffles cornus, terribles, ne te fassent pas de mal, mon enfant ! »

8. « Que toutes les autres créatures terribles, qui se nourrissent de chair humaine, ne te blessent pas, fils, elles révérees par moi ici ! » [...]

15. « Et Kausalyā fit une amulette de bon augure avec la plante efficace *viśalyakaraṇī* (qui guérit les blessures) et murmura des formules (*mantra*). »²⁵⁶ (Rām. II.22.6-8, 15)

L'interdit se porte comme auparavant sur différentes catégories de créatures qui hantent les forêts : démons, insectes, et bêtes sauvages. Les craintes de l'*araṇya* sont toujours exprimées par les mêmes entités. Mais à l'image du ŚĀ, l'âge d'or des brigands semble fini. Le personnage ne participe plus au caractère dangereux du lieu. Le terme *stena-* est d'ailleurs absent du Rām. et celui de *taskara-* ne se trouve qu'en quatre occurrences. Faut-il y voir la trace du développement des villages et des communautés, rendant les chemins plus sûrs qu'à l'époque védique ? Même si le recours à la magie apparaît régulièrement dans l'épopée, ce texte est, à notre connaissance, l'un des rares passages à valeur atharvanique formulé aussi clairement contre les terrifiants habitants de la forêt. Le MBh. n'offre rien de comparable lors du départ en exil des Pāṇḍava. Le caractère magique de l'ensemble est accentué par la mention d'oblations à la suite, ainsi que de la fabrication d'une amulette avec une herbe (v.15). Certes, il ne s'agit pas de la plante *bilva*, mais l'intention et l'action semblent similaires.

²⁵⁶ L'E.C. ayant établi une coupe importante dans le chapitre, nous avons rétabli ici une strophe (numérotée 569* dans l'E.C.) et présente dans le texte de l'édition de Mudholkara (II.25.17). Hormis la coupe, les deux textes sont concordants (E.C. v.6-8, 15 = M. v.18-20, 38).

[*rākṣasānām piśācānām raudrāṇām krūrakarmanām /
kravyādānām ca sarveṣām mā bhūt putraka te bhayam / 569**]
*plavagā vṛścikā daṁśā maśakās caiva kānane /
sarīṣpās ca kīṭās ca mā bhūvan gahane tava //6//
mahādvipās ca śimhās ca vyāghrā ṛkṣās ca daṁṣṭriṇaḥ /
maḥiṣāḥ śṛṅgiṇo raudrā na te druhyantu putraka //7//
nṛ-māṁsa-bhojanā raudrā ye ca anye sattva-jātayaḥ /
mā ca tvām hīṁsiṣuḥ putra mayā sampūjītās tv iha //8//
oṣadhīm ca api siddhārthām viśalya-karaṇīm śubhām /
cakāra rakṣām kausalyā mantrair abhijajāpa ca //15//*

À travers les textes védiques une certaine continuité est visible dans la liste des créatures néfastes et dangereuses, parmi lesquelles quelques bêtes sauvages, loup et tigre principalement, occupent une place de premier ordre. Aussi redoutables soient-ils, les fauves ne sont finalement pas les plus présents dans les hymnes magiques. Serpents, vers et insectes en sont majoritairement les victimes. Si la bête est dangereuse, la littérature védique en porte un témoignage d'hostilité réduit. Seul le loup semble incarner, et ce dès le RV, les valeurs les plus néfastes. Dans ce contexte, il se confond avec les voleurs et les démons qui sont les ennemis récurrents du voyageur. De fait, brigands et malandrins, vivant dans la forêt, participent de la nature sauvage des lieux, voire de l'animalité.

Loups et maraudeurs, créatures et symboles dangereux de l'*araṇya*, considérés comme des voleurs de bétail (cf. *taskara-* en AVŚ XIX.50.5), apparaissent comme des intrus et sont, dans ce cas, redoutés. Parallèlement, lorsque c'est l'homme qui s'aventure en dehors du village, et passe par les chemins forestiers de l'*araṇya* pour rejoindre un autre village (suivant en ce sens un premier niveau de lecture des textes), les rôles sont inversés. Loups et voleurs ne sont plus les intrus. Et même s'ils sont toujours néfastes pour l'homme du village, d'un autre point de vue, ils apparaissent comme les « gardiens » des chemins de traverse, voies de passage non pas vers les habitats, mais bien plus vers les terres étrangères. Car cette hantise de faire une mauvaise rencontre ou de s'égarer chemin faisant, ne témoigne pas seulement de la dangerosité des lieux et du voyage à l'époque védique, mais également de « l'illégitimité » du villageois à pénétrer dans une zone non « civilisée », appartenant de fait aux animaux sauvages et aux hors-la-loi. Dans ces contextes, le nom du chemin est d'ailleurs toujours *pānthā-/pāth-*, c'est-à-dire le passage qu'il faut tracer, donc dangereux, par opposition à *adhvan-* qui désigne le chemin balisé, à étapes. Et l'on redoute par ailleurs le *paripanthin*. Dans les épopées, ce sont les *rākṣasa* qui semblent jouer le rôle des loups et des bandits de grands chemins. Les démons, dont le nom joue sur l'ambivalence du sanskrit qui permet de le rattacher à la racine *RAKṢ-* (garder, protéger), et non plus au *rakṣas-* (pouvoir démoniaque), apparaissent comme les gardiens de la forêt. Dès lors, tout importun encourt le risque de se voir dévorer. Ainsi les héros exilés dans la forêt rencontrent-ils souvent, en premier lieu, des *rākṣasa* qu'ils doivent combattre. Dans le livre III du Rām., les démons s'en prennent aux ascètes de la forêt, alors même que Rāma prend le chemin de l'exil. M. Biardeau voit, dans la simultanéité des faits, qu'« un péril pour la royauté crée immédiatement un désordre du monde qui affecte d'abord les saints hommes de la forêt, plus sujets que d'autres, vu

l'intensité de leurs activités rituelles, aux attaques de ceux qui guettent les fautes pour les punir du châtement dont on ne sort pas vivant. » (Biardeau et Porcher 1999, p.1516) Si effectivement ces démons ont à faire avec l'erreur rituelle, ils ont également la légitimité, par l'ancienneté de leur existence, d'intervenir dans la protection de la forêt, et d'en exclure ceux qui y apparaissent comme des intrus. Tant qu'un roi gouverne sur la terre, et que l'ordre cosmique et sacrificiel est maintenu, la coexistence d'une double forêt (celle sauvage et celle des ascètes) semble permise. Mais dès que le déséquilibre du monde est en route, la Nature, ici sous une forme terrifiante, reprend ses droits. Le fait a déjà été évoqué lors de l'abandon d'Ayodhyā par Rāma et à la mort de Daśaratha. La ville devient forêt. L'*aranya* étend son domaine et repousse les intrus. Nous le verrons dans la troisième partie, mais cette notion est déjà en place dans les sources védiques.

On pourrait s'étonner de l'absence relative du lion, et plus encore du tigre, dans cette image offensive de protecteur de la forêt. Actuel symbole de l'Inde sauvage et gardien, lui-même protégé, des jungles, le tigre n'apparaît qu'exceptionnellement dans ce contexte. Si l'idée existe dans les mentalités, elle ne transparait pas clairement, ni de façon récurrente dans les textes. La force et la sauvagerie de l'animal inspirent plus un symbolisme guerrier et royal, éloigné des valeurs négatives, et parfois sanguinaires, caractéristiques des protagonistes précédents. Chaque contrée a ses Cerbères.

2. Quelle étrange créature ! Est-ce un homme ? Est-ce un tigre ?

Tigres et loups, victimes sauvages des charmes de protection, sont donc accompagnés dans leur fuite d'êtres divers comme des voleurs, des sorciers, ou des démons. Une dernière catégorie de créatures est à citer, mi-homme mi-animal semble-t-il. Ce sont les hommes-tigres ou *puruṣa-vyāghra*, sortes de pendants des loups-garous d'Europe. Si le composé est souvent interprété comme une épithète, « un tigre d'homme » dans les épopées, ses premières occurrences dans les textes védiques appellent une autre analyse. Le terme apparaît dans le JB (II.266) à la suite des lions, tigres, etc. redoutables, qui hantent les forêts. Il réapparaît dans le ŚBM (XIII.2.4.2,4) et le TB (III.9.1.3, 4) dans un texte identique. Y sont nommés les démons *ṛkṣīkā* (ou « ogres » selon la traduction de Malamoud, 1989), les hommes-tigres (*puruṣa-vyāghra-*), les voleurs (*parimoṣin-*), les bandes d'assassins (*āvyaḍhinī-*) et les brigands (*taskara-*) qui fréquentent les bois et terrifient les villageois. Enfin, une mention première est à signaler dans les chapitres du

puruṣamedha ou « sacrifice de l’homme » de la VS (30.8), repris en TB III.4.5.1. Dans un même paragraphe on retrouve entre autres les *ṛkṣīkā*, le *puruṣavyāghra*, les *piśāca*, et les *yātudhāna*. L’offrande à l’homme-tigre est peu significative puisqu’il s’agit d’un enivré, un fou (*durmada-*). Malgré le faible nombre d’occurrences dans les textes védiques, la place récurrente du *puruṣavyāghra* au milieu de voleurs et de démons bien établis ne laisse guère de doute sur le caractère féroce, négatif et dangereux de la créature. Elle occupe néanmoins une place particulière. Par sa rare présence, elle ne peut visiblement pas être classée dans la même catégorie de démons que celle des *piśāca* ou des *rakṣas* (ou *rākṣasa*) par exemple. De plus, si ces démons sont très souvent pris comme un groupe, l’usage du pluriel pour ces termes est récurrent, l’homme-tigre semble pouvoir s’individualiser. C’est ce que laisse transparaitre le texte de la VS, en employant le singulier pour son nom et le pluriel pour les autres. Le *puruṣavyāghra* n’est donc pas uniquement réductible à une catégorie de démons. Il peut être également pris comme un individu particulier, solitaire, à moins que l’être singulier ne symbolise « l’espèce » à lui tout seul.

Les épopées sont encore moins éloquentes sur le personnage. À notre connaissance, un seul passage dans le Rām. fait allusion aux hommes-tigres, dans un contexte différent, et associés visiblement à une population précise :

« Qu’ils visitent [les villages protégés par] la cime du Mandara, ceux qui se couvrent avec leurs oreilles, et ceux dont les oreilles sont les lèvres, ceux aux horribles visages de fer, et ceux rapides à un seul pied, impérissables et puissants les hommes cannibales, les Kirāta [avec les cheveux en touffe pointue], aux corps dorés, agréables à voir, et ceux qui se nourrissent de poissons crus, les Kirāta vivant dans les îles, et ceux qui vont sur l’eau, horribles hommes-tigres (*nara-vyāghra-*), dit-on. »²⁵⁷ (IV.39.24-27)

Ce passage est extrait de la description des régions de l’Est que devront visiter les singes à la recherche de Sītā enlevée par Rāvaṇa. Comme l’écrit M. Biardeau, cette énumération

²⁵⁷ *mandarasya ca ye koṭiṃ saṃśritāḥ kecid āyatām* / [var. ... *kecid ālayāḥ*]
karnaprāvaraṇāś caiva tathā ca apy oṣṭhakarnakāḥ //24//
ghorā lohamukhāś caiva javanāś ca ekapādakāḥ /
akṣayā balavantaś ca puruṣāḥ puruṣādakāḥ //25// [var. ... *ca tathaiva pu..*]
kirātāḥ karṇacūdāś ca hemāṅgāḥ priyadarśanāḥ / [var. *kirātāś tīkṣṇacūdāśca hemābhāḥ p...*]
āmamināśanāś tatra kirātā dvīpavāsinaḥ //26// [var. *cāpi* pour *tatra*]
antarjalacarā ghorā naravyāghrā iti śrutāḥ //27ab [var. *smṛtāḥ* pour *śrutāḥ*] (Rām. IV.39.24-27ab)

La traduction suit majoritairement l’E.C., mais pour certains passages peu clairs nous avons suivi le texte de l’édition de Mudhokara (IV.40.25cd-28, avec trois commentaires), donné ici entre crochets dans la traduction et le texte sanskrit.

des peuples étranges et fantastiques appartient à un folklore ancien. Les Kirāta, peuples tribaux des montagnes, chasseurs et pêcheurs, évoquent « certaines populations de l'Assam et des confins orientaux de l'Inde. »²⁵⁸ De leur côté, les hommes-tigres sont marqués par plusieurs particularités. En premier lieu, le terme sanskrit, *nara-vyāghra-*, est différent du nom védique. Doit-on en conclure une différence d'individus ? Cela demeure discutable. *Puruṣa-* et *nara-* sont synonymes dans les épopées, et les composés sous leur forme d'épithète sont employés autant l'un que l'autre et sans distinction remarquable. Peut-on y voir une influence du composé *nāra-siṃha-* « homme-lion », qui désigne la quatrième incarnation ou *avatāra* de Viṣṇu ? Le terme n'apparaît pas dans le Rām. mais dans le MBh. (e.g. III.100.20), et est formé avec le dérivé, adjectif, *nāra-* « humain » et non le substantif *nara-* « homme ». La figure évoquée est donc un « lion à forme humaine ». Malheureusement, le lexique de l'homme-tigre n'offre rien de comparable.

Dans les textes védiques, les *puruṣavyāghra* oscillent entre des types de démons et des catégories de voleurs. Aurait-on alors un écho de confréries d'hommes se vêtant de peaux de tigres, suivant certains rites et pratiquant le cannibalisme ? Le Rām. évoque assurément une population humaine et non démoniaque. Est-ce une tribu particulière de Kirāta ? En tout cas, ces êtres vivent sur l'eau et sont réputés comme de « terrifiants hommes-tigres ». Cette formulation particulière (*iti śrutāḥ*) implique plusieurs interprétations. Soit elle est justement formulaire, et les hommes-tigres, au même titre que les populations aux oreilles couvrantes ou à un seul pied, relèvent du légendaire, soit, plus vraisemblablement, cette précision expose une *tradition* connue (l'un des commentateurs, Śiromaṇi, parle de « renommée » *prasiddhi-*). La rumeur populaire dit qu'il y a des populations (voire des tribus) d'hommes-tigres dans ces régions. L'existence d'hommes-tigres est connue, mais qu'est-ce qu'un homme-tigre à l'époque du Rām. ? Un homme capable de se changer en félin, à l'image du loup-garou d'Europe, ou un membre d'une tribu (ou d'une confrérie) qui, vêtu d'une peau de tigre, en adopte le comportement carnassier et redoutable ? Les commentateurs y voient visiblement plus des monstres, des êtres hybrides puisqu'ils disent que ce sont « des créatures à forme humaine dans la partie inférieure, et à forme de tigre dans la partie supérieure » (commentaire de Tilaka, similaire chez Śiromaṇi).

Les données anciennes demeurent bien trop ténues pour aller au-delà des hypothèses et des questions. On peut seulement invoquer une croyance ou une réalité populaire que les

²⁵⁸ Biardeau 1999, p.1575 notes 8 et 9.

textes n'évoquent qu'avec rareté. Le fait existe, mais il n'appartient pas à la sphère religieuse « orthodoxe ». Il demeure camouflé dans les forêts, dans l'imaginaire sylvestre, ou dans les rivières orientales. Dans le Rām. le monstrueux, le « fantastique » est rejeté dans les régions extrêmes, à l'est les hommes-tigres, à l'ouest les lions ailés (IV.41.13). Le caractère aquatique de ces hommes-tigres pourrait par ailleurs évoquer les terres humides du Bengale, terre royale pour les tigres. Y-a-t-il eu fusion avec la renommée de ces territoires riches en grands tigres ?

Pour avoir une autre approche du phénomène, il faut se tourner vers des sources autres, certes plus tardives, que sont les témoignages reçus à la fin du 19^e s. et au début du 20^e s. par quelques Britanniques et Indiens, sur les croyances, religieuses ou non, des populations tribales aborigènes, principalement du Nord-Est (en Assam, tribus Nāga et Garo) et du Centre de l'Inde (anciens districts de Chota Nāgpur et des Provinces Centrales, tribus Gond, Khond, Oraon et Santal). Nous nous appuyons ici sur les travaux de W. Crooke (1926, p.193-194, 354-358, 425), L. Lévy-Bruhl (1927, p.116-118) S. C. Mitra (1893-1936), et A. Stirn et P. van Ham (2003, p.76-83).²⁵⁹

La croyance dans la capacité d'hommes ou de femmes à se transformer en tigres ou en panthères est visiblement commune. Elle repose sur l'attraction qu'exerce l'animal sur les populations, une fascination en partie attachée aux qualités physiques de force et rapidité du fauve, et par ailleurs naturellement mêlée de dangerosité. Différentes formes de ces métamorphoses sont distinguées, attribuées souvent à des tribus indiennes non hindouisées. En premier lieu, l'individu peut être un sorcier, qui a le pouvoir de se transformer en n'importe quel animal, sans doute à l'image de ceux énumérés précédemment (cf. RV VII.104.22). La métamorphose peut être aussi la propriété de personnes possédant une certaine science, ou certaines formules efficaces. L'usage d'une racine d'une certaine plante est également prescrit pour cette transformation, accompagné d'une racine-antidote²⁶⁰. Cette méthode donne lieu à une histoire-type dans laquelle l'homme qui s'est transformé en tigre effraie tellement la personne (épouse ou disciple selon la variante) qui

²⁵⁹ Ces études ne relèvent généralement pas de témoignages directs des auteurs, mais rapportent souvent ceux d'officiers britanniques en poste dans ces régions. Les principales références citées sont : Bompas, *Folk-lore of the Santal Parganas* ; J.H. Hutton, *The Angami Nagas* et *The Sema Nagas*, London, 1921 ; J.P. Mills, *The Lohta Nagas*, London, 1922 ; A. Playfair, *The Garos*, London, 1909 ; et W.H. Sleeman, *Rambles and recollections of an Indian Official*, Milford, Oxford, 1915 (éd. révisée). Pour d'autres références plus précises nous renvoyons le lecteur aux notes bibliographiques de chaque ouvrage, ainsi qu'à Karttunen, 1997, p.170-171, note 268.

²⁶⁰ Cf. Sleeman cité par Crooke p.354 et Mitra 1893a p.51-52. Il est à remarquer qu'un conte kharia (Orissa) relate l'histoire d'un roi transformé en tigre par l'odeur d'une fleur et le frottement contre une termitière, redevenant humain en se frottant à un arbuste particulier (cf. Pinnow, 1965).

doit lui donner l'antidote, que celle-ci s'enfuit avec ou le laisse tomber à terre. Le malheureux métamorphosé terrorise alors la région jusqu'à ce que le remède lui soit finalement donné, ou qu'il soit tué. Sleeman rapporte qu'en Inde centrale le « faux » tigre ne possède pas de queue. Le nom des hommes-tigres en langue locale est rarement donné. Les Khond d'Orissa les nomment « phulto bagh » (*bagh* est le nom courant du tigre en hindi et dans les langues de l'Inde du Centre). Chez les Nāga, il n'y a pas de transformation proprement dite, mais une relation vitale établie entre l'homme « possédé » et « son » tigre ou « son » léopard. Seule l'âme semble changer de corps. Les morts causées par l'animal lui sont imputables autant qu'à son double humain. Et, si l'animal meurt, l'homme également. Comme l'écrit Lévy-Bruhl, c'est « un seul être, présent en deux endroits » (p.116). Les Nāga ont un mythe qui donne une origine commune aux tigres et aux hommes, ce qui en fait des frères. Si un félin est tué par un homme, le prêtre du village déclare un jour chômé « à cause de la mort d'un frère aîné »²⁶¹. « “La crainte du tigre chez tous les Nagas est grande. Tous les regardent comme des êtres distincts des autres fauves, et très étroitement apparentés à l'espèce humaine.” De telles croyances n'ont rien de surprenant dans des esprits qui se représentent sans peine la « double existence » d'un même individu. Celui-ci se sent être, et il est à la fois, ici homme, et là tigre. » (Lévy-Bruhl, p.118, citant Hutton). Les Nāga reconnaissent l'homme-tigre grâce à sa forme animale qui laisse une empreinte de pas à cinq orteils, et non quatre comme tous les « vrais » félins.

L'apparition d'un homme-tigre peut également relever de la mort. En effet, tout homme tué par le félin est susceptible d'en devenir un, ou plus précisément son esprit peut pénétrer le corps de l'animal. Il devient allié de ce dernier et le protège des dangers potentiels. Parallèlement, il influence ses attaques envers le bétail et les hommes, les siens ou les voyageurs solitaires. La seule cause donnée à ce comportement du mort est la méchanceté inhérente aux fantômes (Sleeman). Dès lors, les funérailles sont entourées d'un certain nombre de précautions, relevant d'interdits, de rituels et de purifications jusqu'à ce que l'âme du mort soit définitivement partie (cf. Crooke p.193-194). En Inde du Sud, il est recommandé de roussir les moustaches d'un tigre abattu, au risque sinon de voir l'esprit du fauve posséder son tueur, ou que ce dernier ne renaisse sous la forme de l'animal (Mitra 1893b, p.161). La mort par le tigre est la plus redoutée par ces tribus, notamment chez les Gond et les Santal. Non pas parce qu'elle est inférieure comme le

²⁶¹ Stirn et van Ham, 2003, p.78.

laissent entendre certains textes védiques, mais parce que, outre le fait même d'une mort violente, elle implique des conséquences post-mortem redoutables, tant pour l'âme du mort que pour les vivants. Chez les Santal une famille dont un membre a été tué par un tel fauve, doit se propitier le démon-tigre qui a causé cette mort. Les Gond et d'autres tribus de l'ancien district de Chota Nāgpur ont également cette croyance en un démon-tigre. Parallèlement, chez les Garo (Assam), la distinction des hommes-tigres se fait en deux catégories : des démons ou des humains pouvant se transformer. Chez les Santal, le serment prêté par les témoins en cour de justice stipule que le menteur sera dévoré par les tigres (cf. Mitra 1893a, p.46-47).

Mitra (1936) relève quelques témoignages en Asie du Sud-Est, où la croyance est assurément plus vivace et importante qu'en Inde, dont celui d'un Malais qui disparaissait (et se transformait en tigre ?) au moment de la pleine lune ! Le loup-garou n'est pas le seul à hurler à l'astre d'argent. En Birmanie et au Yunnan, ce sont les Nat (divinités locales) qui assument parfois la forme d'un tigre. Mitra (1933) mentionne également la croyance des Thadou Kuki (tribu des monts Nāga, état de Manipur) en des sorcières capables de se transformer en lionnes. Le fait est consigné par William Shaw (cf. *JASB* 24(1) 1928, p.111-112), mais comme le souligne Mitra, la région n'a jamais connu de lions ni de lionnes. Il semble qu'il y ait eu une erreur de traduction par Shaw. Plus vraisemblable est la croyance attestée au Balutchistan, d'hommes, magiciens, capables de se transformer en ours (Mitra 1933). Enfin l'un des moyens les plus populaires et les plus sûrs pour mettre fin aux agissements malveillants d'un homme-tigre est de lui briser les dents (Mitra 1936, p.416).

À une certaine lecture des témoignages, il apparaît que l'individu, pour tenter de se protéger du danger qu'est le fauve, tant pour lui que pour son bétail, projette en quelque sorte sur l'animal une essence humaine ou surnaturelle. Si l'animal est considéré comme un homme (sorcier ou non) métamorphosé ou comme le réceptacle de l'âme d'un mort, il semble plus facile de se le concilier, voire de le détruire. La cause du mal est identifiable, explicable, maîtrisable. Le danger du tigre animal est tel qu'il semble falloir avoir recours à une pseudo-substitution.

La croyance dans les transformations animales, et toujours en l'animal le plus féroce, est commune à de nombreux pays et populations (voir Lévy-Bruhl entre autres). Elle annonce ici le franchissement de la « frontière » entre deux mondes sur lequel nous reviendrons dans quelques pages. Mais on peut déjà évoquer ici que, parallèlement à cette croyance de métamorphose ou de possession, existe la réalité de confréries, souvent

guerrières à époque ancienne, qui se recouvraient de peaux et d'attributs de tel ou tel animal. En Europe mentionnons le cas des confréries de loups-garous de la Grèce antique (cf. Przulski, 1940), des *berserker* scandinaves ou soldats d'Odin vêtus de « chemises d'ours » enragés au combat et mordant leur bouclier²⁶², en Afrique celui des fameuses « sociétés d'hommes-léopards » qui commirent de nombreux meurtres sanguinaires et cannibales (cf. Lévy-Bruhl p.120-121 et Weir 1896).

3. Et la sentence tomba

Dans les épopées l'animal, par sa seule présence dans la forêt, participe au caractère dangereux du lieu. Mais la description probante des méfaits des fauves est rare. Le voyageur égaré a plus à redouter de l'attaque d'un boa (*ajagara-*) que de celle d'un tigre (cf. MBh. III.60.20sq. Damayantī, III.175sq. Bhīma). L'animal sauvage est naturellement dangereux. Le caractériser davantage ne semble pas nécessaire. Parallèlement, les listes animales participent parfois plus du donné paysager. La valeur nocive ou non des animaux n'est pas alors en jeu, et l'idée de force domine sans doute davantage. Néanmoins, le texte se fait parfois plus féroce, ainsi lors de l'énumération des maux de la forêt par Rāma à Sītā (Rām II.25.3-13, cf. p.87), ou lorsque Damayantī est seule, perdue dans la forêt (MBh. III.61, cf. p.88). Remarquons d'ailleurs que la crainte des animaux n'est exprimée que par ou pour une femme, aussi princesse soit-elle. Si parfois on peut l'orner de l'image d'une lionne, elle est souvent plus proche de celle d'une antilope apeurée. À l'opposé, les mâles héros ne craignent jamais le fauve redoutable, bien plus ils le combattent ardemment.

La dangerosité de l'animal apparaît également sous une autre forme, dans des passages non narratifs mais didactiques de l'épopée. Le texte est alors ponctué de sentences ou maximes moralisantes, dans lesquelles l'animal peut servir de comparant à des concepts négatifs. Le sage enseigne de la sorte au roi.

Ainsi, si le loup est rarement présent dans les épopées, son caractère négatif demeure dans les mentalités. Dans le MBh., un certain nombre de sentences ou de maximes font de l'animal la personnification de la mort ou des vices :

jarāmṛtyū hi bhūtānām khāditārau vṛkāv iva /
balinām durbalānām ca hrasvānām mahatām api //

²⁶² Cf. Dumézil, 1985, p.208 sq. ; McCone, 1987 ; Pastoureau, 2007, p.64 sq. ; Simek, 1996, p.35.

« La vieillesse et la mort sont comme deux loups dévorants pour les créatures puissantes, faibles, petites ou grandes. » (MBh. XII.307.11 // 28.14)

*saṃcinvānakam evainaṃ kāmānām avitrptakam /
vṛkī iva uraṇam āsādya mṛtyur ādāya gacchati //*

« Celui occupé à accumuler les richesses, non rassasié de désirs, la mort va vers lui, l'emportant comme une louve fait d'un bélier. » (MBh. XII.309.19, variante en XII.169.12)

La comparaison est également présente en XII.169.18 et 317.24, mais cette fois avec un fauve encore plus redoutable, le tigre : *vyāghraḥ paśum iva āsādya mṛtyur ādāya gacchati.*²⁶³

*ete pramattaṃ puruṣam apramattā nudanti hi /
vṛkā iva vilumpanti dṛṣṭvaiva puruṣetarān //*

« Les [vices] attentifs poussent l'homme négligent. Comme les loups, observant les autres hommes, ils les mettent en pièces. » (MBh. XII.157.4)

Le RV fait déjà allusion aux soucis, à l'anxiété qui tourmente l'homme comme le loup tourmente la bête assoiffée (I.105.7). Ailleurs c'est l'homme affaibli, à la mauvaise conduite, « devant lequel tout le monde tremble comme devant un loup » (*atha tasmād udvijate sarvo loko vṛkāḍ iva //* MBh. XII.132.8cd, formule reprise en XII.254.26ab), ou les passions qui sont semblables aux « loups qui font peur, dont le domaine est le corps de l'homme » (*purā vṛkā bhayaṃkarā manuṣyadehagocarāḥ /* MBh. XII.309.42ab). L'individu mauvais est également comparé à une hyène :

« Quand un homme calomnie les gens continuellement, qu'il soit évité, lui se tenant [comme] une hyène non-apaisée, comme un éléphant furieux et barrissant, comme un chien très féroce. »²⁶⁴ (MBh. XII.115.16)

Ou quand un roi a un comportement cruel, c'est la figure du chacal qui est mise en avant :

« Des sujets gouvernés par un roi hostile et violent, Rāvaṇa, ne prospèrent pas, comme des béliers gardés par un chacal. »²⁶⁵ (Rām. III.39.14)

²⁶³ XII.169.18c a *ādāya* pour *āsādya*.

²⁶⁴ *manuṣya śālāvṛkam aprasāntaṃ janāpavāde satataṃ niviṣtam /
mātaṅgam unmattam iva unnadantaṃ tyajeta taṃ śvānam iva atiraudram //* (MBh. XII.115.16)

²⁶⁵ *svāminā pratikūlena prajāś tīkṣṇena rāvaṇa /
rakṣyamāṇā na vardhante meṣā gomāyunā yathā //* (Rām. III.39.14)

Mais pour l'ingrat, la sentence se poursuit également dans la mort :

*mitradrohī nṛśamsāś ca kṛtaghnaś ca narādhamah /
kravyādaiḥ kṛmibhiś ca anyair na bhujyante hi tādrśāḥ.*//

« Celui qui trahit ses amis, le cruel et l'ingrat, le plus vil des hommes, assurément de semblables personnes ne sont pas mangées par les bêtes carnivores, ni par les vers. » (MBh. XII.166.25, image similaire seulement avec les *kravyāda-* en V.36.40 ; XII.166.23 et en Rām. IV.29.40)

Dans un autre contexte, la figure de l'éléphant furieux est un modèle à suivre pour le souverain. Celui-ci doit visiblement parfois faire montre de véhémence comme l'animal en rut : « En effet un roi doux est adharmique comme un éléphant patient. » (*adharmyo hi mṛdū rājā kṣamāvān iva kuñjaraḥ /* MBh. XII.56.37cd). La force du pachyderme sert également de comparaison à la vieillesse. Peut-être moins vorace que chez le loup, l'image n'en est pas moins violente :

« Ceux qui connaissent les élixirs de longue vie et dont les élixirs de longue vie sont bien préparés, sont vus brisés par la vieillesse comme des arbres ou des montagnes (*naga-*) par de grands éléphants. »²⁶⁶ (MBh. XII.28.46 // avec légère variation en XII.318.32)

Ce traitement de l'animal marque une nette différence avec celui du corpus védique. Si l'emploi des charmes est encore en usage à la période des épopées (et même ultérieurement), et que l'animal conserve sa dangerosité, sa valeur symbolique peut apparaître plus clairement, comme ici. Alors que la mort était à peine évoquée, prononcée auparavant en relation avec un prédateur, elle est ici pleinement nommée, image d'un discours et d'un contexte naturellement différent, où la comparaison animale de la morale doit frapper l'esprit. Mais la relation établie entre le loup et l'homme tourné seulement vers ses désirs et dévoré par les vices, n'est pas sans rappeler le loup védique qualifié de méchant (*agha-*). On remarquera aussi que la cruauté de l'homme est ici telle qu'elle le rend, en quelque sorte, plus impur que les charognards qui pourraient manger son cadavre. Ceux-ci s'y refusent, alors qu'ils festoient par ailleurs des guerriers, mais ce sont des guerriers morts au combat.

²⁶⁶ *rasāyanavidāś caiva suprayukta-rasāyanāḥ /
dṛśyante jarayā bhagnā nagā nāgair iva uttamaiḥ* // (MBh. XII.28.46)

B Les valeurs négatives de la bête

1. Quand les charognards festoient

Au-delà du danger représenté par l'animal, la valeur nocive, négative de celui-ci est également spécifiée en d'autres occasions. Il en est ainsi du chacal, du loup, et de la bête de proie principalement, qui par leur image de charognards sur les champs de bataille dans les épopées, sont emblématiques de l'animal néfaste. Le caractère funèbre des faits renforce cette valeur. Le trait apparaît dès le RV, à travers un hymne à Agni, sous sa forme de feu crématore (X.16). La strophe 6 est adressée directement au mort, dont le corps est piqué par l'oiseau noir, la fourmi, le serpent ou la bête de proie (*śvāpada-*). Cette dernière réapparaît dans l'AV, dévorant le cadavre des ennemis :

« Alors, que tous, bête sauvage, mouche, vers, se rassasient sur le cadavre humain, mordu par toi, ô Arbudi ! »²⁶⁷ (AVŚ XI.9.10, et dans le même ton XI.10.8)

Le chacal (*kroṣṭṛ-*) est, quant à lui, repoussé du corps du mort au même titre que le chien et le vautour (AVŚ XI.2.2). Une allusion au loup charognard est esquissée en RV X.95.15 (histoire de Purūravas et Urvaśī). L'image sinistre et lugubre des charognards est développée dans les épopées. Bêtes de proie, loups, hyènes, chacals de toutes sortes, vautours et corbeaux, deviennent les principaux ornements des champs de bataille et de leurs cadavres. Alors même que la grande guerre n'a pas encore eu lieu, ils encerclent les combattants, prêts à se repaître de leur corp. Ici plus qu'ailleurs, ils sont l'image de la mort à venir, ses messagers. Lors d'interpellations entre ennemis les guerriers se maudissent mutuellement : ton corps sera dévoré par les charognards, chacals et vautours. Ainsi Rāma à Rāvaṇa :

« Ta tête aux boucles d'oreilles brillantes, tranchée par mes flèches, qu'aujourd'hui les bêtes de proie l'entraînent, déchirée dans la poussière du champ de bataille.

Les vautours vont fondre sur ta poitrine, jeté à terre que tu seras, Rāvaṇa ! Assoiffés, qu'ils boivent ton sang surgi des plaies occasionnées par les pointes de mes flèches.

Qu'aujourd'hui les oiseaux labourent tes entrailles, toi tombé sans vie, brisé par mes flèches, comme les Garuḍa le font des serpents. »²⁶⁸ (Rām. VI.92.20-22)

²⁶⁷ *átho sárvaṃ śvāpadaṃ mákṣikā tṛpyatu krímih /*

paúruseye `dhi kúnape rádite arbude táva // (AVŚ XI.9.10)

²⁶⁸ *adya te matśaraiś chinnaṃ śiro jvalita-kunḍalam / kravyādā vyapakaṛṣantu vikīrṇaṃ raṇa-pāmsuṣu // 20 //*
nīpatya urasi gḍhrās te kṣitau kṣiptasya rāvaṇa / pibantu rudhiraṃ tarṣād bāṇa-śalya-antarothitam // 21 //
adya madbāṇa abhinnasya gatāsoḥ patitasya te / karṣantv antrāṇi patagā garutmanta iva uragān // 22 //

Après la bataille, les lamentations de Gāndhārī, la mère des Kaurava, au livre XI du MBh., sur les corps morts de ses fils confirment de nombreuses fois le triste sort des guerriers :

« Le roi d'Avanti, jeté à terre par Bhīmasena, vautours et chacals le dévorent, ce héros à la parenté nombreuse, comme [s'il était] sans parent. Regarde-le, lui qui fut la destruction de ses ennemis, ô Madhasūdana, étendu sur la couche des héros, maculé de sang. Les chacals (*sṛgāla-*), les marabouts (*kaṅka-*) et les bêtes carnivores (*kravyāda-*) de toute sorte le tirent à eux ici et là. Vois la marche du Temps ! »²⁶⁹ (MBh. XI.22.1-3)

La lamentation d'Arjuna sur la mort de son fils Abhimanyu offre une série d'oppositions entre les compagnons des vivants et ceux des morts :

« Lui, près de la couche duquel les meilleures des femmes étaient assises ensemble jadis, aujourd'hui de funestes chacals s'approchent de son corps mutilé. Lui qui, autrefois, était éveillé de ses sommeils par des chanteurs, des panégyristes, des bardes, aujourd'hui en vérité les bêtes de proie l'éveillent de leurs cris discordants. »²⁷⁰ (MBh. VII.50.38-39)

Pour d'autres citations (MBh. VII.72.13-15 et XIII.128.13-15) et les références complètes nous renvoyons au chapitre A. 1.2 de la première partie.

Précisons que le caractère négatif de ces scènes et de leurs protagonistes ne tient pas seulement à leur horreur ou à leur contexte funèbre. Le fait est également lié à l'impureté des différents acteurs. La fréquentation des cadavres sur le champ de bataille ou dans les terrains de crémation est on ne peut plus impure. Rappelons à ce propos la naissance du chacal *sṛgāla-*, émis lors de la crémation des intestins d'un mort (ŚBM XII.5.2.5). Le caractère carnassier des animaux est également sans doute démonstratif de leur souillure. Le fait est relativement tardif pour nos textes, mais il transparait dans le MBh. qui, au chapitre 116 du livre XIII, traite des mérites de s'abstenir de manger de la viande et des démerites d'en consommer. Le discours est lié à l'*ahiṃsā* ou « non-violence ». Seule est autorisée la consommation de viande consacrée. Faire le contraire est une « conduite de *rākṣasa* » (*rākṣaso vidhiḥ*). Ces démons sont également des *kravyāda* par excellence, des « mangeurs de chair crue ». Le terme est employé couramment dans les épopées, et évoque assurément toutes sortes de bêtes féroces, des plus nobles comme le lion aux plus viles

²⁶⁹ *āvantiyam bhīmasenena bhakṣayanti nipātitam / gṛdhra-gomāyavaḥ sūraṃ bahubandhum abandhuvat //*
taṃ paśya kadanam kṛtvā śatrūṇāṃ madhusūdana / śayānam vīra-śayane rudhireṇa samukṣitam //
taṃ sṛgālās ca kaṅkāś ca kravyādāś ca pṛthag-vidhāḥ / tena tena vikarṣanti paśya kālasya paryayam //
(MBh. XI.22.1-3)

²⁷⁰ *śayānam samupāsanti yam purā parama-striyaḥ / tam adya vipraviddha-aṅgam upāsanty aśivāḥ śivāḥ //*
yaḥ purā bodhyate sūta-māgadha-bandibhiḥ / bodhayanty adya taṃ nūnam śvāpadā vikṛtaiḥ svaraiḥ //
(MBh. VII.50.38-39)

comme le chacal ou le vautour. Dans son emploi védique, il est épithète d'Agni, comme feu sacrificiel, comparable alors à un tigre (AVŚ XII.2.4).

2. Aux mauvais présages

La valeur négative de la bête sauvage est également attestée dans le cadre de divinations, souvent de mauvais augure. L'animal dans l'exercice des présages (*nimitta*-), bons ou mauvais, est peu présent dans les textes védiques. Les premières traces sont lisibles dans le ŚaḍB. Ce texte, appendice du PB, contient au chapitre 5 une énumération de présages néfastes, ordonnée en partie selon les orientations cardinales et extra-cardinales, et accompagnée des rites d'apaisement, de conjuration (*śamana*-). L'éléphant (*gaja*-) et l'éléphante (*hastinī*-) y sont mentionnés (respectivement en 5.3.2 et 5.7.2), ainsi que le chacal (*gomāyu*- 5.8.2). Ici point de cris. L'animal est cité dans une liste d'animaux dont les nuages peuvent prendre la forme (l'aire observée ici est l'espace intermédiaire, dédié à Vāyu) : âne, chameau, antilope *mantha*, marabout, pigeon, hibou, corbeau (*kāka*-), vautour, faucon, vautour percnoptère (ou gypaète barbu, *bhāsa*-), corbeau (*vāyasa*-), chacal. Suivent comme autres présages, des pluies de sable, de morceaux de chair, d'os et de sang, etc. L'image rejoint celle des champs de batailles, où les charognards se repaissent des cadavres déchiétés. Le chacal est ici en compagnie de ses habituels acolytes ailés et rapaces. La prédiction liée à l'observation de la forme des nuages est mentionnée dans la BṛS. Si les nuages ont, entre autres, la forme de chameaux, de corbeaux, de morts (*preta*) ou de singes, il n'y aura pas de pluies sur le pays (24.21). L'interprétation du présage du ŚaḍB est cependant sans doute à lire dans la version donnée par l'*Atharvaveda-Pariśiṣṭa* (61.1.7-11) au moment du crépuscule. Les nuages qui à cet instant ont « la forme de petits lièvres, sangliers, *makara*, chameaux, loups, marabout, ou ânes apportent le danger (*bhaya*-). »²⁷¹ Ceux couleur d'or ou de feu annoncent une grande destruction de peuples. Ceux dont le son est semblable au cri du chien, de l'âne, du chacal, du vautour ou du corbeau annoncent un conflit (61.1.8-9). Les nuages qui dessinent une scène de bataille

²⁷¹ *varāhair makarair uṣṭrair vṛkaiḥ kaṅkaiḥ tathā kharaiḥ / śaśakākṛṭayah kuryuḥ saṁdhyāyām jaladā bhayam* // (AVPar 61.1.7) Dans sa traduction, Kohlbrugge (1938, p.63) ne mentionne pas les lièvres. Il semble suivre la version de l'*Adbhutasāgara* qui donne *samānākṛṭayah* « dont la forme est semblable à » pour *śaśakākṛṭayah* « à la forme de lièvres ». La version de l'*Adbhutasāgara* semble plus correcte pour la construction. - Le *makara* est un animal fantastique. Image du monstre marin, il tient généralement du crocodile pour le corps et la gueule, dont la lèvre supérieure est prolongée par une trompe d'éléphant. Ses pattes peuvent être celles d'un lion. L'AVPar est une annexe de l'AV, qui relève principalement de la mantique. Sur la question des présages envisagés ici voir Bollée, 1956, p.109-110 ; Kohlbrugge, 1938, p.63-68 ; et Weber, 1859, p.330-331.

(guerriers sur chevaux et éléphants, éléphants se combattant à mort, dévorés par les bêtes carnivores, vautours, chacals, et corbeaux), présagent un danger pour le roi (61.1.10-11). Le Rām. en rapporte également un exemple parmi l'une de ces nombreuses et riches énumérations de funestes présages qui entourent les armées s'avancant pour le combat : « Des nuages sont pareils à de violentes bêtes de proie (*kravyāda-*), aux clameurs violentes. Effroyables, ils répandent une pluie effroyable mêlée de gouttes de sang. »²⁷² (VI.31.5). La scène a également lieu au crépuscule, et annonce souvent la violente défaite d'une armée (ici celle des *rākṣasa*).

Dans ce bestiaire funeste et funèbre, on remarquera la présence régulière de l'âne et du chameau. S'ils n'appartiennent pas à la catégorie des charognards, ils sont néanmoins dotés d'une valeur peu bénéfique. **L'âne** est, par ironie, la monture des *rākṣasa*. Guerriers mais démons, ils ne peuvent monter des chevaux ou les avoir en attelage. Leurs chars sont tirés par des ânes. Le braiment de l'animal est également peu élogieux. Duryodhana s'en voit affublé à sa naissance, cri auquel répondent des ânes, des vautours, des chacals et des corbeaux (MBh. I.107.24 [1142*] mss du N, l. 4-5 *rāsbhārāvasadṛśaṃ rurāva cananāda ca / taṃ kharāḥ pratyabhāṣanta gr̥dhragomāyuvāyasāḥ* /). Relevons également qu'un des *rākṣasa* aux ordres de Rāvaṇa, s'appelle Khara « âne ». Le caractère funeste de l'équidé est encore présent ultérieurement quand il devient la monture de Nirṛti.

Le **chameau** (*uṣtra-*) est, quant à lui, assez ambigu. Animal domestique, il appartient à la série canonique des sept animaux du village. Sa répartition géographique est à l'origine limitée au Nord-Ouest de l'Inde. Dans le RV l'animal est rare. Il est mentionné dans les listes de *dānastuti* ou « louange pour le don », passages où l'auteur remercie le sacrifiant de ses gratifications. Ainsi, a-t-on mention de dons de 100 ou 2000 chameaux (RV VIII.5.37 ; 6.48 ; 46.22,31)²⁷³. À l'image de l'âne, auquel il est souvent associé, il apparaît dans les épopées parmi des listes animales évoquant les montures ou les animaux attelés aux chars et chariots, avec buffles, chevaux et éléphants, images même de la richesse ou des armées en route. Parallèlement, on le retrouve dans ces contextes de mauvais présages. Sa présence demeure difficilement explicable avec certitude. Est-elle le fait de son rapprochement courant dans les énumérations avec l'âne (e.g. *kharoṣtra-* ou *uṣtrakhara-*), ce dernier contaminant par là-même de son impureté le premier ? Ou y-a-t-il jeu avec la

²⁷² *meghāḥ kravyāda-saṃkāsāḥ paruṣāḥ paruṣa-svanāḥ /*

krūrāḥ krūraṃ pravaraṣanti miśraṃ śoṇita-bindubhiḥ // (Rām. VI.31.5)

²⁷³ Nombre de traducteurs ont voulu voir un taureau ou un buffle dans l'emploi du mot *uṣtra-* dans le RV. Rien ne justifie une telle traduction, voir sur la question *Vedic Index* I, p.104 et Hopkins, 1896, p.83.

racine verbale *UṢ-* « brûler, punir » dont est usuellement (cf. MW, p.220), mais faussement, dérivé *uṣtra-* ? De fait la valeur impure de l'animal est présente, entre autres, dans les *Lois de Manu*. Ainsi, quand le cri d'un chacal, d'un chien, d'un âne ou d'un chameau est entendu, un brāhmane ne doit pas lire les *Veda* (MnS IV.115). La consommation de lait de chamelle et de viande de chameau est également interdite (MnS V.8-9, 17-18)²⁷⁴. Enfin un brāhmane doit se purifier s'il monte sur un char tiré par des chameaux ou des ânes (MnS XI.200). Là encore la présence de l'âne est sans doute significative.

Un autre animal est également un personnage récurrent des présages. Il s'agit du **sanglier** dont la présence dans l'AVPar n'est pas isolée. Le MBh. mentionne son grognement, ainsi que le cri du chat, parmi des mauvais présages (VI.2.25). L'AĀ (3.2.4) et le ŚĀ (11.4) dans des passages similaires relatifs aux signes annonciateurs de la mort prochaine d'un homme, évoquent dix **rêves** prémonitoires. Parmi ceux-ci, « il voit un homme noir aux dents noires. Celui-ci le tue. Un sanglier le tue. Un singe le tue » (ou « l'attaque » selon AĀ), etc. Étrange formule qui place le *varāha-* et le *markaṭa-* comme agents de mort. Si pour le sanglier, en relation avec la mort et l'Autre Monde dans d'autres civilisations, on peut émettre un rapport chthonien, mais qui dans ce contexte n'est pas forcément des plus convaincants pour sa valeur négative, les raisons de la présence du singe nous restent encore mystérieuses. L'AĀ renforce encore un peu plus le caractère néfaste du sanglier en le citant dans la suite des rêves : l'homme avance avec un attelage d'ânes et/ou de sangliers (*kharair varāhair yuktair*). Le songe se retrouve sous une autre forme dans un passage du Rām. Sītā prisonnière de Rāvaṇa, est sous la surveillance de *rākṣasī*. Alors qu'enragées elles sont prêtes à dévorer Sītā, l'une d'elle, Trijaṭā, intervient pour la protéger : elle a vu en songe la chute des *rākṣasa* et la victoire de Rāma. Rāvaṇa lui est apparu ivre, tombant du char Puṣpaka, puis sur un char attelé d'ânes (*rathena kharayuktena*) l'emportant vers le sud, tombant à nouveau, puis ayant un sanglier (*varāha-*) pour monture, alors qu'Indrajit l'accompagne avec un dauphin et Kumbhakarṇa avec un chameau (Rām. V.25.18-21)²⁷⁵. L'âne attelé ou monture marque ici encore la déchéance de Rāvaṇa et le funeste destin qui l'attend. La direction du sud est celle du royaume de Yama,

²⁷⁴ Un passage du *Lévitique* (11.4) mentionne un semblable interdit : « Voici seulement, parmi ceux qui ruminent ou qui ont le sabot fourchu, les espèces que vous ne pourrez manger. Vous tiendrez pour impur le chameau parce que, bien que ruminant, il n'a pas le sabot fourchu », suivent le daman, le lièvre et le porc.

²⁷⁵ Le rêve est également décrit, mais de façon plus brève, dans le MBh. Rāvaṇa est seulement vu emporté vers le sud sur un char attelé d'ânes, tandis que Sītā s'éloigne vers le nord, protégée par un tigre (MBh. III.264.64, 70).

le royaume des morts. Comme le souligne M. Biardeau, c'est aussi « le signe que la royauté de Rāvaṇa n'était qu'une parodie méprisante de l'idéal du pouvoir royal dans sa splendeur. »²⁷⁶ À l'âne succède le sanglier. La valeur négative allouée ici au suidé peut suggérer plusieurs origines. Doit-on envisager, comme pour le chameau, une contamination due à la proximité de l'âne ? Biardeau (id. note 9) suppose sa présence « à cause de l'impureté de sa nourriture ». L'animal se nourrit autant de racines et autres végétaux que parfois de charognes. L'idée n'est malheureusement pas complètement confortée par les textes, où le sanglier possède plus souvent une image positive, ou au moins neutre, et un rapport certain avec le divin. Tout au plus peut-on citer un passage de la ChU (5.10.7) qui indique que ceux qui ont une conduite puante, impure (*kapūya-caraṇa-*) auront une naissance tout aussi impure en chien, porc (*sūkara-*) ou Caṇḍāla (homme hors-caste). Par ailleurs, une maxime du MBh. manifeste le caractère impur du porc en comparaison avec le sot :

« Un sot, ayant entendu les paroles bonnes et mauvaises d'hommes bavardant, retient la mauvaise parole comme un porc prend l'ordure. »²⁷⁷ (MBh. I.69.9)

Faut-il alors distinguer entre un sanglier sauvage, héroïque et positif, et un porc domestique dont l'impureté alimentaire le couvrirait d'une valeur plus négative ? Les noms sanskrits du sanglier ne permettent pas d'établir une distinction entre un animal domestique et un animal sauvage. Seul le contexte permet de trancher la question. Mais le doute demeure toujours sur le porc, alors que nous ne trouvons pas mention d'élevage ou de domestication de l'animal dans nos textes. Et même dans ce cadre, on peut supposer que le porc était seulement dans une semi-domestication. Néanmoins, dans ces listes animales où ânes et chameaux sont compagnons de monte ou d'attelage et images de la domesticité (ou au moins d'appivoisement), il est peut-être plus cohérent d'employer le nom de « porc » et non de « sanglier ».

Tout aussi délicat et plus étrange est un passage du chapitre consacré aux rêves dans l'AVPar. Il y est dit que celui qui rêve qu'il monte sur un char attelé de porcs, d'ânes, de chameaux, ou de quadrupèdes noirs (ou qui ont les quatre pattes noires), ira avec le timon non endommagé (68.2.43)²⁷⁸. De négatif, le présage devient ici positif ! Parallèlement, un autre passage du même chapitre (68.4.3) informe qu'un roi qui se voit en songe monté sur un chameau, un âne, un porc/sanglier, un singe, etc. ne doit pas partir en guerre (*maya-*

²⁷⁶ Biardeau et Porcher, 1999, p.1606 note 7.

²⁷⁷ *mūrkhō hi jalpatām pumsām śrutvā vācaḥ śubhāśubhāḥ / aśubhaṃ vākyaṃ ādatte purīṣam iva sūkaraḥ //* (MBh. I.69.9)

²⁷⁸ *saṃyuktaṃ sūkarakharair uṣṭraih kṛṣṇacatuspadaiḥ / ratham āruhya yo yāyād akṣatas tu yugaṃdharah //*

khara-sūkara-vānāra-adhirūḍhaḥ). Beni Gupta (1979, p.237) signale également, (malheureusement sans donner de sources), que se voir en rêve conduisant un buffle, un chameau ou un âne, présage un danger imminent pour sa santé. Dans le contexte des songes, mentionnons enfin celui de Bharata, qui fait un rêve prémonitoire lui annonçant la mort de son père Daśaratha. Parmi les nombreuses présages, il voit une défense d'éléphant royal qui se brise, signe on ne peut plus néfaste pour la royauté, et son père emporté vers le Sud par un char attelé d'ânes (Rām. II.63.11 [1602*], 14).

Dans les épopées, le **chacal** demeure l'un des animaux les plus significatifs des mauvais présages. Sa présence sur le champ de bataille, voire au milieu de l'armée (MBh. IV.41.22), signalée le plus souvent par son cri et parfois par sa gueule enflammée, est des plus néfastes²⁷⁹. Il est alors accompagné de vautours ou de corbeaux tournoyants. L'animal apparaît également en d'autres circonstances. Ainsi, à la naissance de Duryodhana, « dans toutes les directions les bêtes féroces (*kravyāda-*) hurlèrent ainsi que les chacals horribles (*ghorāḥ śivāḥ*) aux funestes prédictions (*aśiva-śamsinaḥ*) » (MBh. I.107.28). Le nouveau-né pousse lui-même un cri de chacal (MBh. II.55.2). Lorsque Bhīma, isolé de ses frères, est prisonnier des anneaux d'un énorme boa, Yudhiṣṭhira est témoin de terribles présages, dont le cri d'un chacal au sud, la rencontre avec une caille pourvue d'une seule aile, d'un seul œil et d'une seule patte, à l'aspect terrifiant vomissant du sang, etc. (MBh. III.176.40-44). La direction du Sud, direction du royaume de Yama, dieu des morts, renforce le caractère néfaste et terrifiant des présages. La chute de météores ou un vent violent sont également des signes négatifs récurrents. Dans le Rām., citons la scène d'inquiétude de Rāma qui, ayant pourchassé et tué le *rākṣasa* Mārica, se hâte de rejoindre Sītā. « Alors un chacal poussa un cri cruel derrière lui qui se hâte, désireux de revoir Maithilī. Ayant entendu ce lugubre cri qui le fit frémir, il pensa, inquiété par le cri de ce chacal : « Oh ! Quel malheur, je crois, est ce chacal qui hurle ! Que Vaidehī soit sauve ! Qu'elle ne soit pas la proie des *rākṣasa* ! » (Rām. III.55.2-4). Et un peu plus loin, « des bêtes et des oiseaux le croisèrent, affligé, l'esprit désolé. Passant à sa gauche, ils émirent d'horribles cris. » (III.55.11)²⁸⁰. Au

²⁷⁹ Le chacal comme mauvais présage : *gomāyu-* MBh. II.63.22 ; 71.27 ; III.253.7 ; IV.41.22 ; V.47.98 ; 183.24 ; VI.3.2 ; 17.4 ; VII.6.26 ; Rām. III.22.9 [393*] ; 55.2,3,4,10, 18 [1102*] ; VI.26.24 ; *śālāvṛka-* MBh. III.253.8 ; V.141.18 ; *śivā-* MBh. I.107.28 ; II.72.23 ; III.176.41 ; IV.37.6 ; V.136.23 ; V.153.30 ; VI.108.8 ; VII.64.5 ; IX.55.12 ; XI.16.32 ; XVI.3.5 ; Rām. III.22.6,10 ; VI.31.11 ; 45.34 ; 53.42 ; 83.33 ; 94.21 ; VII.9.23 ; *srgāla-* MBh. VI.3.6.

²⁸⁰ *tasya samtvaramāṇasya draṣṭu-kāmasya maithilīm / krūra-svaro atha gomāyur vinanāda asya pṛṣṭhataḥ //*
sa tasya svaram ājñāya dāruṇam roma-harṣaṇam / cintayām āsa gomāyoh svareṇa pariśankitaḥ //
aśubham bata manye aham gomāyur vāsyate yathā / svasti syād api vaidehyā rākṣasair bhakṣaṇam vinā //
(Rām. III.55.2-4)

cri du chacal, le tourment et l'anxiété imprègnent et dévorent les protagonistes. Yudhiṣṭhira a lui aussi l'esprit troublé (*asvasta-cetana-*). En écho à la naissance de Duryodhana, il faut évoquer celle de Rāvaṇa. Ainsi à sa venue au monde, des chacals (*śivā-*) aux gueules enflammées ainsi que des bêtes de proie (*krāvyada-*), tournent en rond de droite à gauche. Il pleut du sang, les nuages poussent des cris d'âne, le soleil disparaît et de grands météores tombent sur la terre (Rām. VII.9.23-24). Dans ces passages le vocabulaire de l'horreur est largement employé et amplifié. Les termes *ghora-*, *ghora-darśana-*, *dāruṇa-*, *aśiva-*, etc. reviennent très fréquemment. Le contournement par la gauche fait également partie des caractéristiques du néfaste. La circumambulation favorable (d'un individu, d'un objet, d'un temple) se fait par sa droite (*pradakṣiṇā-*), c'est-à-dire en ayant l'élément à main droite. Le contourner par la gauche (*savyam kṛ-*, *apasavyam kṛ-*) est au contraire extrêmement défavorable. Le fait est consigné dans la BṛS (90.5) : « un chacal allant de droite à gauche (*apasavya*) d'une ville, d'une armée, la tête tournée vers le soleil est mauvais ». L'usage en est même attaché aux rites funéraires.

Dans le contexte des augures, ce mouvement est également prêté aux bêtes sauvages, oiseaux et buffles, souvent autour de l'armée ennemie (MBh. III.176.43 ; 253.8 ; V.141.16 ; VII.167.3 ; VIII.26.35 ; IX.10.16 ; Rām. VII.9.23). Les animaux et les oiseaux, voire les « tigres puissants et cruels » (MBh. VIII.31.42, seule occurrence du grand fauve dans ce contexte négatif épique), qui crient ou regardent vers le soleil, sont également un signe défavorable (MBh. IV.41.21 ; VIII.31.42 ; Rām. III.55.18 [1102*] ; VI.31.7).²⁸¹ La BṛS mentionne également à plusieurs reprises la valeur néfaste des cris de certains animaux. Si au crépuscule oiseaux, chacals et bêtes sauvages hurlent face au soleil, c'est l'annonce de la fin d'un pays, d'un roi et de la nourriture (BṛS 30.30). Si les bêtes sauvages émettent de grands cris au soleil, au sud d'une armée, c'est la destruction de celle-ci qu'elles prédisent, etc. (BṛS 30.3-5, et chap. 88). Ces signes se retrouvent dans les épopées, effectivement au soir de chaque journée de combats. L'entrée des fauves dans Laṅkā (Rām. VI.26.24), leur présence dans les temples et sous les remparts (MBh. II.71.27) ou leur simple compagnie (MBh. V.47.98 ; 136.20 ; IX.55.12) participent aussi aux énumérations néfastes. Alors que Vibhīṣaṇa tente de faire céder son frère Rāvaṇa afin qu'il

taṃ dīnamānaśaṃ dīnam āsedur mṛga-pakṣiṇaḥ / savyam kṛtvā mahātmānaṃ ghorāṃś ca sasṅguḥ svarān //
(Rām. III.55.11)

²⁸¹ Autres occurrences où le cri des bêtes sauvages (et des oiseaux) est un mauvais présage : *kravyād-* MBh. II.71.27 ; VIII.31.40 ; *mṛga-* MBh. III.153.5 ; 176.43 ; 188.81 ; V.71.35 ; VI.3.22 ; 108.6 ; IX.55.13 ; Rām. III.22.5,9 ; VI.43.8 ; *śvāpada-* MBh. I.1.129 ; VI.20.2, 6.

rende Sītā à Rāma, il lui décrit les présages funestes qui les entourent depuis l'enlèvement. Parmi ceux-ci, « des nuées de corbeaux cruels croassent de tous côtés, on les voit assemblés en nombre sur les toits du palais. Des vautours tourmentés (?) planent au-dessus de la ville, se posent autour, et aux deux crépuscules, des chacals s'approchent et hurlent funestement. On entend les grands cris et grondements des bêtes sauvages et de proie, massées aux portes de la ville. » (Rām. VI [App. I, n°3, l. 37-42] = Rām. VI.10.19-21 Mudholkara)²⁸² La connaissance du cri des bêtes et des oiseaux est citée par ailleurs en relation, entre autres, avec la connaissance des armes et de l'art de la guerre, savoir que doit posséder tout bon guerrier (MBh. VIII.28.6-8).

Mentionnons enfin les unions ou les naissances anormales ou contre-nature. Dans le Rām. (VI.26.26-27), « les ânes naissent des vaches ; des souris s'unissent avec des mangoustes, des chats avec des panthères, des porcs avec des chiens, des *kiṃnara* avec des *rākṣasa*, et même avec des hommes. » Dans le MBh (VI.3.2-3), « les princesses enceintes accouchent de naissances anormales, de bêtes carnivores, d'oiseaux, de chacals et d'autres bêtes sauvages » et on voit circuler des « bêtes funestes pourvues de crocs, à trois cornes, quatre yeux, cinq pattes, deux organes sexuels, deux têtes, et deux queues. » Aux cris et aux mouvements des bêtes sauvages et des oiseaux auprès des villes ou des armées, s'ajoutent ainsi des prodiges monstrueux et horribles.

3. Buffles et éléphants, du néfaste au bénéfique

Revenons maintenant à la présence de l'éléphant dans les présages du ṢaḍB. Le premier cas est celui du *gaja*-, également première mention connue du mot. Le contexte est toujours celui du chapitre V des présages du ṢaḍB (5.8.2). La région observée est l'Est, vouée à Indra. Parmi une série de mauvais présages, la mort soudaine du meilleur éléphant ou du meilleur cheval est mentionnée. Selon l'AVPar. (71.15.10, et Kohlbrugge p.155), le signe annonce la venue prochaine d'un autre roi. Animal royal par excellence, la mort de l'éléphant présage souvent celle du souverain. Le fait est également évoqué dans la BṛS

²⁸² *vyāsāḥ saṅghaśaḥ krūrā vyāharanti samantataḥ / samavetās ca dṛśyante vimānāgreṣu saṅghaśaḥ //19//
gṛdhās ca parilīyante purīm upari pīḍitāḥ / upapannās ca samdhye dve vyāharanty aśivam śivāḥ //20//
kravyādānām mṛgānām ca purīdvāreṣu saṅghaśaḥ / śrūyante vipulā ghoṣāḥ sa-visphūrjita-ni(h)svanāḥ //21//*

(94.14). Si un éléphant est entraîné dans l'eau par un crocodile, c'est la destruction annoncée du roi. Si, au contraire, l'éléphant tire le crocodile hors de l'eau, le monarque prospère. La mention de l'éléphante (*hastinī-*, première mention dans les textes) dans le ŚaḍB (5.7.2) se place dans un contexte similaire. La région observée est la Terre, en relation avec Agni. Si une éléphante périt noyée (sans raison apparente), s'il y a un tremblement de terre qui détruit le palais, c'est la mort du roi. À la suite, deux autres animaux apparaissent : une vache et une bufflonne domestique (*grāma-mahiṣī-*) qui grimpent sur une maison. La formule appelle ici un point essentiel relatif à l'éléphant et au buffle. C'est leur double nature. Foncièrement sauvages par leur origine, ils sont les deux seuls animaux de notre corpus, à également appartenir au village. Ils ont été apprivoisés, voire domestiqués. Quand on rencontre l'animal, la question se pose : est-on face à son aspect sauvage ou domestique ? Le contexte géographique (forêt, ville, armée, etc.) est généralement assez éclairant à ce sujet. Mais parfois le doute peut demeurer. Dans les textes védiques, au moins dans le RV, l'animal est encore majoritairement sauvage. Pour l'éléphant, on le voit avec la formation de ses dénominations sur *mṛga-*, terme qui finit par disparaître au profit des épithètes substantivées *hastin-* et *vāraṇa-*. Mais l'animal ne demeure pas toujours un *mṛga-*. Dans les *Brāhmaṇa*, l'image de l'éléphant apprivoisé est davantage attestée. Ainsi dans le ŚB sa naissance mythique à partir des restes de l'homme lui fait faire un grand pas vers l'humain. Parallèlement, le JB mentionne le don d'éléphants harnachés (I.38). Sa présence dans des énumérations avec chars, chevaux, mules, vaches et hommes le confirme dans ce statut (JB I.263 ; 274 ; III.113, etc. ; AĀ 2.6.1). Ce type de liste, ré-augmentée par les chameaux, ânes, moutons, etc. est présent dans les épopées. Dans ces textes, les présages sont d'ailleurs toujours en relation avec l'éléphant des armées. Ceux-ci barrissent (MBh. V.141.11 ; 153.29), pleurent et tremblent (MBh. VI.3.42 ; IX.22.22). Chevaux et éléphants prennent des formes terrifiantes (MBh. V.71.35), ou mangeant peu ont des excréments nombreux (V.141.13). Et, à l'image d'autres animaux, ils participent à des naissances monstrueuses : les ânes naissent des vaches, les éléphants des mules (MBh. XVI.3.7).

Pour le buffle, le fait est moins clairement décrit, hormis pour l'explicite « bufflonne domestique » citée ci-dessus.

Dans les épopées, la double nature de l'éléphant est toujours apparente. Si d'un côté il est intégré aux troupes armées parmi chars, chevaux, et fantassins, de l'autre il est également un animal sauvage qui peut tuer un homme (MBh. I.63.25 ; III.62.6-10). Dans le

récit de Nala et Damayantī, une caravane de marchands est attaquée la nuit par un troupeau d'éléphants : « Les hommes étaient tués, qui [par les coups] des défenses, qui par [ceux] des trompes, qui écrasés par les pattes. » (III.62.9ab). L'image est naturellement emphatique, car l'éléphant use visiblement peu de ses défenses ou de ses pattes pour tuer un homme, mais saisit ce dernier avec sa trompe et le projette.²⁸³ Non qualifié de *grāmya-*, il peut parfois l'être de *vanya-* ou *vana-*. L'éléphant sauvage piétine les lotus, écrase les roseaux, les arbres, laboure les pentes des montagnes et les rives des étangs. Et le ṛṣi avisé sait prémunir son ermitage de leurs attaques (Rām. III.69.22). Néanmoins, l'AV ne donne aucun charme à son encontre. De fait, on n'observe aucune référence de champs de culture dévastés ou d'attaques contre l'homme (hormis une comparaison en BĀU 4.3.20) dans ces textes. L'espace entre le domaine de l'animal et celui de l'homme est-il encore assez vaste pour éviter toute confrontation ? Tout au plus l'animal est-il mentionné dans un charme contre l'armée ennemie (SVidhB III.6.11) : former avec de la pâte des images d'éléphants (qui ici ne sont plus sauvages), de chevaux, de chars et de fantassins, les faire cuire, puis les enduire d'huile de moutarde et les démembrer avec un rasoir, en faire oblation dans le feu avec une formule consacrée (RV VII.3.22). Autant de figurines sacrifiées, autant d'ennemis qui ne sont plus.

De fait, l'usage de l'éléphant dans les charmes est bien plus un appel à sa force pour défaire l'adversaire. À l'image d'un certain nombre d'animaux sauvages et redoutables, le poète, le praticien de la magie tente de se concilier, et ainsi d'utiliser, la force de l'animal.

Dans ce contexte, ce dernier apparaît plus souvent comme élément de comparaison (l'usage des particules *iva* ou *yathā* est fréquent), référent à certaines de ses qualités, mais aussi comme outil poétique. On s'assure ainsi que la hutte, la maison (*śālā-*) est stable comme une éléphante (*hastinī-*) pourvue de pattes (AVŚ IX.3.17). La haute stature et la force de l'animal sont ici pris en considération. Whitney y voit également un parallèle entre les quatre poteaux d'angles de la maison et les quatre pattes, ô combien stables, de l'animal²⁸⁴. Dans l'AVP (X.3.1), le parallèle s'appuie clairement sur la force de l'éléphant puisqu'on souhaite arracher la fortune des ennemis comme le cheval emporte le char, comme le lion saisit l'homme (unique référence explicite du lion mangeur d'homme dans les textes védiques), comme l'éléphant arrache un massif de roseaux. Enfin, dans une

²⁸³ Cf. Sukumar, 1989 [1992], p.137. Une autre caravane attaquée par un éléphant furieux est mentionnée en MBh. XII.163.3.

²⁸⁴ Sur la description de la maison védique voir Renou, 1939 (p.500 en particulier). L'AV III.7.3 mentionne également les quatre piliers d'appui avec une évocation animale par l'intermédiaire de l'épithète *cātuspaṅkṣa-*.

image peut-être plus poétique, le praticien rejette toute sorcellerie, comme le soleil se libère des ténèbres, comme l'éléphant sort de la brume (AVŚ X.1.32). Il faut attendre le ŚĀ (12.7 ou 31) pour lire une comparaison pleinement guerrière : qu'Indra, qui détruit nos ennemis, soit comme un éléphant (*nāga-*) qui défait l'armée avec ses pattes de devant.

Ces quelques passages, s'ils ne sont pas toujours démonstratifs de la force ou d'autres attributs de l'animal (pas de référence à la trompe par exemple), par l'évocation de détails (roseaux, brume) soulignent néanmoins sa proximité relative. Si l'image appelée, naturelle, est commune au praticien du sortilège et au commanditaire, elle n'en est pas moins pourvue de charme.

C. De l'utilité de l'animal sauvage

1. Abracadabra ! Amulettes et bons présages

Si la force sauvage de l'animal apparaît en premier lieu comme un danger à repousser ou même à détruire, celle-ci est parallèlement louée, conciliée, utilisée par le magicien. Le recours à l'animal apparaît alors dans divers contextes. Simple auxiliaire dans la fabrication d'une amulette, il peut également être appelé à une action plus offensive.

En dehors des comparaisons objet/animal comme dans le cas de l'éléphant, l'emploi de l'animal sauvage peut effectivement se manifester lors de la recherche et de la découverte de plantes aux vertus magiques ou médicinales utilisées dans la fabrication d'amulettes protectrices. Dans cet usage, nombreux sont les animaux conviés :

« Le sanglier connaît la plante, la mangouste connaît la [plante] médicinale ; celles que serpents et Gandharva connaissent, je les appelle à l'aide pour lui.

« Celles issues des Aṅgiras, que les aigles [connaissent], que les faucons du ciel connaissent ; celles que connaissent les oiseaux, les oies sauvages (*haṃsa*) et toutes les bêtes ailées ; les plantes que les bêtes sauvages connaissent, je les appelle à l'aide pour lui. »²⁸⁵ (AVŚ VIII.7.23-24)

²⁸⁵ *varāhō veda vīrūdham nakulō veda bheṣajīm / sarpā gandharvā yā vidūs tā asmā āvase huve //23// yāḥ suparṇā āṅgirasīr divyā yā raghāto vidūḥ / vāyāṃsi haṃsā yā vidūr yās ca sārve patatrīnaḥ / mṛgā yā vidūr ośadhīs tā asmā āvase huve //24//* (AVŚ VIII.7.23-24)

La découverte de la plante médicinale requiert une faune tant terrestre qu'aillée qui permet de cerner de toute part l'objet de toutes les attentions. Le fait se relève encore en AVŚ II.27.2 (~ V.14.1) où le caractère fouisseur du sanglier est mis en avant, de même que la vue prégnante de l'aigle. L'herbe magique est recherchée, encerclée depuis tous les horizons, célestes et terrestres : « l'aigle t'a découverte, le sanglier t'a déterrée de sa hure. »²⁸⁶ Dans ce rapport aux plantes, le recours au sanglier, à la mangouste ou au serpent se justifie par leur caractère chthonien. Le reptile, tant redouté par ailleurs, est ici mis à contribution. Tous creusent la terre, et déterrent ainsi le végétal. En vis-à-vis sont convoqués des oiseaux de toute sorte, mais en premier lieu les rapaces à la vue perçante, comme l'aigle ou le faucon. La plante est alors repérée du haut du ciel. Et l'oiseau qui vole dans le lointain, connaît aussi les herbes qui poussent dans des contrées étrangères, et qui sont, elles aussi, de bons remèdes. L'image renvoie également à la plante *soma* qui, selon le mythe, croît sur une montagne et fut dérobée par un oiseau. Découverte, la plante opère contre l'opposant qu'on prive d'énergie (II.27.2c), ou contre celui qui nuit, contre le sorcier (*krtyākṛt-*) qu'elle abat (V.14.1cd). Dans tous les cas, comme dans la lutte contre les bêtes sauvages, le recours à l'impératif est d'usage. Mais la formule verbale change. L'ennemi n'est plus détruit, broyé, mais frappé, tué (*HAN-*). L'acte fouisseur du sanglier est caractéristique de l'animal. Il est par excellence celui qui retourne la terre, *varāhavihata-* « (terre) creusée, retournée par un sanglier ». Cette pratique, à l'écho mythologique, dénote son caractère positif, voire sacré. La formule est fréquente, et la terre ainsi obtenue intervient dans différents rituels, imprégnée de la force de l'animal.

La relation entre la plante, devenue amulette, et l'animal perdure au-delà de sa découverte. Investie d'une puissance particulière, celle-ci est évoquée sous la forme des animaux les plus redoutables et les plus puissants. Tigres et lions sortent à nouveau des fourrés :

14. « Que l'amulette issue du tigre (*vaīyāghra*) [faite] de plantes, sauvant, protégeant des imprécations, frappe loin de nous tous les maux, tous les démons ! »

15. « Comme devant le rugissement du lion ils tremblent, comme devant le feu ils tremblent, quand les plantes sont apportées. Que la maladie du bétail, des hommes, soit conduite par les plantes vers des rivières et des flots ! »²⁸⁷ (AVŚ VIII.7.14-15)

²⁸⁶ *suparṇās tvā anvavindat sūkarās tvā akhanan nasā* / (AVŚ II.27.2ab = V.14.1ab)

²⁸⁷ *vaīyāghrō maṇir vīrūdhāṃ trāyamāṇo 'bhīśastipāḥ /
āmivāḥ sārīvā rākṣāṃsy apa hantv ādhi dūrām asmāt //14//
siṃhāsya iva stanāthoḥ saṃ vijante 'gnér iva vijanta ābhṛtābhyah /*

L'expression « issue du tigre » *vaiyāghra-*, dérivé de *vyāghra-* « tigre », pourrait nous faire évoquer l'emploi d'une amulette constituée avec un élément de l'animal (crocs, griffes, poils, ou moustaches), mais il semble qu'il n'en soit pas ainsi, même si l'éventualité peut être prise en compte. De fait, l'hymne est dédié aux plantes dont on se sert comme amulette de protection, amulette formée de brindilles de dix sortes de bois différentes (selon comm. du KauśS 26.33). Et à notre connaissance, il n'y aurait aucune autre trace d'une amulette « issue du tigre » dans les textes védiques. Dans son article de 1908 (p.134), Mitra mentionne néanmoins la croyance de certaines populations relative au port d'amulettes constituées de moustaches, de dents ou de clavicules de tigres. Celles-ci permettraient le partage et la communication de la force de l'animal, et protégeraient entre autres des fièvres. Au Pendjab, une griffe ou un morceau de chair du tigre sont utilisés par les femmes comme charme préventif contre l'avortement. Les griffes sont également utilisées comme protection contre les tigres et alliées à de l'argent, contre le mauvais œil. Un certain nombre d'organes sont aussi employés comme remèdes contre différentes maladies. Le même auteur mentionne l'usage, relativement récent, au Bihar et en Inde du Sud de « cornes de chacal » (en fait des dents de chien ou de chacal) comme amulettes, qui exaucent tous les désirs de leur propriétaire. L'os nasal du chacal ou du renard est également mentionné comme protection contre les mauvais esprits²⁸⁸. Chez certains groupes Nāgas, le port de griffes et dents de tigre ou de panthère est d'une grande importance et soumis à certaines règles et tabous. Il indique par ailleurs le courage et le talent du chasseur²⁸⁹. Dans l'hymne atharvanique, rien ne permet d'envisager pleinement de telles croyances. Le terme *vaiyāghra-* peut donc être pris comme une simple épithète (au sens de « fort comme un tigre » par exemple, comme le propose V. Henry (1894, p.60), ou en simple apposition – la version Paipp. donne *vyāghro*). À l'image du lion de la strophe suivante, une comparaison est envisageable, exprimant la manifestation physique, redoutable et animale de l'énergie de la plante. Nous retrouvons ici la marque particulière du fauve, son rugissement effrayant. L'analogie n'est pas seulement visuelle, elle est aussi sonore et s'applique tout autant au feu. La similitude se retrouve dans la couleur, fauve, et dans le son des deux comparants. Le crépitement d'Agni, dont la puissance se manifeste dans l'embrasement des forêts, et la chaleur sont sous-entendus. L'énergie salvatrice des

gavāṃ yākṣmaḥ pūruṣāṇām vīrūdbhir ātinutto nāvyaḥ etu srotyāḥ //15// (AVŚ VIII.7.14-15)

²⁸⁸ Mitra, 1914.

²⁸⁹ Stirn et van Ham, 2003, p.86.

plantes est évoquée sous toutes ses formes. La maladie est ici repoussée, rejetée dans les eaux purificatrices, qui la conduiront au loin. L'image est fréquente (e.g. AVŚ VIII.5.9). Un autre hymne marque aussi cette comparaison avec le tigre, mais appelle ici une valeur de primauté. L'herbe est première comme le tigre ou le taureau, donc la plus puissante :

« Tu es la meilleure des plantes, comme le taureau parmi les êtres vivants, comme le tigre parmi les bêtes sauvages ; celui que nous cherchions, nous l'avons trouvé, un observateur à nos côtés.

« Il devient réellement un tigre, un lion, un taureau, et il tourmente l'ennemi, celui qui porte ce talisman »²⁹⁰ (AVŚ VIII.5.11-12 ; str.11 ab = AVŚ XIX.39.4 ab)

L'adresse se fait directement ici à l'amulette ou au talisman (*maṇi*) et développe un éloge de sa supériorité comparable à un éloge royal. Le végétal recouvre des comparaisons animales, qui englobent la répartition entre village et forêt, donc la totalité du vivant. L'animal, visiblement considéré comme le plus puissant, est appelé pour chaque domaine : le taureau pour le monde domestique, le tigre pour le monde sauvage. Mais cet usage des comparaisons (l'outil *iva* est toujours présent), parfois sensorielles, à l'image de celles de l'éléphant ou du lion, subit un changement lorsqu'il y a glissement vers le porteur du talisman, vers l'humain. La notion de métamorphose se dessine alors. Dans la strophe 12, l'adresse au porteur ne se fait plus par comparaison. Le figure animale est appliquée directement sur l'individu. La particule *íd* « réellement, assurément » marque que l'on est au-delà de la comparaison, et la succession des *atha* renforce cette accumulation d'animalité. S'il n'est sans doute pas question de transformation physique, il est mention d'identification animale, de transmission et de manifestation de force, d'énergie. Celle de la plante²⁹¹ est telle, que l'homme qui porte le talisman recouvre la puissance, l'essence du tigre, du lion et du taureau. Cette essence est attirée, captée et transférée de l'animal à l'homme. Dans ce contexte, un autre exemple doit être évoqué où le nom même de l'amulette donne un degré de protection maximal :

²⁹⁰ *uttamó asy óṣadhīnām anaḍvāñ jāgatām iva vyāghrāḥ śvāpadām iva /
yām aicchāmāvidāma tāṃ pratispāśanam āntitam //11//
sá íd vyāghró bhavaty átho simhó átho vṛṣā /
átho sapātnakārśano yó bibharti imaṃ maṇím //12// (AVŚ VIII.5.11-12)*

²⁹¹ Soulignons que le terme est ici *óṣadhi-*, nom de la plante curative, récemment analysé par G.-J. Pinault (2004a) comme signifiant « qui tranche la brûlure » (*óṣ-adhi-*). La plante s'apparente à une arme aiguisée (hache, flèche) qui combat, tranche et détruit la brûlure de la maladie. L'aspect guerrier de l'acte magique est donc aussi présent dans les composants utilisés, et notamment les plantes.

« Dans cette amulette [sont] cent un héros, mille souffles dans cette “invincible” (*ástrta*) ; tigre, attaque tous les ennemis ; quiconque se battra contre toi, qu’il soit subjugué ! Que “l’invincible” te protège ! »²⁹² (AVŚ XIX.46.5)

L’image du tigre est ici directement apposée au guerrier qui détient l’amulette. Son nom (*ástrta* « l’invincible »), rappelle la qualité première attribuée au fauve en tant que roi et symbole royal, son invincibilité. L’action de l’amulette est tout autant offensive que protectrice. Si elle subjugué l’ennemi, elle sert également d’armure contre celui-ci.

Le parallèle entre l’homme et l’animal est parfois décrit à travers une comparaison effective, alors même qu’il n’y a pas de transfert d’énergie par une amulette ou des plantes. L’énonciateur du charme est alors un « brûleur de *piśāca*, comme un tigre pour le possesseur de bétail ; comme des chiens à la vue d’un lion, ils ne trouvent pas de refuge. »²⁹³ (AVŚ IV.36.6). Le début de cet hymne fait appel à Agni. Il semble que par la suite, il y ait fusion entre le feu et le récitant du charme. Le discours passe en partie à la première personne, et le locuteur formule alors son action destructrice envers les *piśāca*. On retrouve ici l’image du sorcier détruisant, dévorant l’ennemi, comme les flammes aiguës d’Agni. L’objet visé n’est plus la bête sauvage, mais des démons ; et contre ceux-ci il y a, au contraire, attraction et recours à l’animal sauvage comme force auxiliaire. Le tigre et le lion sont à considérer comme des images, des tisons incandescents d’Agni dans ses aspects les plus terribles. Feu et fauves sont souvent assimilés. À la strophe 2 du même hymne, c’est dans les deux crocs (*daṃṣṭrayoh*) d’Agni que sont jetés ceux qui veulent nuire. En face, les démons perdent tout caractère dangereux, transportés qu’ils sont dans le domaine domestique (bétail et chiens).

Dans ces charmes où les félins dominent, on remarquera que, dans leur emploi comme modèle ou comparant, le tigre semble avoir une légère prédominance par rapport au lion. Un lien privilégié semble établi entre le tigre et l’amulette ou la plante. La force et l’instinct de chasse de la *Panthera tigris* semble mieux convenir pour lutter contre des ennemis visibles ou non. Sa férocité en fait ici le premier des animaux. L’essence animale placée ainsi dans l’amulette par la parole, permet la métamorphose, l’animalisation de son porteur, magicien ou commanditaire. Celui-ci acquiert le courage et la force du fauve.

²⁹² *asmín mañāv ekaśataṃ vīryānī sahāśraṃ prāñā asmínn ástrte / vyāgrāḥ śátrūn abhī tiṣṭha sárvañ yás tvā pṛtanyād ádharah só astv ástrtas tvā abhi rakṣatu //* (AVŚ XX.46.5)

²⁹³ *tápāno ’smi piśācānām vyāghró gómatām iva / śvānah śiṃhām iva dṛṣtvā té na vindanto nyāñcanam //* (AVŚ IV.36.6)

Contre la maladie, contre les mauvais esprits, le sorcier se comporte comme le héros face à l'ennemi. On voit alors le mal fuir. Cependant, l'arme employée ici diffère, point de flèches ni d'épées, même si la plante magique s'y apparente. Les puissances de la Nature ou des divinités appelées sont les principaux agents. Dans ce contexte, le support, en l'occurrence une amulette, sert de réceptacle et permet de canaliser et de guider la force de ses constituants (végétaux et animaux). À l'amulette et à son rituel de construction s'ajoute la Parole, émanation sonore de la force magique. Toute image ou comparaison trop développée semble inutile. Seuls sont énoncés, invoqués, le pouvoir, l'action presque brutale. Cela suffit pour développer la puissance magique de l'hymne. Si l'amulette est baguette ou armure magique, l'incantation est, à certains égards, « *abracadabra !* » ou « *higitus figitus !* ».

L'alliance des animaux dans les charmes ne s'exprime pas seulement par le biais des amulettes. Dans un cadre plus privé, l'individu cherche à se concilier ou prévenir un mal, comparé ici au tigre. Image du danger par excellence s'il en est. Ce charme est utilisé pour aider la pousse des dents chez un enfant et empêcher une malformation :

« Ces deux tigres poussés vers en bas, qui désirent dévorer le père et la mère ; ces deux dents, ô Brahmaṇaspati, rends les favorables, ô Jātavedas ! »²⁹⁴ (AVŚ VI.140.1)

La référence au tigre pour nommer des dents, montre bien la vision carnassière qui ressort des crocs de l'animal et frappe l'esprit des hommes.

Pour clore sur l'emploi des fauves dans le cadre des charmes, on relèvera un hymne qui s'apparente à un mauvais sort. La formule n'est plus ici pour se défendre contre un mal mais bien pour attaquer et faire le mal. Et ce sont encore nos grands félins principalement, qui sont évoqués, et invoqués. L'extrait provient de l'AVP (II.58.3) et permet de séparer deux amants par la jalousie :

« Il (= ton bien-aimé) doit être un lion pour ton œil, un tigre dans l'étreinte ; le feu doit être entre eux deux pour qu'ils ne soient plus ensemble. »²⁹⁵

L'image du fauve est ici celle de la bête effrayante, qui terrorise et fait fuir tout individu non guerrier. La proximité du feu, encore une fois, renforce cette image. Le regard du fauve est aussi brûlant et destructeur. Le rapprochement fait écho à celui de l'AVŚ IV.36.6 ou VIII.7.15 cités précédemment. Avec l'amant indésirable « transformé » en lion et en

²⁹⁴ *yáu vyāghrāv ávarūdhau jīgħatsataḥ pitāraṃ mātāraṃ ca /
tāu dāntau brahmaṇaspate śívāu kṛṇu jātavedaḥ //* (AVŚ VI.140.1)

²⁹⁵ D'après Zehnder, 1999, p.131.

tigre (visiblement sans amulette), on retrouve la force de « l’homme-tigre » utilisée ici dangereusement dans un cadre privé, loin de toute tendance guerrière. L’animalisation textuelle et orale implique toujours une concrétisation physique. Cette puissance peut donc être en partie maîtrisée à des fins personnelles, mais sans doute avec des risques importants. Nous sommes visiblement ici dans un contexte dit de magie noire. L’hymne, employé pour séparer deux jeunes gens, évoque la jalousie d’un (ou d’une) tiers, faisant appel à des moyens occultes pour résoudre un problème individuel.

En dehors de l’AV et des grands félins, d’autres textes et animaux sont utilisés comme guides et auxiliaires magiques. Il en est ainsi de l’éléphant, cas un peu isolé du ŚĀ. Le chapitre 12 de cet ouvrage que nous avons déjà cité à travers quelques versets de l’hymne pour l’amulette faite en bois de *bilva*, est en fait composé en son début de différentes strophes de l’AV et du RV. Au total, ce sont quarante strophes qui sont citées, (les cinq dernières qui sont celles du RV X.152, ne sont mentionnées que par les premiers mots de l’hymne). Le chapitre se termine par les règles (*kalpa*, paragraphe 8) pour fabriquer ou plutôt consacrer diverses amulettes en utilisant les différents versets cités auparavant. Certains de ces rituels ont recours à des animaux : « celui qui désire la prospérité doit jeûner de fleurs pendant trois nuits, [ensuite] ayant arraché une mesure d’une défense d’éléphant vivant (*jīvato hastino dantān mātrām uddhṛtya*), ayant disposé le feu, nettoyé [le lieu du sacrifice], répandu [de l’herbe], aspergé d’eau autour, il plie le genou droit, et place l’amulette dans un vase au nord du feu. Ayant fait des oblations, il offre le reste du sacrifice sur l’amulette [en récitant] les huit [premiers] vers [commençant par] ‘*hastivarcasam* – la splendeur de l’éléphant’. » Les cinq amulettes suivantes, faites en bois ou en métal, doivent être déposées « pendant sept nuits, trois nuits ou une seule », ou « pendant trois nuits ou une seule » dans différents mélanges comme du miel et du beurre fondu (c’est le cas de l’amulette en bois de *bilva*), de la viande et du riz cuit, du ghee et du riz cuit, du sésame et du riz cuit, ou des fèves et du riz cuit. Puis elles sont nouées en récitant un certain nombre des versets mentionnés. La règle se termine par : « Dès que le pouvoir existe, qu’on fasse une oblation en premier à l’ombre d’un éléphant ou sur une peau de tigre, ou assis (*śaktau sati prathamam hastichāyāyām vaiyāghre vāpi carmany āsīno vāpi juhuyād āsīno vāpi juhuyāt //*). »²⁹⁶

²⁹⁶ Sur ce chapitre voir Keith, 1908, p.64-70 ; 1909 [1969], p.321-326.

Le début du passage relatif à la défense de l'éléphant peut paraître étrange. D'après le contexte sans doute faut-il comprendre qu'on utilise ici une amulette en ivoire. Ce qui est, à notre connaissance, la seule référence explicite d'un tel emploi dans nos textes. Le fait est cependant confirmé par le KauśS (13.1-3) qui signale que l'hymne V.22 de l'AVŚ, hymne pour la splendeur (*varcas-*) parmi les êtres et surtout celle de l'éléphant, et d'où est extrait le premier vers du ŚĀ 12.8, est employé lors de la mise en place d'une amulette en ivoire (*hāstidantaṃ badhnāti*) ou faite avec des poils d'éléphant enduits de laque et recouverts d'or. Pour cette dernière, on peut mettre en regard le témoignage de Crooke à propos des amulettes en poils de queue d'éléphant : quand l'un d'eux passe dans un village, les jeunes enfants suivent les empreintes de l'animal en chantant : « Donne-nous un poil, éléphant, comme une épée d'or »²⁹⁷. Quant à la spécification surprenante de l'éléphant « vivant », elle renvoie peut-être à la distinction établie entre deux types d'ivoire. L'un est dit « vert » car pris sur un animal fraîchement tué, l'autre est dit « mort » car prélevé sur un éléphant déjà mort. Dans notre cas, il serait fait référence à de l'ivoire « vert ».

Le sacrifice final à l'ombre d'un éléphant ou sur une peau de tigre n'est pas non plus très explicite. Si la peau de tigre évoque davantage les cérémonies royales, et par là renforce sans doute la puissance de l'acte, l'ombre de l'éléphant apparaît alors comme un hapax dans les données rituelles. La recommandation est à nouveau invoquée dans le MBh. lors de la description du *śrāddha* ou cérémonie rituelle pour les Pères (ou ancêtres, *pitṛ*), contexte bien différent de celui du ŚĀ. Le rituel peut être exécuté à l'ombre d'un éléphant, éventé par ses oreilles, on vivra ainsi pendant cent mille *kalpa* ou jours de Brahmā (MBh. III.200.121*)²⁹⁸. Plus loin, certaines stances sont dites chantées par les Pères eux-même. Ils y demandent que quelqu'un né dans leur lignée, leur « fasse offrande le 13^e jour de la quinzaine sombre, sous la constellation Maghās, de lait (*pāyas-*) mêlé à du beurre fondu clarifié (*sarpiṣ-*), pendant le chemin sud du soleil (période du solstice d'été au solstice d'hiver), ou avec de la viande de chèvre rouge sous la constellation Maghās, lui qui observe ses vœux, à l'ombre d'un éléphant, selon la règle, éventé par l'éventail de ses oreilles (*hasticchāyāsu vidhivat karṇa-vyajana-vījitam*). » (MBh. XIII.88.12-13) La prescription est également mentionnée dans la YājS (I.218 *gajacchāyā*) comme moment

²⁹⁷ Crooke, 1926, p.368.

²⁹⁸ *śṛṇu dānarahasyāni śrutismṛtyuditāni ca / chāyāyām karinaḥ śrāddham tat karṇaparivījite / daśakalpāyatāniha na kṣīyeta yuddhiṣṭhira //* (MBh. III.200.121 – édition de Kimjvaḍekar avec le commentaire de Nīlakaṇṭha, chapitre non repris dans l'E.C.)

favorable à une offrande pour le *śrāddha*, dans la ViS (78.53) et la MnS (III.274) (cadre similaire à la seconde référence du MBh.). D’après ces deux derniers traités normatifs, l’offrande doit se faire quand l’ombre de l’éléphant est à l’est (*prākchāye kuñjarasya*). Dans ce contexte, le rapprochement entre la direction orientale et l’éléphant peut se faire par l’intermédiaire de la figure d’Indra et surtout de son éléphant Airāvata, tous deux gardiens de ce point cardinal. Si nombre de commentateurs de la MnS suivent ce sens, spécifiant que l’offrande se fait alors dans l’après-midi, d’autres interprétations sont également avancées. Pour Medhātithi, l’ombre de l’éléphant peut désigner la période d’une éclipse de lune ou de soleil. D’autres y lisent le nom d’une conjonction astronomique. C’est-à-dire le treizième jour de la saison des pluies, quand la lune est dans la constellation Maghās (constellation présidée par les Pitṛ), et le soleil dans la constellation Hasta (cf. commentaire de Rāmacandra). Le commentaire de la YājS suit cette interprétation. Parallèlement, le texte de la ViS fait dissension en distinguant le treizième jour de la saison des pluies et le moment de « l’ombre de l’éléphant » situé pendant le mois de *kārttika*, soit en automne, saison qui suit celle des pluies. Un problème calendaire semble donc se poser. De son côté, Nīlakaṇṭha dans son commentaire du passage III.200.121* du MBh. évoque visiblement une conjonction astronomique et met également en parallèle le mouvement des oreilles de l’éléphant avec celui des feuilles de l’*aśvattha*.

De fait, les deux interprétations (éclipse et conjonction astronomique) sont également citées dans l’*Agnipurāṇa* (165.3-4)²⁹⁹. La lecture astronomique paraît sans conteste dans la YājS, où « l’ombre de l’éléphant » est justement mentionnée dans une énumération de moments principalement lunaires. Pour les autres *smṛti*, l’exégèse nous semble encore incertaine, malgré ce qu’en disent les commentaires (il ne faut pas oublier leur date tardive *ca.* 9^e-16^e s.), et une lecture littérale n’est pas forcément à refuser. D’autant que pour le MBh. l’éléphant paraît bien de chair et d’os et non d’étoiles. (À moins de voir dans l’éventail de ses oreilles une simple formule poétique.) Il en semble de même dans le ŚĀ, le premier texte à citer cette recommandation. L’interprétation astronomique n’est pas des plus lisibles et la prescription relève, à notre avis, plus de l’animal concret, d’autant que le contexte sacrificiel est entièrement différent. Dans ce cadre nous ne pouvons que constater la règle et y voir un caractère symbolique et magique, faute d’éléments complémentaires pour envisager une explication plus fiable. Parallèlement, il semble que cet usage animal se soit transformé en image et en ait reçu une lecture astronomique (au moins dans les

²⁹⁹ Voir également Kane, 1953, vol. IV, p.371, note 838c.

commentaires). S'il y a bien eu glissement de concepts, une enquête plus fouillée serait à mener pour tenter d'en retracer le chemin.

Dans le ŚĀ, la référence et l'emploi d'un élément de l'éléphant ou du tigre ont des buts similaires à ceux des hymnes magiques de l'AV. L'énergie, la puissance des animaux est appelée à participer au premier sacrifice, et ainsi certainement à la consécration finale des amulettes. Le paragraphe du chapitre tient ici plus du Kauś et s'apparente à un excursus technique de pratique magique concernant la fabrication des talismans. À l'énergie et au pouvoir magique initiaux, liés à la matière première de l'amulette et aux versets récités, s'ajoute une offrande finale qui accroît semble-t-il, la valeur magique et animale en usant d'un éléphant ou d'une peau de tigre. Si l'appel à leur éclat ou à leur puissance n'est pas énoncé, il n'en demeure pas moins que leur présence, leur participation au rite implique qu'on aspire à une part de leur essence, supplément non négligeable aux qualités premières de l'amulette.

En regard et en opposition aux valeurs et emplois négatifs de la bête sauvage des chapitres précédents, l'usage utile et rendu bénéfique de l'animal reçoit donc un développement important à travers les charmes atharvaniques. Néanmoins, la mise en miroir ne s'arrête pas là. Comme nous avons pu observer des présages négatifs en relation avec les animaux, de la même manière sont attestés, mais beaucoup plus rares, des signes favorables. Si les traités de mantique en font part, les exemples sont absents des textes védiques et n'apparaissent, dans les épopées, que dans le cadre guerrier.

Le plus démonstratif est bien sûr la circumambulation par la droite (*pradakṣiṇā*) que peuvent parfois faire les animaux autour de l'armée (MBh. V.81.24 ; 141.15 ; XII.103.7,10 ; Rām. I.73.9-10). L'acte est alors signe de victoire (*jaya-lakṣaṇa-*). Selon le contexte, le cri des oiseaux et des animaux peut également être un signe favorable (Rām. VI.4.41). Ainsi ces clameurs se mêlent au son des instruments célestes, des chars et des cloches, lorsqu'Arjuna reçoit les armes d'Indra (MBh. III.162.1-2). Le Rām. nous offre un exemple particulier de double présage. Alors que d'horribles (*ghora-*) oiseaux poussent des cris, toutes les bêtes terrestres font la *pradakṣiṇā*. Devant ce phénomène, à la fois porteur de malheur par les cris des volatiles, et favorable par la circumambulation des animaux, le roi Daśaratha interroge le sage Vasiṣṭha. Ce dernier lui explique alors que les oiseaux annoncent un terrible danger (*bhayaṃ ghoram*), mais que les animaux présagent par leur marche sa conjuration (Rām. I.73.9-12).

2. L'animal dépouillé et dépecé

La maîtrise et le recours à l'animal sauvage ne se limitent pas à la conciliation de sa force à travers des charmes de protection. Un usage plus concret, plus physique est également observé. Si l'emploi de produits de la faune est généralement plus visible chez l'animal domestique, comme les cinq produits de la vache ou la laine du mouton, ainsi « le *soma* se repose dans son séjour-natal bien aménagé. La peau est de bœuf, la robe de mouton. »³⁰⁰ (RV IX.70, 7) ; peau, poils et dents de certaines bêtes sauvages sont également utilisés. Leur usage étant souvent lié à des rites ou emplois guerriers, on se contentera ici de signaler les éléments et de développer leur contexte ultérieurement.

Ainsi les poils du loup, mêlés à ceux du lion et du tigre, interviennent dans la préparation d'une liqueur, lors d'un rituel védique appelé *sautrāmaṇī*. La **peau** de tigre est également employée lors d'autres rites, généralement liés à la consécration royale. Dans ce même contexte s'ajoutent des chaussures en peau de sanglier (*vārāhī upānahā*). Dans l'environnement militaire, celles de tigres, lions, panthères et ours servent de couverture et ornent les chars. Les fourreaux des épées sont également en peau de tigre et de panthère. Par ailleurs, l'emploi de la dépouille de ces fauves, ainsi que celle de l'éléphant, est mentionné comme vêtement, principalement lors de la description de divinité. Śiva est ainsi alternativement revêtu d'une peau de tigre, de lion ou de léopard (MBh.). Le Châtiment divinisé (*daṇḍa-*) porte celle d'un *mṛga-rāja-* (sans doute ici un tigre, MBh. XII.121.15). Kṛpa est le seul guerrier dont il est dit qu'il est vêtu d'une peau de tigre (*vaiyāghra-* MBh. IV.50.4). Il en est de même pour le *rākṣasa* Virādha (Rām. III.2.6). Mentionnons enfin la fourrure d'un autre animal, certes plus petit, qui recouvre une symbolique tout aussi agressive que celle des félins, voire sexuelle. Il s'agit de la zibeline ou *śāmulya-*. Le terme est attesté dès le RV dans un hymne à Sūrya ou dit « des noces » (X.85), où les fiancés portent une peau de zibeline. Celle-ci apparaît également dans d'autres rites sur les épaules de roi ou des Vrātya (*śāmūlājina-*)³⁰¹.

D'un point de vue lexical, la désignation de la peau des fauves est exprimée par différents termes. Le sanskrit possède plusieurs noms pour la peau. Les plus anciens sont *cārman-* (n.) et *tvāc-* (f.). Comme l'a observé C. Malamoud (1974), une distinction est à

³⁰⁰ Renou, EVP IX, p.19.

³⁰¹ Sur le sujet voir Falk, 1993.

établir entre les deux mots. Le premier qui a des correspondances avec l'avestique (*čarāman*) et le grec (*κέρμα*), est visiblement à mettre en relation avec la racine indo-européenne **(s)ker-* « écorcher, détacher en coupant ». Le substantif sanskrit renvoie donc à la peau en tant que dépouille. « Dans le R̥gVeda, *cārman* désigne toujours la peau séparée du corps auquel elle appartenait, dépouille inerte et non plus organe vivant. »³⁰² Si dans le RV, seul texte qu'étudie ici Malamoud, la peau dont il est alors question, est assurément celle d'un animal domestique (bovin ou ovin, mais jamais nommé comme complément du nom *cārman-*) – d'où aussi les sens de cuir, peau tannée, et par métonymie d'outre (emplie de nourriture) qui peuvent être dégagés – dans les textes ultérieurs, le terme s'applique visiblement à n'importe quel animal.

Parallèlement, le terme de *tvác-* a « le sens de « peau » en général, sans spécification ». En tant que tel, il peut recouvrir le sens de *cārman-*. Certains passages du RV donnent cependant un sens précis et différent : « c'est la peau qui adhère à un organisme vivant, qui porte la carnation et constitue la limite sensible de l'individualité corporelle. »³⁰³

Parmi les occurrences qui nous intéressent ici, seul le terme de *carman-* est employé. On comprend pourquoi. Il s'agit effectivement toujours d'une dépouille même si, nous le verrons, une part de l'essence de l'animal y est toujours présente. Les termes de *vyāghra-carman-* (MS, AB, MBh. et Rām.), *śārdūla-carman-* (ŚB), *siṃha-carman-* (MBh.), *dvīpi-carman-* (MBh.), *ṛkṣa-carman-* (MBh.) et *gajendra-carman-* (MBh.) sont donc usités³⁰⁴.

À propos du vocabulaire de la peau, un autre nom est parfois, mais plus rarement, employé : *ajina-* (n.). Le terme est usuellement rattaché à *aja-* (m.) « bouc, chèvre », et compris comme désignant originellement seulement la peau du bouc. Par la suite le terme prend une valeur générique mais est particulièrement associé au nom de l'antilope noire, *kṛṣṇa-*. La peau d'une antilope noire (*kṛṣṇa-ajina-*) est caractéristique des ascètes, ainsi que des « initiés » (*dīkṣita-*) et de certains rituels des textes védiques. Pour notre part, sont seulement observés une *vyāghrājina-* (MBh.) et une *śārdūlājina-* (JB, antérieur au *śārdūlacarman-*). Les emplois ne permettent pas de déceler une raison suffisante pour un usage particulier de ce terme aux dépens des autres. Tout au plus peut-on relever que la

³⁰² Malamoud, 1974, p.75.

³⁰³ *Op. cit.*, p.79.

³⁰⁴ Pour les références complètes voir annexe I.

vyāghrājina- (MBh. VII.172.59 ; XIII.15.11) concerne le vêtement de Śiva, et peut sans doute faire écho justement à la *kṛṣṇājina-*. Si le dieu porte la peau d'antilope sous ses formes ascétiques, il se recouvre de celle de tigre lors de ses formes les plus terribles. Néanmoins, d'autres composés ayant recours à *carman-* sont également utilisés pour le vêtement de Śiva. D'un point de vue général, il ne semble pas possible d'établir une classification mettant en rapport les différents termes désignant la peau des fauves (*carman-*, *ajina-*, et dérivés) et leurs emplois (couverture de chars, fourreau, contexte royal, ou vêtement). Les variations semblent plus liées aux auteurs, ou à la métrique quand celle-ci a un rôle à jouer.

Signalons enfin les cas uniques de *siṃha-vyāghra-tanutrāṇa-* (Rām. V.5.6) et *mṛgarāja-tanucchada-* (MBh. XII.121.15), composés dont les derniers termes (eux-mêmes composés) sont synonymes et désignent une protection (*trāṇa-*, *chada-*) pour le corps (*tanū-*), une armure. Dans les deux cas le mot de peau est à sous-entendre.

D'autres expressions renvoient par ailleurs à la peau sans la nommer. Il s'agit des dérivés formés directement sur le nom de l'animal, par passage au degré long ou *vṛddhi* de la première voyelle (a > ā, i > ai, ṛ > ār). Le terme *vaiyāghra-* littéralement « du tigre, issu du tigre » est le plus fréquent, et désigne le plus anciennement la peau du tigre (KS, AVŚ, JB, SVidhB, TB, ŚĀ ; MBh., Rām.). Dans le MBh. il est fréquemment mis en composition avec *parivāraṇa-*, « couverture » qui orne les chars. On le trouve également en composition avec *carman-* (*vaiyāghra-carman-* MBh. VIII.26.56) ou en apposition (*carma vaiyāghram* MBh. X.6.4, Rām. III.2.6 ; IV.25.25 et *vaiyāghre carmaṇi* dans les textes védiques SVidhB III.5.1 ; ŚĀ 12.8). *śārdūla-* ne peut offrir de dérivation lisible et sa présence en relation avec la peau est ignorée des épopées. Pour le lion, si le phénomène est inverse (sa peau apparaît seulement dans les textes épiques), il n'offre pas, lui non plus, de dérivés. Seuls *dvīpin-* et *ṛkṣa-* ont produit des formes *dvaipa-* et *ārṛkṣa-*, employés dans le même texte védique (JB II.103). Le premier sert d'étui à un arc, l'autre forme le carquois. Dans ce même passage il est fait mention d'une cuirasse en peau de rhinocéros (*khāṅga-kavaca-*), *khāṅga-* dérivé de *khaṅga-*. Ce dernier réapparaît dans l'ĀŚ (II.18.16) où il est dit que les armures sont des cottes de mailles, des cuirasses de plaques ou de fils en métal, un assemblage de peaux, sabots et cornes de dauphin, rhinocéros, vache [ou rhinocéros femelle ?], éléphant et bovin³⁰⁵. La peau de rhinocéros, ainsi que celle de l'éléphant,

³⁰⁵ *loha-jālikā-paṭṭa-kavaca-sūtra-kaṅkaṭa-siṃsumāraka-khaṅgi-dhenuka-hasti-go-carma-khura-śriṅga-samghātam varmaṇi* / (ĀŚ 2.18.16). On trouve un passage similaire au texte du JB dans le ŚŚS 14.33.20.

apparaît encore employée par des groupes des tribus Nāga, notamment celui des Angami, dans la fabrication de boucliers³⁰⁶.

Dans le contexte guerrier, mentionnons également l'usage de la dent d'antilope (RV VI.75.11) et de l'os d'éléphant et de bœuf (MBh. VII.164.12) pour la pointe de flèche. Après la peau, certaines dents sont ainsi très recherchées. De ce fait, l'emploi de **l'ivoire** est documenté dans différentes situations. À notre connaissance, et dans le cadre de nos textes, il n'est nommé que dans les épopées, et apparaît souvent dans un usage ornemental et comme une matière luxueuse. Or, argent et pierres précieuses sont ses plus proches voisins. Le guerrier admire ainsi des poignées (*tsaru-*) d'épée en ivoire (MBh. II.47.14 ; VI.92.4 = VIII.14.30 ; 18.27 ; XII.99.19 e.g. *śuddha-danta-tsarūn asīn* ; *hasti-danta-tsarūn khaḍgān*) et des chars « recouverts de peaux de lions et de tigres, ornés d'ivoire, d'or et d'argent » (Rām. V.5.6 *dānta-kāñcana-rājataiḥ*). Un élément d'autres chars, le *kūbara-* (timon) est fait d'or et d'ivoire (MBh. XII.52.31). L'AS mentionne que les poignées des épées sont en corne de rhinocéros, de buffle, en défense d'éléphant (*vāraṇa-viṣāṇa-*), en bois ou en racine de bambou (II.18.13 *khaḍga-mahiṣa-vāraṇa-viṣāṇa-dāru-veṇu-mūlāni tsaravaḥ*). L'usage en a perduré au moins jusqu'au 17^e siècle, comme le montrent des flasques à poudre ornées de motifs animaliers, des poignées de dagues et d'épées en ivoire finement travaillé, ou des crosses de fusils incrustées d'ivoire (cf. annexe VI, ill. 2 et 3)³⁰⁷.

Sièges ou trônes (*āsana-*), lits et palanquins (*śayana-*, *yāna-*, *śibikā-*) sont également faits de ces précieuses matières (MBh. II.47.28 ; III.28.11 ; V.46.5 ; XII.40.4 ; Rām. II.10 [187* lignes 6 et 8] ; V.25.10). Lors de son couronnement Yudhiṣṭhira reçoit hommages et présents de différents rois et peuples. Parmi l'énumération des trésors apportés se trouvent des « trônes très précieux, des palanquins et des lits parsemés de pierres précieuses et d'or, faits d'ivoire ; des chars d'aspects divers, décorés d'or, pourvus de chevaux dressés, et couverts de peaux de tigres. »³⁰⁸ (MBh. II.47.28-29). Dans le Rām. (V.25.10) Rāma apparaît en rêve sur un palanquin céleste en ivoire (*gaja-dantamayīm divyām śibikām*). La BṛS confirme cet emploi de l'ivoire (79.19). Il est prescrit en association avec les bois dont peuvent être faits couches et sièges (*śayana-* et *āsana-*), et la

³⁰⁶ Stirn et van Ham, 2003, p.87.

³⁰⁷ Cf. Eggerton, 1880 [1981], p.47, 51-53, 67, pl. III, IV, VI et fig. 13.

³⁰⁸ *āsanaṇi mahārḥaṇi yānaṇi śayanāni ca / maṇi-kāñcana-citrāṇi gaja-danta-mayāni ca // rathāṇs ca vividhākārān jāta-rūpa-pariṣkṛtān / hayair vinūtaiḥ sampannān vaiyāghra-parivāraṇān //* (MBh. II.47.28-29)

règle indique que l'ornement doit être fait avec l'ivoire considéré comme le meilleur (*kāryo 'lankāraavidhir gajadantena prasastena //*). Des traités plus récents mentionnent également l'usage du matériau dans le décor de palanquin (*Mayamata* 31.17 *ibhadanta-* ; *Dīptāgama* 94.256 *danta-*), de couche ou siège (*op. cit.* 94.239 ; *Mānasāra* 44.26), et de char (*id.* 94.248)³⁰⁹. Les données archéologiques relatives à de tels ensembles montrent bien que l'ivoire peut effectivement être plaqué sur une structure en bois. Les exemples sans doute les plus célèbres appartiennent au trésor de Begrām (1^e-2^e s.). Un certain nombre d'éléments en ivoire mis au jour constituait le décor de plusieurs dossiers de sièges sans accoudoirs (cf. Hackin 1954, ensemble n° 5, 34 et 161 ; annexe VI, ill. 5 et 6). Assises et pieds n'ont pas été retrouvés. Ces plaques d'ivoire (d'une épaisseur de 2 à 12 mm) sont sculptées de différents décors, principalement animaliers ou féminins. Formant des frises, elles étaient fixées sur l'ossature en bois du siège, avec une feuille de mica et une plaque de cuivre intercalées. Les trois couches renforçant la solidité de l'ensemble étaient fixées dans le bois par des clous en cuivre, dont les têtes pouvaient être recouvertes d'or battu. L'ivoire gravé, sculpté en bas ou haut relief, ajouré, est également sculpté en ronde-bosse, comme console des traverses débordantes des sièges (annexe VI, ill. 7)³¹⁰, ou comme pieds de trône. Les exemples les plus remarquables de ce dernier type d'éléments sont plus tardifs (13^e siècle, fin 16^e - début 17^e siècle), et proviennent de l'Orissa (annexe VI, ill. 8). Les ivoires sont sculptés en forme de *gajasimha* ou *gajaviralī*, créature hybride tenant de l'éléphant et du lion, avec un décor végétal et des petits personnages entre les pattes de l'animal fantastique. Parallèlement, une inscription dans le temple de Jagannātha à Purī mentionne le don de huit trônes en ivoire par le roi Puruṣottamadeva (1467-1497)³¹¹.

Incrusté dans les couches royales, l'ivoire intervient également dans la construction des palais. Celui de Rāvaṇa est pourvu de « splendides colonnes d'ivoire, d'or, de cristal et d'argent, incrustées de diamants (*vajra-*) et d'œil-de-chat (*vaidūrya-*)³¹². [...] Des rangées

³⁰⁹ Dagens, 1970-76, vol. 2, p.244 ; chapitre 94 (« caractéristiques des instruments du culte ») du *Dīptāgama*, tome III de l'édition critique à paraître (2009), communication personnelle de M. Dagens ; Acharya, [s.d], p.454.

³¹⁰ Gobert, 1976, p.57-61 ; Hackin, 1954.

³¹¹ Dwivedi, 1967 ; Van Lohuizen-de Leeuw, 1959.

³¹² *vaidūrya-* ou *vaidūrya-* est, selon Louis Finot (1896, p. XLV-XLVII), l'œil-de-chat (et non l'émeraude comme il est traduit dans Biardeau, 1999, p.503). Le *vaidūrya* appartient aux 9 gemmes (*navaratnāni*) répertoriées par les traités de lapidaires indiens (classé huitième, il appartient aux *upararatnāni* ou gemmes inférieures). L'œil-de-chat est une variété de chrysobéryl, pierre relativement dure (8,5 sur l'échelle de Mohs), de couleur brun miel à vert pomme et pourvu au milieu d'une bande lumineuse blanche, qui se déplace selon la lumière et donne cette image d'œil de chat. Dans les traités indiens le *vaidūrya* est d'ailleurs comparé à l'œil de l'animal (*māṛjāra-nayana-prāya-*), et le chatoiement caractéristique est également décrit : « l'œil-de-chat offre

de pavillons sont pourvues de fenêtres d'ivoire (*dāntaka-*) et d'argent (*rājata-*), agréables au regard, couvertes d'un treillis d'or. »³¹³ (Rām. III.53.8,10). Sa salle de banquet est par ailleurs pavée de cristal avec des incrustations d'ivoire, de perles, de corail, d'argent et d'or (Rām. V.7.19). La demeure de Kumbhakarna apparaît tout aussi merveilleuse. On y trouve entre autres, des colonnes d'or et de cristal, et des arcades ou portiques en ivoire (*danta-toraṇa-*, Rām. VII.13.6). Ces derniers éléments semblent attachés à l'emphase merveilleuse et littéraire qui surajoute luxe et richesse. Si physiquement, nous n'avons aucune trace à date ancienne d'un tel usage de l'ivoire, sa possibilité n'est pas à exclure. Ainsi pour une période plus récente, A. K. Coomaraswamy mentionne le témoignage d'un voyageur portugais du 16^e siècle, qui décrit une chambre du palais de Vijayanagar. Celle-ci est couverte d'ivoire, et les colonnes de pierre sont ornées à leur sommet de roses et lotus en ivoire. Plus récemment l'usage d'incrustations d'ivoire sur des éléments architecturaux en bois (panneaux, portes) est manifeste, notamment dans le temple d'or d'Amritsar, ou dans le palais de Bikaner³¹⁴. Le *toraṇa* est bien connu, et représenté sur différents supports. À cet égard il apparaît sur les ivoires de Begrām, encadrant des scènes ou comme éléments du décor, évoquant ainsi de réels portiques de bois aujourd'hui disparus (annexe VI, ill. 9). C'est là la seule relation des *toraṇa* et de l'ivoire. On ne peut qu'imaginer une mise en abyme du support, avec la représentation d'un portique sur une plaque d'ivoire, elle-même élément d'un décor ornant un portique de bois.

D'un travail sans doute encore plus fin sont des dés (*akṣa-*) en œil-de-chat, or, et ivoire (MBh. IV.21.1), et l'armature en ivoire (*dānta-śalākā-*) du parasol blanc et royal de Yudhiṣṭhira (MBh. VI.22.6)³¹⁵. L'archéologie a retrouvé traces d'objets en ivoire, et ce dès les périodes les plus anciennes. Peignes, épingles, pions de jeux, bâtonnets, plaques gravées ou dés tubulaires, etc., ont été ainsi mis au jour sur différents sites de la vallée de l'Indus. L'ivoire est visiblement utilisé pour des objets quotidiens et d'assez petite taille. Son importance semble telle que l'usage de l'os n'apparaît qu'en seconde position. Les objets sont taillés, gravés, sculptés, parfois en bas-relief comme cet élément trouvé à

des diversités d'éclat, qui produisent comme un jaillissement d'étincelles. » (*Rātnaparīkṣā* de Buddhahṭṭa § 200 ; trad. de L. Finot (1896, p.43)).

³¹³ *kāñcanais tāpanīyaiś ca sphāṭikai rājatais tathā / vajravaidūryacitrāiś ca stambhair dṛṣṭimanoharaiḥ // dāntakā rājatās caiva gavākṣāḥ priyadarśanāḥ / hemajālā āvṛtās ca āsaṃs tatra prāsādapaṅktayaḥ //* (Rām. III.53.8, 10) Pour le pada 8a nous avons suivi le texte de Mudholkara (chap. 55) qui à la place de *kāñcanais* « or » a *dāntakais* « ivoire », ce qui évite la répétition de l'or, également présent avec le terme *tāpanīyaiś*.

³¹⁴ Coomaraswamy, 1924, p.141-147 ; 1965, p.117, 136.

³¹⁵ À noter, dans la même liste d'insignes royaux, la mention d'un manche de chasse-mouche (*cāmara*) en ivoire dans le *Dīptāgama* (93.330), cf. note 309.

Mohenjo-daro et orné d'un décor en pétale où subsiste la trace d'un pigment rouge (cf. Mackay 1936, p.168 ; 1937-38, p.324, pl. CXLII 48, 49 et CXLIII 15). Aucun des éléments ne semble par contre avoir été utilisé en incrustation³¹⁶. Les bâtons ou les dés tubulaires en ivoire sont désignés sous le terme *śalākā-* dans l'ĀŚ (III.20.10 ; IV.10.9). Dans cet ouvrage important, l'ivoire apparaît peu (seulement quatre références avec le terme *danta-*) et est catalogué parmi les produits animaliers à côté des peaux (III.22.6 ; V.2.14 ; VII.12.22). Loin sont les ors et les bijoux des épopées. Sa valeur semble toute relative, et Kauṭilya n'en fait visiblement pas grand cas.

L'artisan, sculpteur d'ivoire n'est pas oublié. Son nom apparaît dans une énumération de professions, gens suivant Bharata qui part rejoindre Rāma exilé. C'est le *danta-kāra-*, l'ivoirier (Rām. II.77.13). Le travail de l'ivoire était très développé et renommé en Inde, et à l'extérieur, et demeure encore bien présent dans un certain nombre d'états du pays³¹⁷. Les *jātaka* mentionnent régulièrement l'artisan (cf. van Lohuizen-de Leeuw, 1959) et une inscription de Sāñcī (stūpa I) indique le don par des ivoiriers de « Vedisa » [i.e. Vidiśā] d'un relief sculpté en pierre (Bühler, 1894, p.92, 378).

D'autres traces nous font connaître le mode de travail des artisans. Ainsi, des marques de scie sont visibles sur certaines pièces d'Harappa (Mackay, 1937-38, p.579, pl. CV, 57) ou de Mohenjo-daro (Marshall, 1931, p.562, pl. CXXXII, 10). Selon V. P. Dwivedi (1967, p. 66-67), la méthode et les outils employés dans le travail de l'ivoire sont similaires à ceux utilisés dans la sculpture sur bois. Il faut en premier lieu sonder la cavité de la défense avec une tige de métal afin d'en évaluer la profondeur « ensuite, ils (les sculpteurs) emploient marteau et ciseau pour enlever l'écorce. En général, une défense est trop grande pour être travaillée d'une seule pièce et elle doit être coupée en morceaux, ce pour quoi il est fait usage d'une scie à chantourner ou d'une scie de long. » Vient ensuite l'emploi de râpes et de limes pour égaliser la surface. « Le maillet utilisé est fait quelques fois d'un bois de cerf, le métal étant considéré comme trop lourd et le bois trop léger pour cet emploi. »

³¹⁶ Sur les ivoires de la civilisation de l'Indus, voir Mackay, 1937-38, p.324, 431-34, 439, 538-42, 559-65, 579 et pl. CXXV, CXXXVIII-CXLIII ; Marshall, 1931, p.472, 556-57, 562-63 et pl. CXIV, CXXXII ; Ratnagar, 2004, p.159-165 ; Vats, 1940, p.459-61, pl. CXIX ; *Les cités oubliées de l'Indus*, p.171.

³¹⁷ À date très ancienne, il semble que de l'ivoire indien fut exporté jusqu'en Mésopotamie (Ratnagar, 2004, p.158-165). Plus tardivement, il est très réputé en Italie (selon Pline les plus grosses défenses d'éléphant se trouvent en Inde, *Hist. Nat.* VIII.4), et apparaît à Pompéi par l'intermédiaire d'une statuette de divinité identifiée comme Śrī-Laksmī (1^{ère} moitié du 1^{er} siècle ; cf. van Lohuizen-de Leeuw, 1959, p. 198, note 3, et Rapin, 1992, p.244 pour la bibliographie). Plus proche de l'Inde, des placages, des pièces de mobilier, des figurines, des objets quotidiens etc. en ivoire, ont également été trouvés en Afghanistan sur le site d'Aī Khanoum (cf. Rapin, 1992, p.235-236). Pour le travail de l'ivoire à l'époque moderne et contemporaine, voir Coomaraswamy, 1924, p.141-147.

Ciseaux à main, grattoirs, forets à archet et scies à découper interviennent dans la suite du travail. Celui-ci s'achève par le polissage de l'ivoire avec de la paille de riz, une peau de requin, ou de la poudre d'ivoire.

Par ailleurs, une distinction est établie entre l'ivoire « vert », plus facile à travailler, qui provient d'animaux fraîchement tués, et l'ivoire « mort », plus fragile, pris sur les animaux morts. Un écho d'un tel usage est peut-être présent dans un rituel védique et magique pour constituer une amulette, rituel où l'on a recours à un morceau de défense pris sur un « éléphant vivant » (ŚĀ 12.8, cf *supra*).

Avec le nom de l'ivoirier nous pouvons nous arrêter quelques instants sur le nom même de l'ivoire en sanskrit. À l'égal de la peau du fauve, plusieurs termes sont employés. Le premier est *danta-* (m.), nom de la dent mais aussi de la défense d'éléphant, de là le sens d'ivoire. Le terme peut être utilisé seul dans ce sens (MBh. II.47.14 ; XII.52.31 ; Rām. V.7.19 ; VII.13.6) ou complété justement par un nom de l'éléphant dans un composé *tatpuruṣa*, et parfois par un élément signifiant « fait en » : *gaja-danta-maya/ī-* (MBh. II.47.28 ; Rām. V.25.10), *nāga-danta-kṛta-* (MBh. XII.99.19), *hasti-danta-* (MBh. VI.92.49 = VIII.14.30 ; 18.27 ; 56.37). L'autre terme est un dérivé formé sur *danta-*, *dānta-* « issu de la défense, ivoire » (MBh. III.28.11 ; IV.1.21 ; V.46.5 ; VI.22.6 ; XII.40.4 ; Rām. II.10 [187* lignes 6 et 8] ; V.5.6). Le mot seul suffit à donner son origine et aucun nom de l'éléphant ne lui est adjoint. On relève juste un terme avec suffixe, *dāntaka-* (Rām. III.53.8*, 10).

Si l'ivoire apparaît comme précieux, il ne se laisse voir qu'au détour d'une description de richesses. Le détail de son usage, de son aspect physique ou de ses qualités, demeure limité. Une fois il est dit « pur » *śuddha-* (MBh. II.47.14), et sa couleur peut servir de référent dans certains contextes. Ainsi les chevaux de Yudhiṣṭhira sont dits « couleurs d'ivoire » (*danta-varṇa-* MBh. V.55.13 ; VIII.69.26 ; IX.15.46).

Au-delà de l'aspect ornemental et pratique du matériau, son emploi comme poignée d'épée et sur les lits ou les trônes appelle à quelques considérations, que nous aurons également à développer sur l'emploi des peaux des grands félins dans des contextes similaires. En effet l'ivoire évoque par métonymie l'éléphant, animal royal et guerrier. Son usage avec or et pierreries sur les trônes accentue naturellement la symbolique de richesse et de puissance royale. Cette puissance peut être renforcée si l'on considère que l'ivoire n'est pas seulement ornemental, mais également la représentation et la présence physique

de l'éléphant, et détient de ce fait une charge énergétique de l'animal, qu'il peut transmettre au trône et surtout au roi qui y siège. L'éléphant est symbole de puissance et de stabilité, caractéristiques essentielles tant pour le siège que pour le roi. L'emploi du motif de *gajasimha* (union de l'éléphant et du lion, deux animaux royaux par excellence) dans la sculpture des pieds de trône en ivoire de l'Orissa, témoigne encore plus clairement de la relation pensée et émise entre l'ivoire et son origine. La mise en abyme de l'éléphant sur l'une de ses défenses est démonstrative, non seulement d'un art exercé et habile des ivoiriers, mais aussi de la volonté du prince de montrer sa puissance et d'appeler à lui celle, finalement animale, de la monture du roi des dieux. Le prince peut, le moment venu, se faire lion ou éléphant à son tour.

La transmission de l'essence animale, éléphantique, se produit également chez le guerrier qui possède une épée à poignée d'ivoire. L'objet est rare dans nos textes, et sans doute aussi dans la réalité. Mais celui qui en possède une, a l'avantage de voir son arme se métamorphoser, au moins métaphoriquement, en véritable défense d'éléphant. Qui plus est, si l'épée est dite *khaḍga-*, l'ombre lexicale et littéraire de la corne du rhinocéros se laisse deviner. L'épée n'est plus une lame, c'est une corne, une défense, pourvue de toute la puissance dévastatrice que peuvent détenir éléphant et rhinocéros. Nous verrons plus loin qu'une telle « animalisation », ou transmission d'essence animale, est également le jeu des grands fauves.

Signalons enfin, que dans d'autres contextes, rhinocéros (MBh. VIII.6.37) et antilopes (GB I.3.21) sacrifient leur(s) corne(s) pour les bienfaits de certains rites. Et parmi les autres produits des animaux, certes moins nobles, l'emploi des bouses (*karīṣa-*) sèches d'antilopes et de buffles contre le froid est aussi attesté (Rām. II.93.6).

3. Rôti de sanglier, buffle à la broche, et sauce au cumin

Dépecée, défaite de ses ornements, la bête sauvage est ainsi prête à être consommée. Relativement rares sont les exemples où l'animal est ainsi présenté. La liste des bêtes forestières rendues à cet état est assez réduite, peu sont consommables et pour certaines d'entre elles la donnée repose la question du domestique et du sauvage. Notons que l'énumération peut sensiblement s'allonger si l'on intègre celle des animaux chassés. Mais si la consommation de viande est en partie dépendante de la chasse ainsi que son résultat, les buts de cette dernière peuvent être plus divers et ne sont pas toujours énoncés.

Inversement, le produit de la chasse peut être cité sans que la chasse elle-même ne soit vraiment décrite. Dans cette partie, il est vrai, nous vendons la peau du tigre avant qu'il ne soit tué. Alors, avançons avant que celui-ci ne nous attrape. Nous nous bornerons ici à évoquer quelques scènes où la consommation de viande d'animaux sauvages est clairement mentionnée, principalement dans un cadre citadin et de banquets plus ou moins gargantuesques. La chasse, ses victimes et ses variations seront présentées dans le chapitre suivant³¹⁸.

Pour l'époque védique, les textes évoquent sans ambiguïté le caractère carnivore de l'alimentation des hommes. Mais la viande est principalement celle d'animaux domestiques : bouc, mouton et bœuf. Ce dernier est tué en particulier à l'occasion des mariages, ou offert à l'hôte de marque (*atithigva-*). C'est également un mets apprécié du dieu Indra. Quinze ou vingt bœufs (*ukṣan-*) sont ainsi cuits pour lui (RV X.86.14), et en d'autres occasions, il se réjouit de la chair de taureaux (*vṛṣabha-* RV X.27.2 ; 28.3). Le roi des dieux est également grand amateur de buffles (*mahiṣa-*). Ainsi il en mange cent (RV VI.17.11 ; VIII.77.10), trois cent (V.29.7-8) voire mille (VIII.12.8). Dans certaines références le bovidé est spécifié être cuit, cuisiné (*PAC-* V.29.7 ; VI.17.11 et VIII.69.15 où Indra cuit un buffle pour ses parents) : « [Comme] un ami [fait] pour un ami, Agni a cuit rapidement, volontiers pour lui (Indra), trois cent buffles. » (V.29.7ab). Il en est de même pour les bœufs et les taureaux. Indra, dieu anthropomorphe, dévore de grandes quantités de viande pour accroître ses forces. Ce côté gargantuesque est encore amplifié par les trois lacs (*saras-*) de *soma* qu'il boit en mangeant les 300 buffles, revigoration nécessaire avant de combattre le démon Vṛtra. La présence d'Agni comme maître de la cuisson (V.29.7 et sous-entendu en VI.17.11) est légitime de par sa nature ignée, mais elle évoque également la cuisson de l'offrande sacrificielle. Sur l'aire du sacrifice d'un culte solennel, le feu est présent sous trois formes et en trois endroits. À l'ouest est le foyer *gārhapatya* qui sert à la cuisson des offrandes ; à l'est est le feu où est versée l'oblation cuite pour les divinités (*āhavanīya*), enfin au sud est le foyer pour les offrandes aux mauvais esprits (*dakṣināgni*). Même réduite à son plus simple élément (un seul feu, pour les rites privés), la pratique cultuelle nécessite une oblation dans le feu. Dans ce contexte, les buffles apparaissent autant comme une nourriture habituelle d'Indra que comme une offrande oblatoire qui lui

³¹⁸ Voir en particulier la partie sur la chasse alimentaire qui complète les données ci-dessous, autour du *mrga-*.

est faite. Le feu est le conducteur de cette dernière vers la divinité. L'offrande nourrissant le dieu, les deux conceptions se superposent.

Le buffle est le seul animal sauvage qui soit ainsi consommé dans les textes védiques, et finalement dans le RV. Devant cette exception on pourrait s'interroger si le buffle en question est réellement une bête sauvage ou un animal domestiqué ou semi-domestiqué. Mais les données du RV dépeignent trop pleinement le caractère forestier de l'animal pour que l'interrogation se poursuive longtemps. L'animal est encore consommé dans les épopées. Il est notamment mentionné dans la description de la salle du banquet de Rāvaṇa, qui offre alors un large choix de venaisons :

« Le noble tigre des singes vit dans la demeure de ce roi des *rakṣas* cette salle de banquet possédant tous les désirs. Il vit dans cette salle de banquet tour à tour des morceaux de viande d'antilope, de buffle et de sanglier répandus là ; le tigre des singes vit aussi dans des grands plats d'or des paons et des coqs à moitié mangés. Hanūmān vit ensuite des sangliers et des oiseaux* couverts d'une sauce au beurre caillé salé, des porcs-épics, des antilopes et des paons, des gangas de toutes sortes cuisinées, et des perdrix chakora à moitié mangées, des buffles, des poissons et des chèvres cuits et accommodés, des sauces et boissons diverses, et d'autres mets. »³¹⁹ (Rām. V.9.10-14)

Nous traduisons ici le terme *vārdhrāṇasaka-* (ou *vādrhīṇasaka-*) par « oiseau », mais avec une certaine réserve, et en suivant ici le choix de Biardeau (1999, p.729). Ce nom d'animal est sans doute celui qui offre un spectre d'interprétations le plus large, sans qu'aucune n'apparaisse entièrement définitive³²⁰. Le mot est rare, et de formes multiples : *vārdhrāṇasa-* (ou *-nasa* dans la MS), *vādrhīṇasa-* (ou *-nasa* dans la VS), *vādrhīṇasa-*, parfois avec un suffixe *-ka*, comme ici. Les trois formes, toutes des masculins, sont répertoriées dans MW. Le mot paraît formé sur un dérivé de *vardhra-* (m.) « cuir », *vārdhra-/ī-* « fait en cuir », accompagné de *nasa-* forme en composition de *nāsā-* (f.)

³¹⁹ *sarvakāmair upetām ca pānabhūmiṃ mahātmanaḥ / dadarśa kapiśārdūlas tasya rakṣahpater gr̥he // 10 // mṛgāṇām mahiṣāṇām ca varāhāṇām ca bhāgaśaḥ / tatra nyastāni māmsāni pānabhūmau dadarśa saḥ // 11 // raukmeṣu ca viśāleṣu bhājanēsv ardhabhakṣitān / dadarśa kapiśārdūlo mayūrān kukkuṭāms tathā // 12 // varāhavārdhrānasakān dadhisauvarcalāyutān / śalyān mṛgamayūrāms ca hanūmān anvavaikṣata // 13 // kṛkarān vividhān siddhāms cakorān ardhabhakṣitān / mahiṣān ekaśalyāms ca chāgāms ca kṛtaniṣṭhitān / lehyam uccāvacam peyaṃ bhojyāni vividhāni ca // 14 //* (Rām. V.9.10-14)

L'édition de Mudholkara comporte quelques variations notables, surtout au *pada* 14ab qui est alors : *kṛkalān vividhāms chagān chaśakān ardhabhakṣitān* / « des gangas de toutes sortes, des chèvres et des levrauts à moitié mangés » (M. V.11.17ab). Pour le *pada* 14ef, M. donne *lehyān uccāvacān peyān bhojyāny uccāvacāni ca* / (M. 18ab). L'accusatif pluriel semble en effet plus cohérent. - *kṛkara-* pour *krakara-* : ganga indienne ou unibande (*Pterocles orientalis*) ; *cakora-* : perdrix chakora (*Alectoris chukar*). Prakash (1961, p.296) définit le *siddhamāmsa-* comme de la viande frite dans du beurre clarifié, assaisonnée de cumin, sel et poivre.

³²⁰ Selon KEWA III, p.195-196, et EWA II, p. 546-547, qui reprennent les différentes interprétations, le terme peut désigner une sorte d'oiseau, ou un rhinocéros.

« nez ». Le *vārdhrāṇasa* est littéralement « celui au nez de cuir ». Il apparaît pour les première fois dans les *Samhitā* du YV (TS V.5.20.1 ; MS III.14.20 ; KS 47.10 ; VS 24.39 ; KāṇvaS 26.8.4), dans des passages similaires traitant des offrandes animales de l'*aśvamedha*. (TS et MS ont *vārdhrāṇ/nasa-* ; KS, VS et KāṇvaS ont la forme *vārdhrīṇ/nasa-*). Selon les commentateurs de la VS, Uvaṭa et Mahīdhara (16^e s.), l'animal désigné est un bouc (ou une chèvre) dont les mamelles sont sur la gorge (*vārdhrīṇasaḥ kaṅṭhe stanavān ajaḥ*). Pour Mādhavācārya et Sāyaṇa (14^e s.), commentateurs de la TS, c'est un rhinocéros (*khaḍgamṛgaḥ*). Cette dernière interprétation est reprise dans les trois commentaires du Rām. (dans l'édition de Mudholkara), mais en citant Halāyudha comme autorité de référence pour ce sens. Les commentaires étant généralement extrêmement tardifs (14^e-16^e s.) par rapport aux textes, les interprétations sont à considérer avec toute l'attitude critique possible. Cependant, ils semblent s'appuyer sur une tradition de commentaires et de lexicographies, dont la longueur et l'ancienneté sont difficiles à déterminer avec précision. Par le nom d'Halāyudha c'est la tradition lexicographique qui est appelée, et l'on remonte ici au moins au 10^e s. Il est ici fait référence à son traité, l'*Abhidhānaratnamālā*, où *vārdhrīṇasa-* est synonyme de *khaḍgī-* et *gaṇḍaka-* (2.72). Il semble que ce soit la première apparition du terme dans les lexiques (du moins dans ceux qui nous sont parvenus). Il n'est pas cité dans le lexique plus ancien (ca. 6^e s.) et réputé qu'est l'*Amarakośa* d'Amarasiṃha, ni dans les *Samhitā* médicales de Suśruta et Caraka, qui offrent pourtant de longues listes d'animaux. Dans les lexiques postérieurs à celui d'Halāyudha, l'identification du *vārdhrāṇasa-* avec le rhinocéros perdure, suivant sans doute en ce sens l'équivalence donnée par Halāyudha. Il en est ainsi dans le *Vaijayantī* de Yādavaprakāśa (11^e s. ; *bhūmikaṇḍa – paśusaṅghrahādhyāya* § 8 *vārdhrāṇasa-*), dans l'*Abhidhānacintāmaṇi* d'Hemacandra (11^e-12^e s. ; § 1287 *vārdhrīṇasa-*), dans le *Trikāndaśeṣa* de Puruṣottamadeva (12^e s. ; 5.3 *vārdhrīṇasas tv ekacaro gaṇotsāhaś ca gaṇḍakaḥ*), dans le *Nānārthāṇavasamkṣepa* de Keśavasvāmin (12^e-13^e s. ; 4.554 *vārdhrāṇasa-*), dans le *Rājanighaṇṭu* de Narahari Paṇḍita, (14^e s. ; 19.18 *vārdhrīṇasa-*) et dans le *Kalpadrukośa* de Keśava (17^e s. ; chapitre sur les animaux, § 22 *vārdhrīṇasa-*).

Après les *Samhitā*, le terme n'est plus employé dans les textes védiques. Il réapparaît seulement dans le Rām. (ci-dessus), et dans le MBh. en deux occurrences (VIII.46.17 ; XIII.88.9). Dans le premier cas, on observe la comparaison d'un guerrier qui s'enfuit comme un « oiseau » *vārdhrīṇasa*. Dans le second, il s'agit de l'offrande de la chair de l'animal aux Pères, lors d'un *śrāddha*. Dans le Rām. comme dans le MBh., les commentateurs évoquent d'autres interprétations que celle du rhinocéros. Pour le Rām.,

cela peut être une sorte d'oiseau « au cou noir, à la tête rouge, et aux ailes blanches, selon le *Viṣṇudharma* ». Dave (2005, p.159-161) a identifié l'oiseau en question avec le calao (*Bucerotidae*), et précisément le calao à col roux (*Aceros nipalensis*). Il interprète le premier élément *vārdhrī-*, non pas en relation avec le nom du « cuir », mais comme un dérivé de la racine *VR̥DH-* « croître, augmenter » : « *vārdhrīva nāsikā yasya* or *vṛddhiṃ gātā nāsā 'sya* ». Autrement dit, il s'agit de celui qui a une excroissance depuis le nez. Dave analyse la formule en relation avec le « casque » qui recouvre la tête des calao et qui prend forme à la base de leur bec. Cette autre étymologie peut également correspondre au rhinocéros et à sa corne. Dave ne refuse d'ailleurs pas cette interprétation du *vārdhrīṇasa-*. Il semble bien que le terme ait servi à désigner tant l'un que l'autre. Les ouvrages de Keśavasvāmin (4.554) et Keśava (chap. sur les animaux, § 157) sont d'ailleurs les seuls lexiques à mentionner les deux sens possibles de rhinocéros et d'oiseau à cou noir, tête rouge, et ailes blanches.

L'animal peut également être une chèvre ou un bouc (*chāga-*) « qui boit de trois manières, les sens affaiblis, blanc, âgé des créatures âgées » et prescrit pour les *śrāddha*, selon les *smṛti*³²¹. Les trois manières de boire sont liées à ce que l'animal possède de longues oreilles qui touchent l'eau, en plus de sa bouche ou de sa langue, lorsqu'il se penche pour boire.

Pour le MBh., le commentaire de Nīlakaṇṭha (16^e s.) n'offre guère mieux et il pourrait être encore plus incorrect. Pour les deux références le rhinocéros a disparu. En VIII.46.17 (= 66.16), il évoque plusieurs possibilités. Il s'agit, non plus d'un bouc, mais d'un bélier (*meṣa-*), « dont la peau des cavités nasales est semblable à du cuir, qui boit les deux oreilles courbées. ». Mais pour le cas présent, c'est un oiseau au cou noir, à la tête rouge, et aux ailes blanches. L'attachement au *śrāddha* est encore signalé, mais sans plus de détail. En XIII.88.9, le contexte est ici pleinement celui de l'offrande aux Ancêtres, le bélier fait place à « un grand taureau au nez cousu » (? *syūtanāsikah*), ou un oiseau ou un bouc (*aja-*).

Les références au *śrāddha* nous amènent à consulter les *Dharma-sūtra* et les *Smṛti*. Les commentateurs du Rām. y font d'ailleurs clairement référence. On remarquera en premier lieu que le *vārdhrīṇasa-* est effectivement cité dans ce contexte rituel et sacrificiel à plusieurs reprises (GDS 15.15 ; ĀpDS 2.7.17.3 ; MnS 3.271 ; ViS 80.14). Mais là encore le sens varie d'un texte à un autre. Pour certains commentateurs de la MnS (3.271), dont le demi-vers est le même que celui du MBh. XIII.88.9cd³²², l'animal serait le bouc blanc aux

³²¹ Rām., édition de M. (V.111.16), commentaires de Tilaka, Śiromaṇi et Bhūṣana (de Govindarāja).

³²² *vārdhrīṇasasya māṃsena tṛptir dvādaśa vārṣikī //*

longues oreilles. Il en est ainsi pour Medhātithi (9^e s.) et pour trois autres dont Rāmacandra, qui retient également l'identification à un taureau ou à un oiseau. Ce dernier envol est aussi retenu par Sarvajñārāyaṇa. Seul Nandana propose encore le sens de rhinocéros. Dans tous les cas, la chair du *vārdhrīṇasa-* apporte un contentement de douze années aux Pères. L'interprétation du rhinocéros semble à rejeter car le *khadga-* se présente lui-même au vers suivant, et sa chair offre une réjouissance éternelle. La proximité fréquente dans ces textes (GDS 15.15 ; ĀpDS 2.7.17.3 ; MnS 3.271-272 ; ViS 80.14 ; YājS 1.260) des deux animaux, nous incite encore plus (mais peut-être à tort), à distinguer ici deux animaux différents, même si originellement le *vārdhrīṇasa-* désigna peut-être un rhinocéros. D'autres textes placent l'animal parmi une énumération de noms d'oiseaux, dit « gratteur » ou « qui éparpille » (*viṣkira-*)³²³ (BDS I.5.12.7 ; ĀpDS 1.5.17.36). Ici le sujet est entendu, et un certain nombre de traducteurs suivent d'ailleurs cette interprétation. T. Burrow (1957, p.9-11) aboutit également à la même idée. Pour l'auteur le terme a conservé le même sens dans les différents textes, et ne peut désigner qu'un oiseau. Il mentionne entre autres, à cet égard, le *Vāyupurāṇa* (69.336) où le terme apparaît parmi une liste d'oiseaux, et préfère la leçon *dvija-* en place de *dvipa-* dans le MBh. VIII.46.17. Les différents sens donnés par les commentaires seraient dus à la tombée en désuétude du mot, et son incompréhension par les commentateurs. L'idée est juste, mais il demeure la question de l'origine de ses diverses interprétations.

Dans le cas du banquet de Rāvaṇa, le *vārdhrīṇasa-* peut effectivement être un oiseau, voire un rhinocéros, plutôt qu'un vieux bouc, réservé de plus pour certains sacrifices. De son côté, Dave s'interroge sur le bien-fondé de cette interprétation. Pourquoi offrir en sacrifice un vieux bouc à la chair sans doute peu goûteuse, alors que celle du calao est dite délicate et délicieuse ? Il suggère donc d'identifier dans ce contexte le *vārdhrīṇasa-* à l'oiseau, plutôt qu'à un bouc. Qui plus est, l'animal semble le mets préféré de Viṣṇu. Néanmoins, il faut également envisager l'animal sous sa valeur symbolique, et pas seulement gustative, surtout lors des *śrāddha*. Le bouc blanc ne serait donc pas forcément à évincer de fait.

Si l'identification du *vārdhrīṇasa-* à un oiseau, et peut-être plus précisément à un calao, semble la plus probable, ne serait-ce que dans les contextes clairs du BDS et de

³²³ Cf. Zimmermann, 1982, p.121, note 10. Le terme est employé par le BDS, mais ni Suśruta, ni Cakara ne cite le *vārdhrīṇasa-* dans cette catégorie d'oiseaux.

l'ĀpDS, la multiplicité des sens n'en demeure pas moins. Une chronologie relative des données n'est pas susceptible d'offrir les causes de ces variations. Ainsi à l'oiseau, qui apparaît en premier, succède le bouc, avec le commentaire de la MnS par Medhātithi, daté du 9^e s., puis le rhinocéros dans le lexique d'Halāyudha du 10^e s. Mais ceci reste parfaitement théorique et à l'image des seuls éléments connus. Les textes manquent pour un cheminement complet, et le fait relève finalement plus d'une étude des commentaires et des lexiques que de la résolution d'une délicate identification. Les trois sens persistent par la suite, auxquels s'ajoute le taureau. Le *vārdhrīṇasa-* doit visiblement s'envisager à une certaine période sous toutes ses formes, et surtout les plus diverses, avec une primauté pour l'oiseau.³²⁴

Le banquet de Rāvaṇa, qu'il contienne du rhinocéros ou du calao, offre toutes sortes de victuailles : gibiers, volailles et même poissons, sont ainsi épandus dans de la vaisselle d'or, cuisinés, assaisonnés, saucés. Buffles et sangliers y ont bonne part (tous les deux sont répétés). Des scènes de banquet plus concises font également part du mélange des nourritures domestiques et sauvages, entourées de vins et liqueurs (MBh. IV.14.8 ; 67.27).

Le **buffle** se retrouve au menu d'un repas d'un autre *rākṣasa*. Pour tenter de réveiller Kumbhakarṇa, démon vorace plongé dans un profond sommeil suite à une malédiction de Brahmā, les *rākṣasa* ont recours à différents stratagèmes. Ils commencent par former devant lui un tas de viandes d'antilopes, buffles et sangliers, semblable au mont Meru, et apportent des jarres de sang et de liqueurs enivrantes (Rām. VI.48.24-26, et consommation des viandes par Kumbhakarṇa en strophe 1063*, après VI.48.53). Encore une fois buffle et sanglier sont compagnons de repas. Cette alimentation correspond bien à celle des *rākṣasa*, carnivores par excellence, tout autant qu'à celles des *kṣatriya* qu'ils sont également. S'y ajoute le sang comme boisson, autre élément caractéristique des démons. Le fait est avéré, voire « consacré », dès la VS 6.16 et la TS I.3.9.2 puis par le ŚBM III.8.2.14, XI.7.4.2 et l'AB 2.7. Dans le MBh., le buffle entre également dans le régime alimentaire des *rākṣasa*. Ici, point de banquet croulant de nourritures, mais le prix payé au démon Baka et qui se compose d'un véhicule de riz, de deux buffles et de l'homme qui les lui apporte (MBh. I.148.6). Dans ces contextes, il faut souligner que les viandes apportées sont sûrement crues, et non préparées comme pour le banquet ou pour Indra. Il ne faut pas oublier que le

³²⁴ Pour un résumé des différentes interprétations voir tableau p.227.

rākṣasa est, à certains égards, proche de l'ogre sanguinaire. La consommation de viande fraîche exalte encore un peu plus le côté vorace des démons, et leur insuffle une énergie supplémentaire.

Dans un autre registre, le buffle est proposé (avec taureau, antilope, et sanglier) par Uśīnara, le roi des Śibi, à l'épervier qui désire manger le pigeon qui a pris refuge auprès du souverain (MBh. III.131.16).

Le buffle apparaît donc comme une viande utilisée couramment dans l'alimentation des hommes. Le fait est encore marqué dans l'histoire du chasseur du *dharma* (*dharmavyādha*-) et du brāhmane. Le récit est raconté par le sage Mārkaṇḍeya au roi Yudhiṣṭhira (MBh. III.198-199). Un brāhmane, dans un excès de colère, maudit une aigrette qui a laissé tomber sa fiente sur sa tête. L'oiseau meurt aussitôt, ce qui emplit le brāhmane de regrets. Peu après, il arrive dans un village en quête de nourriture. Face à une maîtresse de maison qui l'accueille, mais offre de la nourriture à son mari avant lui, il est prêt à faire à nouveau éclater sa colère et sa malédiction. L'épouse lui demande pardon, et lui rappelle également l'épisode de l'aigrette tuée à cause de son courroux. Après un long discours sur le *dharma*, elle invite le brāhmane à aller voir un chasseur de Mithilā. Sa vivacité et sa propension à l'emportement prouvent que sa connaissance du *dharma* est encore imparfaite, il pourra la compléter auprès de ce chasseur. Le brāhmane suit le conseil de la femme et aperçoit le chasseur au milieu d'un abattoir (*sūnā*) « vendant des viandes de cervidés et de buffles » (*mārga-māhiṣa-māṃsāni vikrīṇantam* III.198.10). Le chasseur va à la rencontre du brāhmane et lui propose d'aller chez lui, loin de l'impureté des boucheries. Le chasseur s'engage ensuite dans un long discours où il expose que son travail, son action (*karman*) est lié à son *dharma*. Mais il tente de diminuer la violence inhérente à son métier, en ne tuant pas les animaux. Il se contente de prendre et de vendre sangliers et buffles qu'un autre a tués (III.198.31), et lui-même ne mange pas de viande (v. 32). Nous n'irons pas beaucoup plus loin ici sur la suite du discours qui développe un enseignement du *dharma* et des actes vertueux, et où nul buffle, ni sanglier, ne réapparaît.³²⁵ Mentionnons néanmoins le développement autour de la violence (*hiṃsā*-) du meurtre animal, violence qu'il semble difficile d'éviter surtout dans le contexte sacrificiel. Et le chasseur de rappeler que les animaux « qui sont tués et dont nous vendons la viande, ô brāhmane, cela même est leur *dharma*, d'être mangés avec réjouissance et d'honorer [ainsi] les divinités, les hôtes, la

³²⁵ Pour un résumé complet et détaillé et une analyse de l'épisode voir Biarreau, 2002, tome 1, p.621-644, et Biarreau-Malamoud, 1996, p.135-138.

maisonnée et les ancêtres. »³²⁶ (MBh. III.199.4). Les créatures offertes ainsi aux divinités et aux gens, et immolées pour l'occasion, suivent donc leur nature et leur voie. M. Biardeau (2002, tome 1, p.627) comprend également *dharma* au sens de « mérite ». Dans ce contexte, leur mort liée à leur condition peut donc aussi leur apporter un bien dans des contrées plus célestes. Le chasseur réaffirme encore le sort des créatures vivantes en s'appuyant sur la Parole révélée (*śruti*) qui enseigne que « les herbes, les plantes, les animaux domestiques, les bêtes sauvages, les oiseaux sont la nourriture du monde » (MBh. III.199.5)³²⁷. Le rapport avec la parole védique et sa conception du sacrifice, justifiant ainsi l'usage et la consommation de viande, est affirmé quelques vers plus loin :

« Les feux (*agni*) ont le désir de viande, dit la Parole révélée. Les victimes animales (*paśu*) tuées continuellement par les brāhmanes pour les sacrifices, ô brahmane, et consacrées en vérité par des formules sacrées (*mantra*), atteignent le ciel assurément.

Si, ô brāhmane, les feux n'avaient pas aimé la viande à l'origine, la viande ne serait la nourriture de personne, ô meilleur des brāhmanes.

La règle suivante est dite par les sages, relative à la consommation de viande : “Celui qui mange, ayant donné leur part aux divinités et aux ancêtres, selon la règle [pour les dieux], et selon le rite funéraire aux ancêtres (*śrāddha*), celui-ci n'est pas souillé par la consommation [de viande].” Qui plus est, la Parole révélée dit que celui-ci n'a alors pas mangé de viande. » (MBh. III.199.9-12ab)³²⁸

Les références à la *śruti* proviennent visiblement des *Brāhmaṇa*. Les feux désireux de viande sont ainsi mentionnés dans le ŚBM (XI.7.1.2) et le GB (2.2.1)³²⁹. Quant à la purification de la viande par le sacrifice, le fait ne paraît pas exprimé dans les textes védiques. Tout au plus, peut-être s'agit-il d'un écho lointain d'une formule du ŚB disant que l'animal qui doit être immolé n'est pas conduit à la mort, mais au sacrifice (ŚBM III.8.1.10). Variation subtile qui tend à dissimuler la violence de l'acte. Des concepts similaires, et plus proches du MBh., sont également présents dans la *smṛti*. Dans le livre V

³²⁶ *yeṣāṃ hatānām māṃsāni vikrīṇāmo vayaṃ dvija / teṣāṃ api bhaved dharma upabhogena bhakṣaṇāt / devatātīthi-bhṛtyānām pitṛṇām pratipūjanāt //* (MBh. III.199.4)

³²⁷ *ośadhyo virudhas cāpi paśavo mṛgapakṣiṇaḥ / annādyā-bhūtā lokasya ity api śrūyate śrutiḥ //* (MBh. III.199.5)

³²⁸ *agnayo māṃsakāmās ca ity api śrūyate śrutiḥ / yajñeṣu paśavo brahman vadhyante satatam dvijaiḥ / saṃskṛtāḥ kila mantraiś ca te api svargam avāpnuvan // 9*
yadi naiva agnayo brahman māṃsakāmā bhavan purā /
bhakṣyaṃ naiva bhaven māṃsaṃ kasyacid dvijasattama // 10
atrāpi vidhi yathā śrāddham na sa duṣyati bhakṣaṇāt // 11
amāṃsāsi bhavaty evam ity api śrūyate śrutiḥ // (MBh. III.199.9-12ab)

³²⁹ *māṃsīyanti ha vai jūhvato yajamānasya agnāyas te* (ŚBM XI.7.1.2) ; *om māṃsīyanti vā āhitāgnay agnayas* (GB 2.2.1)

de Manu, il est dit que les êtres mobiles et immobiles sont la nourriture de l'être animé, et que celui qui mange les animaux autorisés n'est pas fautif (§ 29-30). Il est néanmoins précisé que manger de la viande pour le sacrifice est la règle des dieux, faire le contraire étant le comportement des *rākṣasa* (§ 31). Ainsi celui qui mange de la chair, après l'avoir offerte aux dieux et aux Pères, n'est pas souillé (§ 32cd *devān piṭṛīmś cāryayitvā khādan māṃsam na duṣyati //*). Aussi un brāhmane ne doit pas manger des animaux non consacrés par des formules rituelles (§ 36 *asaṃskṛtān paśūn mantrair*). Et dans le contexte sacrificiel, le meurtre de l'animal n'est plus considéré comme un meurtre (§ 39 *yajñe vadho 'vadhaḥ*). Dès lors, le sort heureux des victimes est rappelé : « les plantes, les animaux, les arbres, les amphibiens et les oiseaux, qui ont rejoint la mort par le sacrifice, obtiennent une condition plus élevée en retour. » (§40)³³⁰.

On le voit, les propos du MBh. et de la MnS sont similaires, même si dans le premier la référence au sacrifice védique est plus lisible, et ils développent le même enseignement quant à l'alimentation carnée. L'image de la chaîne alimentaire, où ceux pourvus de dents dévorent ceux qui n'en ont pas, où les animés mangent les végétaux, est également rappelée dans le MBh. (XII.90.20 = 100.15) et apparaît en premier lieu dans l'AA II.3.1.³³¹

L'autre animal sauvage le plus cité pour sa consommation est le **sanglier**. Part entière, ou morcelée, des victuailles du banquet de Rāvaṇa et des offrandes à Kumbhakarṇa dans le Rām. (cf. ci-dessus), il est un compagnon régulier du buffle (dans ce sens, cf. MBh. III.198.31 ci-dessus). L'animal est également mentionné ailleurs dans des contextes similaires mais dans des environnements différents. Ainsi, l'armée de Bharata à la recherche de Rāma jouit-elle des nombreux plaisirs créés par le *ṛṣi* Bharadvāja. Boissons et nourritures délicieuses sont énumérées, dont des viandes de chèvres et de sangliers associées aux meilleurs assaisonnements (Rām. II.85.62 *ājais ca api ca vārāhair niṣṭhānava-saṃcayaiḥ /*), des biches (ou antilopes), paons et coqs cuits dans des pots brûlants (II.85.65). L'épopée laisse ainsi parfois entrevoir quelques méthodes de préparations culinaires³³².

Dans le MBh., le sanglier est offert comme nourriture à l'épervier qui désire manger le pigeon ayant pris refuge auprès du roi des Śibi (III.131.16-17). Dans un cadre moins

³³⁰ *oṣadhyaḥ paśavo vṛkṣās tiryāṅcaḥ pakṣiṇas tathā /
yajñārthaṃ nidhanaṃ prāptāḥ prāpnuvanty ucchritiḥ punaḥ //* (MnS 5.40)

Sur toute cette partie, discours similaire dans la ViS 51.59 sq.

³³¹ Cf. Keith, 1909, p.215-216 ; Moreau, 2007.

³³² Pour un relevé dans les textes et une étude sur ce sujet, voir Prakash, 1961.

épique, le sanglier (ou peut-être bien le porc) est mentionné parmi les aliments de certains groupes de très basse caste, voire hors caste, ou de tribus. Les Bāhlika, habitant la ville de Śākala, mangent des moutons *eḍa*, des viandes de porc (*vārāha-*), coq, bœuf, âne et chameau (MBh. VIII.30.31-32ab *vārāhaṃ kaukkuṭam māmśam gavyaṃ gārdabham auṣṭrakam* /). Comme pour le cas des animaux de monte ou de trait, la proximité d'animaux clairement domestiques, ou commensaux – et on remarquera à nouveau la présence du couple âne-chameau -, nous incline à traduire ici le *varāha-* ou son dérivé *vārāha-* par le nom domestique de l'animal, « porc ». La description des Bāhlika, peut-être une tribu du Pendjab, est des plus cauchemardesques pour le plus orthodoxe des brāhmanes. La population est ornée de tous les vices, ceux de la boisson, de la danse, de la musique, et des plaisirs des chairs. Leur alimentation carnée, accommodée d'oignons (*palāṇḍu-*), n'est pas des plus goûtées par le brāhmane qui la passe en revue. Pire, cette nourriture est revendiquée : « ceux qui ne mangent pas de moutons, leur existence est vaine », est-il chanté par les Bāhlika (VIII.30.32cd). Ce comportement impur, lié à une incroyance notoire envers des divinités quelles qu'elles soient, est en partie expliqué par l'origine du peuple. Les Bāhlika sont en effet nés de deux *piśāca*, nommés Bahis et Hlika (VIII.30.44)³³³.

Tout aussi impurs, et sans doute encore plus, sont les Caṇḍāla « cuiseurs de chien » (*śva-paca-*) que rencontre le sage Viśvāmitra. Leur campement est semé de peaux de chiens, de pots et de cruches cassés, d'os et de crânes de porc et d'âne brisés (MBh. XII.139.27-28), restes d'un festin passé. Le groupe des Caṇḍāla se subdivise visiblement en différentes « castes ». Il est d'ailleurs difficile de savoir si les Caṇḍāla sont considérés comme une classe sociale, ou si, tout en étant rejetés hors du système des *varṇa*, tant la cruauté et la souillure sont attachées à leurs personnes, ils sont néanmoins répartis en différents groupes ou castes à l'image des divisions internes aux quatre classes de la société brahmanique, ou en tribus. Ici, la communauté est placée aussi basement que le chien, animal impur par excellence dans le cadre brahmanique. Le fait est fréquent dans les épopées et se retrouve dans le Rām. avec les Muṣṭika, autre tribu de Caṇḍāla qui se nourrit aussi de chiens (Rām. I.58.20). Quant aux Pulkasa, un autre groupe de Caṇḍāla, ils mangent des ânes, chevaux et éléphants (MBh. XIII.48.24). La consommation d'animaux domestiques associés par ailleurs à la monte et à l'attelage, illustre l'image asociale de ce groupe. Dans ces sombres contextes, le sanglier devenu porc est tout aussi chargé de

³³³ On retiendra que le chemin originel est inverse. L'origine mythique et les deux parents ont été « étymologisés » à partir du nom du peuple.

souillure. Si la consommation de viande de sanglier fait la réjouissance des tables royales, celle du porc est reléguée parmi les populations les plus méprisées. Visiblement, la présence de l'animal dans ces demeures est due à son impureté inhérente, dont l'origine première ne nous est pas donnée. Tout au plus peut-on la rattacher au caractère omnivore du cochon, qui dévore en outre détritiques et charognes. La distinction est plus clairement marquée dans un passage relatif au *śrāddha*. Dans ce rituel un certain nombre d'animaux peuvent être sacrifiés aux *pitṛ* ou « Pères ». Nous retiendrons seulement ici que si la chair de sanglier (*vārāha-*) est offerte (MBh. XIII.88.6), celle du porc domestique (*grāmyaṃ vārāha-māṃsam*) est exclue du rite au même titre que celle des animaux non consacrés (MBh. XIII.91.40). C'est là le seul passage lexicalement concret de la mention de suidé domestique dans nos textes. Et, nous le voyons, sa position n'est pas des plus favorables. Nous remarquerons par ailleurs que le porc n'appartient pas à la liste canonique des cinq victimes sacrificielles (bouc, mouton, bœuf, cheval, homme). Son usage a visiblement été exclu des systèmes de pensée. Comme le soulignait déjà G. Dumézil : « L'Inde védique ignore le porc comme matière sacrificielle alors que l'occident européen l'utilise abondamment. »³³⁴ Exclu du sacrifice, il ne peut être accepté à la table d'un Ārya. Seules les populations rejetées, elles aussi, y ont part. Inversement c'est également parce que ces tribus sont considérées comme impures que le porc leur est associé. On soulignera, par ailleurs, que l'opposition entre un sanglier propre au sacrifice et un porc interdit dans cette fonction s'avère inverse à la conception plus commune où la victime sacrificielle par excellence est un animal domestique et non sauvage, ce dernier ne pouvant être immolé.

Dans un article de 1999, B. Sargent présente la place et l'image du porc dans les sociétés indo-européennes, depuis les peuples Celtes jusqu'à l'Inde, en passant par les sociétés italique et germanique, grecque et balto-slave, hittite, et iranienne, selon le regroupement de l'auteur. Traçant un « escalier axiologique », il démontre que la place du porc à différents niveaux culturels, décroît d'Ouest en Est, chaque groupe étant sur une marche inférieure que le précédent jusqu'à atteindre l'Inde où « l'on foule le sol nu ». Il est vrai que les récits irlandais et gallois fourmillent de références au porc, que ce soit dans un contexte alimentaire, funéraire, mythique ou divin. Ainsi, dans la quatrième branche du *Mabinogi*, l'arrivée des porcs en Dyved (sud du Pays de Galles) relève d'un don du dieu de l'Autre Monde à Pryderi fils de Pwyll. Ces nouveaux animaux attirent la convoitise du seigneur voisin, le roi Math, et entraînent une razzia qui finira en guerre³³⁵. En Irlande, le

³³⁴ Dumézil, 1947, p.133.

³³⁵ Lambert, 1993, p.100 *sq.*

partage d'un cochon fabuleux provoque également dispute et combat entre les guerriers d'Ulster et de Connaught. Assurément, l'Inde n'offre aucun parallèle à ces récits. Face à cette variation entre l'ouest et l'est, Sergent propose l'explication de l'influence de la culture proche-orientale sumérienne et sémitique, où « le porc a été précocement et très généralement taboué. » Indo-Iraniens et Anatoliens auraient « subi son influence quant au système de valeurs portant sur les animaux. Le déclin du porc a dès lors été radical. » Si l'« onde culturelle », comme l'appelle Sergent, fut extrême en Inde, elle s'est complètement dissoute à l'opposé occidental.

Nous ne discuterons pas ici l'hypothèse avancée par Sergent sur l'origine du « tabou » du porc en Inde, faute d'arguments et de traces concrètes et lisibles d'une influence moyen-orientale dans ce domaine. Nous pouvons seulement constater que si l'animal fut visiblement domestiqué en Inde depuis une date très ancienne, comme l'attestent des traces archéologiques³³⁶, son apparition littéraire est relativement tardive. Les textes védiques ne le mentionnent pas clairement, et l'une de ses premières mentions explicites est celle du MBh.³³⁷ Et encore, s'agit-il d'un passage didactique qui n'appartient pas à la trame principale de l'histoire. Il est donc peut-être relativement plus récent, et fait écho à d'autres textes. Dans le MBh., et dans des traités datant sans doute de la même période ou un peu antérieurs, le porc est frappé d'un interdit au moins alimentaire, et d'une impureté flagrante. Le GDS (17.29), le BDS (1.5.12.1-4) et l'ĀpDS (1.5.17.29) interdisent la consommation de coq et de porc domestiques (*grāmya-kukkuṭa-sūkarāḥ* GDS), et d'un certain nombre d'autres animaux du village, excepté les chèvres et les moutons (BDS 1.5.12.4), la vache laitière et le bœuf (ĀpDS 1.5.17.30). Le BDS classe également le buffle et le sanglier (*varāha-*) parmi les artiodactyles sauvages consommables (1.5.12.6). Seul le VDS évoque une querelle et donc une incertitude sur le bien-fondé ou non d'offrir en offrande et de consommer de la viande de rhinocéros et de sanglier (*agrāmyasūkara-* 14.47). Nous retrouvons ici la distinction entre le sanglier et le porc, entre le consommable et le non-consommable, entre le sacrificable et le non-sacrificable déjà apparente dans le MBh. Pour les *Lois de Manu* (5.14), le porc, sous le nom de *viḍvarāha-* est également

³³⁶ Cf. Chattopadhyaya, 2002. Des os de suidé domestique ont été identifiés sur quelques sites archéologiques indiens datant du Mésolithique, et encore plus à partir du Néolithique et de la période dite « harappéenne ».

³³⁷ On soulignera néanmoins que le mot *sūkara-*, employé dès le RV, est à rattacher au terme **sū-* nom ancien du porc (av. *hū-*, lat. *sūs-*, gr. *ῥῆς*, etc., cf. 1^{ère} partie, chap. I. A). Mais les références du terme dans le RV comme dans l'AV renvoient à la figure du sanglier (hormis *sūkarī-* en AVP(O) X.1.8, qui désigne visiblement la truie).

interdit. Ce terme, présent dans quelques *smṛti* seulement³³⁸, est composé d'un premier terme *viṣ-* (f.) « excréments, ordures » et du nom du sanglier. Le *viḍvarāha-* est le « sanglier des ordures », celui qui s'en nourrit. La formule est des plus péjoratives et montre bien le peu de cas qu'on attache à l'animal. La déchéance et l'impureté entachent même son nom. Le composé tend également à le distinguer du noble *varāha-*, le glorieux sanglier sauvage, celui dont la chair est consommable et que les dieux agréent sous bien des formes. Dans les autres DS, une tendance non achevée préfère visiblement l'emploi de *sūkara-* (ou *sūkara-* dans VDS), accompagné ou non du terme *grāmya-*, pour désigner le porc domestique, et de *varāha-* pour désigner le sanglier.

L'interdit se retrouve dans les chapitres traitant des conséquences résultant de la consommation, volontaire ou non, de ces animaux, et des pénitences ou expiations (*prāyaścitta*) à effectuer dans ce cas. Dans le GDS, un brāhmane qui consomme la chair de bête carnivore, de chameau, d'âne, de coq ou de porc, doit faire la pénitence *taptakṛccha* (23.4-5)³³⁹. La même purification est dictée par la MnS (11.156) pour la consommation des mêmes animaux, plus celle d'un homme ou d'un corbeau. Pour la consommation « de l'urine ou des excréments d'un porc, d'un âne, d'un chameau, d'un chacal, d'un singe ou d'un corbeau, un deux-fois-né fait la pénitence *cāndrāyaṇa*. » (11.154)³⁴⁰ La même expiation est prescrite par la ViS (51.3) pour la consommation d'ail et d'oignon (*laśuna-palāṇḍu-grñjana-*), de viande de porc, de coq, de singe et de bovin. La YājS (1.176) indique la même peine pour une liste à peu près similaire, et le VDS (23.30) décrit d'autres pratiques purificatoires relatives à une liste de consommations animales un peu plus longue où sont cités en premier lieu chien, coq, porc, puis différents oiseaux. Ces pénitences qui servent à purifier l'individu montrent bien l'impureté attachée à ces animaux. Selon l'ĀpDS c'est même la déchéance, la perte de sa caste (*patanīya-*) qui guette l'homme transgressant un tel interdit (1.7.21.12-19). Manu spécifie qu'« un deux-fois-né ayant consommé consciemment un champignon, un porc, de l'ail, un coq de village, de l'oignon

³³⁸ MnS 5.14, 19 ; 11.154 ; ViS 51.3 ; 54.12 ; 81.8 ; YājS 1.176.

³³⁹ *taptakṛccha* ou « expiation brûlante » consiste à boire de l'eau chaude, du lait chaud, du beurre fondu chaud et à inhaler de l'air chaud pendant trois jours, se baigner une fois et garder l'esprit concentré (MnS 11.214).

³⁴⁰ *cāndrāyaṇa* ou « course de la lune » consiste à faire un jeûne régulier en suivant la croissance et la décroissance de la lune, ou inversement. Il faut diminuer sa nourriture d'une bouchée chaque jour en partant de la pleine lune (en comptant 15 bouchées ce jour) jusqu'à la nouvelle lune, de façon à jeûner complètement ce 15^e jour de la quinzaine sombre, puis de ré-augmenter sa nourriture d'une bouchée par jour pendant la quinzaine claire jusqu'à la pleine lune. Il faut se baigner matin, midi et soir. Cette expiation *cāndrāyaṇa* est dite « semblable au corps de la fourmi, lequel est étroit dans le milieu. » (Loiseleur Deslongchamps, 1833, p.429-430). La pénitence *cāndrāyaṇa* dite semblable au grain (car large en son milieu) suit le même processus, mais en commençant par la quinzaine claire, et les sens réprimés (MnS 11.216-217).

palāṇḍu ou *gṛñjana*, tombe de sa caste (*patet*) » (5.19). Mais si c'était involontaire, le recours à des pénitences permet de laver la souillure (5.20). On remarquera que, dans cette référence et dans quelques autres précédemment citées, la liste des aliments interdits permettrait la préparation d'un plat savoureux. Viandes et légumes sont au menu : un menu semblable en de nombreux points à celui des Bāhlika du MBh. Ail et oignon sont continuellement mis au ban des potagers et des cuisines³⁴¹.

Dans tous les cas cités, l'expiation est suivie d'une nouvelle consécration (*saṃskāra-*) pour les deux-fois-nés. Le fait apparaît d'ailleurs dans le MBh., où aucune expiation n'est prescrite, mais la re-consécration oui, pour celui qui a consommé de « la viande, de l'urine, ou les excréments d'un chien, d'un porc (*varāha-*), d'un homme, d'un coq ou d'un âne. » (MBh. XII.159.70).

L'impureté du porc et de ses acolytes agit également à distance ou par intermédiaire. En effet, suite à la consommation de nourriture touchée et rendue impure (*avadhūta-*) par un chien ou un porc, on doit se purifier (BDS 3.6.6.5 ; ViS 48.20). Un *caṇḍāla*, un porc, un coq, un chien, une femme ayant ses règles, et un eunuque ne doivent pas voir un brāhmane manger, de même que leur regard ne doit pas se poser sur une offrande, un repas, divers sacrifices, etc., car « le porc le détruit avec son odorat », etc. (MnS 3.239-241). Par ailleurs la renaissance sous la forme de porc guette celui qui fait de mauvaises actions (ChU 5.10.7 ; MBh. XIII.112.44,64,68-69 ; MnS 3.190 ; 12.55 ; VDS 6.27).

Enfin, il faut à nouveau signaler la frontière établie entre le porc et le sanglier dans le prix de l'amende à payer pour le meurtre de chacun d'eux. Pour le premier une monnaie *māṣa* est demandée (MnS 8.298), pour le second un pot de beurre clarifié (*ghṛta-*, GDS 22.24 ; MnS 11.134 ; ViS 50.36). La différence n'est pas à prendre dans la valeur pécuniaire des amendes, mais dans une valeur symbolique. Le meurtre d'un porc a un coût économique sonnante et trébuchant, même s'il est à remarquer que son élevage n'a jamais été conçu avec la même valeur que celui des bovins, ovins et caprins. C'est du moins l'image qui se laisse lire à travers les rares références de l'ĀŚ (II.24.24 ; 25.10 ; 29.27, 42 ; IV.10.2 ; V.2.27). Si l'amende pour la mort d'un sanglier évoque une certaine valeur économique, mais assurément moindre, elle ramène surtout l'objet au mythe et au sacrifice. Rappelons que selon le ŚB le sanglier est né d'un pot de beurre fondu

³⁴¹ Rejetés par MBh. VIII.30.15,31 (Bāhlika) ; XIII.91.38-39 (*śrāddha*) ; GDS 17.32 ; ĀpDS I.5.17.25 ; VDS 14.33 ; MnS 5.5 ; ViS 51.3 et YājS 1.176. Quelques-uns des traités expliquent la cause d'un tel interdit. Pour l'ĀpDS, ce sont des plantes utilisées pour la fabrication d'alcool. Pour la MnS, elles ont poussé parmi les impuretés (*amedhyaprabhāvāni*), et pour la ViS, leur odeur est visiblement mise en cause.

(*ghṛtakumbha-*, cf. p.60-61) lors du rite de la consécration royale. La pérennité même de cette image dans les DS montre bien le fossé qui existe entre l'animal sauvage et l'animal domestique. Le sanglier conserve son image mythique et sacrificielle, qui étrangement n'a jamais affecté l'animal domestiqué. Seule sa nature de charognard et d'ordurier a été retenue, et par là son caractère impur, le rattachant aux populations les plus basses de la société.

À propos des interdits alimentaires, signalons enfin celui posé sur les *pañca-nakhāḥ* ou animaux « à cinq ongles ». L'homme ayant « cinq ongles », on comprend parfaitement cet interdit. Cependant les textes donnent une série d'animaux qui font exception, et sont donc consommables par les brāhmanes et les *kṣatriya*. Cette liste varie entre cinq et sept noms. Le Rām. à cet égard est numériquement très orthodoxe, et cite cinq animaux à cinq ongles : les porcs-épics *śalyaka* et *śvāvidh*, l'iguane ou lézard (*godhā-*), le lièvre (*śaśa-*) et la tortue (*kūrma-*) (Rām. IV.17.34). Le MBh. évoque la règle mais ne donne aucune liste (XII.139.66). Le discours fait écho à celui des DS et des *smṛti*, qui donnent les séries suivantes :

| Animal | ĀpDS 1.5.17.37 | BDS 1.5.12.5 | GDS 17.27 | VDS 14.39 | MnS 5.17-18 | ViS 51.6 | YājS 1.177 | Rām. IV.17.34 |
|----------------------------------|-------------------|-----------------|--------------|--------------|-----------------------|-----------------------|-------------------------|-----------------------|
| <i>śalyaka-</i> porc-épic | x | x | x | x | x | x | x [<i>śallaka</i>] | x |
| <i>śvāvidh-</i> porc-épic | x | x | x | x | x | | x [<i>sedhā</i>] | x |
| <i>godhā-</i> iguane | x | x | x | x | x | x | x | x |
| <i>śaśa-</i> lièvre | x | x | x | x | x | x [- <i>ka</i>] | x | x |
| <i>kacchapa-</i> tortue | x | x | x | x | x [<i>kūrma</i>] | x [<i>kūrma</i>] | x | x [<i>kūrma</i>] |
| <i>khaḍga-</i> rhinocéros | x | (x) | x | | x | x | | |
| <i>pūtikhaṣa-</i> civette (?) | x | | | | | | | |

L'ensemble est régulier, avec bien sûr quelques variantes remarquables. Il faut relever avant tout que la totalité des animaux agréés sont des animaux sauvages. Dans leur majorité ils n'appartiennent pas à notre étude, seul le rhinocéros fait exception. Dans ces listes, il apparaît lui-même comme un intrus, car l'animal a seulement trois ongles et non cinq. Il est pourtant cité dans cinq des huit énumérations relevées. Néanmoins, le BDS offre la possibilité de le retirer pour obtenir le nombre de cinq animaux, et plus loin le VDS

(14.47) fait part d'une discussion sur la possibilité ou non de consommer du rhinocéros³⁴². Le *pūtikhaṣa-* est un animal non identifié avec certitude. Le mot lui-même est un hapax. MW renvoie à *pūtighaṣa-*, « qui mange de la nourriture putréfiée », un animal qui vit dans les arbres selon Suśruta. Le premier terme est effectivement *pūti-* (a.) « puant, fétide, putride ». Zimmermann interprète le terme comme le nom de la civette (1982, p.246). Jamison³⁴³ souligne la ressemblance phonologique avec *pūtika-*, *pūtīka-*, *pūthikā*, nom d'une plante mais également du putois ou de la civette (MW). *pūti-* évoque ainsi le jet acre et nauséabond que peut dégager l'animal quand il se sent en danger. Le *Rājanighaṇṭu* (19.12) cite cette caractéristique du *pūtika-* et le rapproche du chat (*mārjāra-*). Ce rapprochement est souligné par Prater à propos de certaines civettes aux « caractères félins »³⁴⁴. Si le *pūtika-* est bien une civette, le *pūtikhaṣa-* pourrait être interprété dans le même sens. Il demeure que la seule relation phonétique entre les deux termes est peut-être insuffisante pour établir une réelle concordance.

Intéressante est une variation du Rām., qui énumère non pas les cinq animaux autorisés à la consommation, mais les cinq animaux à ne pas manger, *i.e.* le chacal (*śyāla-*), le crocodile (*nakra-*), le singe (*vānara-*), le *kiṃnara*, l'homme (*nara-*) (Rām. IV.17.34 [369*]). Le texte développe le contexte dans lequel intervient la règle. Le singe Vālin fait le reproche à Rāma d'avoir aidé son frère Sugrīva à le tuer. Pourtant, les hommes ne mangent pas sa chair, et évitent sa peau et ses os. En le tuant, Rāma a enfreint la règle relative aux *pañcanakhāḥ*. Si le texte de l'E.C. use du précepte par litote pour confondre Rāma, cette autre version n'utilise plus de figure de style. La prescription ne s'appuie d'ailleurs pas sur le texte de traités, elle est sous-jacente dans ces derniers. Par un interdit commun, elle tend à démontrer un lien de « parenté » entre le singe et l'homme, en dessinant une échelle de l'animal à l'homme. En bas se trouve le chacal, dont la place est justifiée par le caractère impur qui lui est attaché, vient ensuite le crocodile qui demeure plus énigmatique dans cette série. Un cran au-dessus se trouve le singe, début de liaison entre l'animal et d'autres entités comme le *kiṃnara*, c'est à dire une « sorte d'homme », en fait, un être mythique, visiblement mi-homme mi-animal, qui tient alors du cheval ou du singe. Puis on trouve l'homme. On remarquera que la liaison entre les trois derniers se fait

³⁴² Sur le rhinocéros dans ce contexte des DS, voir l'article de Jamison, 1998.

³⁴³ Jamison, 1998, p.251, note 11.

³⁴⁴ Sur les civettes en Inde, cf. Prater, 1971, p.81-95.

par un rapprochement physique mais également lexical. Le terme *nara-* sert de dénominateur commun. Le choix de *vānara-* comme nom du singe n'est donc pas fortuit.

Un dernier élément concernant l'usage « pratique » des bêtes sauvages intervient dans la dénomination d'un outil agricole. Il s'agit d'une sorte de charrue nommée *vṛka-*. Le terme est cité dans cette acception par deux fois dans le RV (I.117.21 et VIII.22.6) et trois fois dans l'AVP (IX.8.1,6-7). Ce sens de charrue pour le « loup » est donné anciennement, en dehors de ces contextes, par le *Nirukta* de Yāska (VI.26), où *vṛka-* est synonyme de *lāṅgala-*, nom courant de la charrue, car il coupe (*vṛko lāṅgalam bhavati vikartanāt* /). *lāṅgala-* est pour sa part dérivé de la racine *LAG-* « s'attacher à, adhérer à » ou tient au fait qu'il a une queue (*lāṅgūla-*). Le texte des hymnes parle des Aśvin qui sèment (*VAP-*) le grain (*yava-*) (I.117.21) et labourent (*KṚṢ-*) avec le *vṛka-* (VIII.22.6 ; AVP IX.8.1). Il en ressort également une locution *yávam karṣ-/kṛṣ-* « tracer [et semer] l'orge » (RV I.23.15 ; VIII.22.6 ; AVŚ VI.30.1 ; 91.1). Pour Jules Bloch, en début d'analyse, « on ne peut rien en déduire, même si ce “loup” avec lequel les Aśvin tour à tour sèment et labourent devait finalement être un véritable nom d'instrument, dont le nom appartiendrait à la racine de lit. *velkū* “je tire”, laconien *εῦλακα* “charrue” (Vendryes, *ibid.*, p.14 ; Walde-Pokorny, i, p.308). Y avait-il donc dans l'Inde ancienne une charrue susceptible de semer ? » Mettant en regard les données de l'Inde contemporaine, qui possède un type de charrue pourvue d'un réceptacle où l'on verse la semence, et des données iconographiques, Bloch démontre que l'existence d'une charrue-semoir dans l'Inde ancienne est à accrédi-³⁴⁵. Le propos de l'auteur est cependant à corriger en partie. Le terme grec *εῦλάκα* ne désigne pas la charrue mais le sillon, tout comme le terme *αὐλάξ*³⁴⁶, et dérive d'une racine **h₂welk-* (anciennement notée **welk-*) « tirer, tracer ». De là on a imaginé un **vṛka-*, homophone de *vṛka-* « loup », dérivé de cette racine, qui se retrouve effectivement dans le vocabulaire agricole d'autres langues. Mais cette théorie spéculative paraît inutile, et la relation entre l'instrument et le nom du « loup » peut peut-être reposer sur une ressemblance établie entre une partie de la charrue et le museau allongé de l'animal³⁴⁷, ou faut-il supposer qu'une

³⁴⁵ Bloch, 1936.

³⁴⁶ Chantraine, 1968-1980, p.139.

³⁴⁷ Cf. Wojtilla, 1988, p.328.

partie de l'instrument servant à semer était faite en peau de loup sous la forme d'une outre³⁴⁸. Dans l'AVP la figure animale est poussée plus loin :

akṣanvatā lāṅgalena padvatā patayiṣṇunā /

lāṅgūlagṛhya carkṣur vṛkeṇa yavam aśvinā // (IX.8.1)

« Avec la charrue pourvue d'yeux, pourvue de pieds, volante,

ayant saisi sa queue, qu'ils labourent [et sèment] le grain avec le « loup », ô Aśvin ! »

Le texte joue ici sur le rapprochement entre *lāṅgala-* et *lāṅgūla-*, ornant ainsi la charrue-loup d'une queue, que Yāska évoque dans un contexte étymologique. Les deux autres strophes de l'AVP sont trop corrompues pour que nous puissions en dégager des éléments d'information supplémentaires.

Distingué, déterminé comme un autre, l'animal sauvage est revêtu de multiples facettes par l'homme. Qualifiées dès le RV de « terribles, redoutables » (*bhīma-*), les bêtes recouvrent en particulier un caractère négatif. Certaines, comme le loup ou le tigre, sont perçues d'une extrême dangerosité, accompagnées d'autres créatures néfastes de la forêt, voleurs et démons de tous poils. La mauvaise figure perdure dans les épopées, et devient même proverbiale. La métaphore des textes védiques se concrétise, s'humanise même parfois. Entre les deux se dresse une créature hybride, qui tient de l'homme et du fauve le plus redouté. Étrange homme-tigre, qui apparaît comme un écho de réalités ou de croyances plus populaires. D'autres animaux sont les symboles même du néfaste. Charognards impurs et annonceurs de mauvais présages en sont des figures caractéristiques. D'autres encore, comme l'éléphant, à l'image de leur nature double d'animal sauvage et apprivoisé, s'ornent de valeurs négatives et positives à la fois. Car, si l'animal sauvage, aussi dangereux soit-il, est repoussé et détruit par des rituels magiques, il est parallèlement sollicité, concilié, voire vénéré. La force magnétique des grands fauves ne peut être complètement perdue, images animales qu'ils sont, d'une énergie universelle dont Agni est l'éclat persistant. Par ailleurs, l'homme porte également une attention plus concrète aux bêtes sauvages. Peaux, cornes, ivoire sont autant d'éléments appréciés pour de multiples usages et autant de symboles. Seules celles ainsi estimées, et considérées positivement, sont aussi goûtées pour leur chair. Dans ce contexte, l'hindouisme règle les choses, et la distinction entre pureté et impureté réapparaît, entre sauvage et domestique, l'ensemble tenu par les ordonnances sacrificielles.

³⁴⁸ Suggestion que m'a faite G.-J. Pinault.

Certaines des relations dévoilées dans ce chapitre trouvent par ailleurs leur origine dans une confrontation homme/animal plus extérieure, dans un cadre où l'individu s'aventure sur le terrain de l'Autre à ses risques et périls. La poursuite s'annonce, il nous faut partir en chasse.

Les différents sens de *vārdhrīṇasa-*

| Texte | TS V.5.20.1 | | VS 24.39 | | MBh. VIII.46.17 XIII.88.9 | Rām. V.9.13 | ĀpDS 1.5.17.36 | BDS 1.5.12.7 | MnS 3.271 | | | | | | Hāl° 2.72 | Yāda° - § 8 | Hema° § 1287 | Pur° 5.3 | Keś° 4.554 | Nar° 19.18 | Keś° - § 22 |
|------------|----------------|--------------|---------------|----------------|---------------------------------|------------------|-------------------|-----------------|------------|---|-------------|-------------|---|---|--------------|----------------|-----------------|-------------|---------------|---------------|----------------|
| | Sāy° 14°s. | Mā° 14°s. | Uv° 16° s. | Mah° 16° s. | Nīla° 16° s. | 3 com. 16° s. | | | 1 9° s. | 2 | 3 13° s. | 4 16° s. | 5 | 6 | 10° s. | 11° s. | 11°-12° s. | 12° s. | 12°-13° s. | 14° s. | 17° s. |
| rhinocéros | x | x | | | | x | | | | | | | x | | x | x | x | x | x | x | x |
| oiseau | | | | | x | x | x | x | | x | | | | x | | | | | x | | x |
| bouc | | | x | x | | x | | | x | | x | x | | x | | | | | | | |
| taureau | | | | | x | | | | | | | | | x | | | | | | | |

Chapitre II. La chasse

Dans notre quête des multiples facettes de la relation qui s'établit entre l'homme et l'animal, la chasse est un chapitre important. Perçu négativement comme un danger, puis plus positivement à travers les usages pratiques qu'on a pu lui trouver, l'animal sauvage est ici à nouveau victime, proie de l'homme. Mais dans cette relation conflictuelle, l'individu se retrouve lui-même dans une situation où il n'a jamais été aussi proche de la bête sauvage vivante. Par l'intermédiaire de la chasse, il pénètre dans le domaine propre à l'animal : la forêt. Or cette rencontre ne peut être sans conséquence, tant pour l'animal que pour l'homme. Ici, ce dernier sera finalement au centre des questions, au détriment de l'animal et d'une certaine façon, il apparaîtra tout autant victime que prédateur. Dans la pratique particulière qu'est la chasse, la relation entre les deux protagonistes appelle, à première vue, une distanciation certaine. Pour le chasseur, l'animal se doit encore d'être autre, d'un sang différent. Il est la proie. Cependant la proximité des entités interroge sur la réalité de cette opposition, de cette différence, et la chasse apparaît alors comme un terrain propice pour observer les constantes et/ou les métamorphoses de cette relation.

Pour cela il faudra examiner les différents types de chasse, les différents acteurs (humains et animaux), et leurs comportements dans l'exercice cynégétique. En contact avec la sauvagerie, le recours au divin et au sacrifice sera sans doute même nécessaire. Les pistes sont nombreuses, et nous nous égarerons peut-être en chemin. Mais nous retrouverons assurément la piste de l'antilope.

Dans les hymnes védiques, la chasse apparaît le plus souvent au détour d'une comparaison, et les données sont peu nombreuses, mais néanmoins essentielles. Les textes épiques en décrivent par contre les principes, les tenants et les aboutissants, les usages et les excès. Ce sont eux qui nous guideront le plus fréquemment sur les traces des animaux et de leurs poursuivants. Deux grands types de chasse y sont distingués : celle du roi, du guerrier, pleine de faste, souvent perçue comme une activité de plaisir mais qui peut s'avérer dangereuse ; et celle du chasseur professionnel, à l'objectif plus pratique et dont l'acteur principal s'avère être un personnage au statut bien particulier. L'examen de ces deux variantes se fera distinctement.

A. La chasse royale : méthodes et pratiques

Avant de monter à cheval, en char ou à dos d'éléphant, et de courir bois et taillis, examinons quelques éléments de la langue. À chaque discipline son vocabulaire. Le départ pour la chasse intervient dans différents contextes, mais se manifeste lexicalement de manière assez homogène. On observe généralement une formule ou une expression utilisant le nom de la chasse, *mṛgayā-* (f.), terme abstrait exprimant l'idée de la poursuite du gibier, et formé sur le verbe dénomiatif *mṛga-yá-ti/-te* « chasser », littéralement « avoir la bête sauvage pour but », lui-même forgé sur *mṛga-* « bête sauvage, antilope, gibier ». Il est ainsi courant de rencontrer une proposition du type *sa mṛgayāṃ cacāra* « il partit à la chasse ». L'expression est généralement formée avec le nom de la chasse à l'accusatif, *mṛgayāṃ*, accompagné d'un verbe de mouvement (*ĀT-*, *pary-ĀT-*, *GAM-*, *nir-GAM-*, *CAR-*, *vi-CAR*, *pari-DHĀV-*, *YĀ-*, *nir-YĀ-*, *pra-YĀ-*) ou, plus rarement, d'un dérivé sur la racine *KṚ-*, au sens d'« accomplir, entreprendre » (*pra-KṚ-* ; *upa-KṚ-*). La forme verbale peut être conjuguée ou dérivée (participe, adjectif verbal). Mais finalement, l'emploi de telle ou telle expression n'est en rien caractéristique. Parfois, celle-ci n'est pas utilisée et fait place, pour désigner le contexte de la chasse, aux dérivés désidératifs du verbe *HAN-* « frapper, tuer » (*jighāmsu-* Rām. II.57.15 ; 58.12,15 ; *jighāmsā-* MBh. I.63.9 « désir de tuer »), ou à une épithète qualifiant le héros de « dévoué à la chasse » (*mṛgayā-śīla-*), ou « désireux de gibier » (*mṛga-lipsu-*), avec souvent un verbe de mouvement à proximité. Ces quelques éléments de vocabulaire brossent déjà, à eux seuls, une définition de la chasse. Il s'agit d'un mouvement vers des animaux sauvages, avec le désir de les tuer. L'action est exposée, consignons-en maintenant les protagonistes et les méthodes.

La chasse est affaire de *kṣatriya*, de guerrier ou d'« aristocrate ». Elle appartient à l'éducation de celui-ci, et le forme tout autant au maniement des armes qu'à la lutte contre un ennemi, le préparant ainsi à la guerre (e.g. Rām. I.5.21, où les guerriers d'Ayodhyā combattent, armés ou à mains nues, de grands fauves). Ainsi que l'écrit Bertrand Hell dans *Le Sang Noir*, « bravoure, force physique, fraternité et, bien sûr, aptitude à verser le sang sont des qualités que partagent le chasseur et le combattant. Les métaphores guerrières abondent dans le lexique cynégétique, et les nécessités du camouflage dictent des choix vestimentaires identiques. La chasse apparaît comme un substitut de la guerre en temps de paix. Il existe une étroite parenté entre ces deux activités réservées aux hommes. Pour

Xénophon, philosophe grec mais aussi chef militaire du IV^e siècle av. J.-C., la chasse est un apprentissage indispensable à la guerre (*Cynégétiques*). »³⁴⁹

L'Inde ne dément en rien cette relation entre la chasse et la guerre, si ce n'est que ce sont le plus souvent des métaphores cynégétiques qui s'imposent dans des contextes guerriers ou autres. Le roi Pāṇḍu tient ainsi ce propos éclairant et venant confirmer les faits : « Il est dit que la conduite des rois dans la destruction du gibier est la même que dans celle des ennemis. [...] »³⁵⁰ (MBh. I.109.12). Chasse et guerre sont donc synonymes. Elles sont toutes deux des manifestations de la violence de l'individu, mais différemment caractérisées. La distinction entre village et forêt s'y applique partiellement. La guerre semble relever du « citadin », la chasse, du sylvestre. Néanmoins, les deux pratiques suivent des règles et possèdent une valeur sociale. Parallèlement, la guerre contient en elle une part de « sauvage ».

Lorsqu'un souverain part en chasse, la scène s'apparente souvent à une préparation pour la guerre. C'est une véritable expédition qui se met alors en route. Le roi est ainsi régulièrement décrit accompagné par « sa suite, son armée, et ses véhicules » (*sabhṛtya-bala-vāhanaḥ* Rām. VII.78.8 ; MBh. I.63.14), par ses chefs militaires et ses conseillers (*sahito yodha-mukhyaiś ca mantribhiś ca susaṃvṛtaḥ* MBh. III.205.24 ; ou ses seuls conseillers, *sahāmātya-* MBh. I.165.5 ; XII.125.25), ou son armée (*bala-*, *senā-* MBh. I.120.14 ; XII.125.25 ; XIII.12.17), et plus rarement par ses épouses (MBh. XII.125.25). Il se déplace en char (MBh. I.64.1 ; 123.15 ; III.190.44 ; Rām. II.57.14) ou à cheval (MBh. I.160.22 ; III.190.4 ; XIII.12.8-9 ; Rām. I.17.18). Lorsque la poursuite de l'animal se fait longue et difficile, il arrive que le roi achève sa course à pied (MBh. I.45.22 ; XII.125.23), une situation plus constante pour les guerriers en exil.

À titre d'exemple, l'équipée la plus importante est celle de Duryodhana qui, par ruse, a arraché l'autorisation de son père d'aller compter les troupeaux et de faire des parties de chasse, fausses excuses pour se rapprocher des Pāṇḍava en exil. Dans son départ pour la forêt et le lac Dvaitavana, il est accompagné de ses cent frères et de leurs mille épouses, mais surtout de tous les habitants de la ville et de leurs femmes, de 8000 chars, 30 000 éléphants, de milliers de fantassins, de 9000 chevaux, de chars, chariots de marchandises, courtisanes, marchands et bardes, et de 100 000 hommes (guerriers) dévoués à la chasse (*mṛgayā-śilāḥ*) (MBh. III.228.25-27). Vaste compagnie nécessaire pour des parties de

³⁴⁹ Hell, 1994, p.40. Pour une étude assez complète de la chasse en Inde ancienne, voir Krottenthaler, 1996.

³⁵⁰ *śatrūṇām yā vadhe vṛttiḥ sā mṛgāṇāṃ vadhe smṛtā / rājñāṃ mṛga na māṃ mohāt tvaṃ garhayitum arhasi //*

plaisir de plusieurs jours ou plusieurs semaines. Ce mouvement de population témoigne également du déplacement du village vers la forêt, même si le campement se dresse sûrement dans une zone frontrière, terre qui appartient à la fois à l'*araṇya* et au *grāma*, car exploitée par les hommes, ici comme lieu de pâturage.

Le faste déployé évoque la symbolique du roi ou du prince, et surtout une certaine vie de cour. Le souverain, centre du pouvoir, se voit ainsi suivi, entouré par la manifestation concrète de celui-ci : chars, chevaux, guerriers, armées, ministres, etc. Cette compagnie relève également des codes, des rites de la chasse. Selon le gibier poursuivi, le roi se doit d'avoir des aides, guerriers à cheval ou veneurs à pied. Dans l'ensemble, les activités cynégétiques décrites tiennent plus de la chasse à courre que de l'affût. Les compagnies nombreuses et fastueuses sont une constante, quels que soient l'endroit et l'époque. Pour simple exemple, mentionnons la chasse d'un sanglier merveilleux et redoutable, le *Trwrch Trwyth*, par le roi Arthur :

« Arthur rassembla tout ce qu'il y avait de guerriers dans les Trois Îles et les Trois Presqu'îles de Bretagne, dans la France, l'Armorique, la Normandie et le Pays de l'Été, et tout ce qu'il y avait comme chiens de choix et comme chevaux renommés. Puis il partit avec toute cette troupe en Irlande, où il y eut beaucoup d'effroi et de tremblement à son arrivée. » (*Kulhwuch et Olwen*)³⁵¹

Là encore le parallèle entre la chasse et la guerre apparaît sans équivoque. Géographiquement plus proches, mentionnons les chasses de l'empereur Aurangzeb auxquelles participaient plus de deux cent mille hommes³⁵².

Le roi chasseur est avant tout un archer : il est même parfois le meilleur d'entre eux, ou le premier sur la terre (*dhanur-dhara-varo bhuvi* et varia, MBh. I.36.9 ; 45.20 ; 92.24). L'arc est donc l'arme la plus fréquemment utilisée, et l'archerie appartient à l'éducation première des jeunes princes. La chasse qui entraîne à tirer sur des cibles mobiles, prépare ainsi à la guerre. Certains rois sont ainsi dits « entièrement dévoués à la connaissance de l'arc (*dhanur-veda-*) » (MBh. III.37.40 ; 38.4 ; 205.23). Le chasseur visant de ses flèches sa proie est un *topos* des chasses indiennes, et le roi lui-même est souvent qualifié de « porteur d'arc, archer ». Qu'il ait l'arc à la main ou sur le dos, il poursuit ainsi toujours son gibier. En plusieurs occasions, il tire sur l'antilope avec une flèche à pointe plate (*nataparvan-* MBh. I.36.11 ; III.205.27 ; XII.125.9), sans doute plus efficace pour tuer

³⁵¹ Trad. Lambert, 1993, p.159.

³⁵² Cf. Bernier, 1981, p.287 *sq.*

l'animal. Ailleurs elles sont dites pures (*śuddha-* MBh. III.37.41 ; 47.4 ; 79.8 ; 157.7). L'image de l'archer à la chasse apparaît déjà dans le RV. Des comparaisons donnent la vision d'animaux sauvages fuyant devant le chasseur-archer (*kṣīpaṇú-* de *KṢIP-* « jeter, lancer » RV IV.58.6), celle du gaur devant la corde de l'arc (ou celle d'un lasso ?) (X.51.6), ou la figure de l'aigle voleur de *soma* frappé par l'archer Kṛṣānu (IV.27.3).

Le chasseur a également recours à d'autres armes, qui sont aussi celles utilisées pour la guerre. Dans ce contexte, chasses et batailles sont encore identiques. Ainsi l'épée n'est-elle jamais très loin (MBh. I.45.22 ; 63.16 ; 212.5 ; III.262.19 ; XII.125.23) du carquois (MBh. III.262.19) et des protections pour les doigts et le poignet des habiles archers (*godhā-āṅgulitra-* MBh. I.212.5 ; III.262.19). Un long chapitre décrivant la chasse du roi Duṣanta mentionne également l'emploi de lances (*śakti-*, *karpaṇa-*), de massues (*gāda-*), de javelots (*tomara-*) et de pilons (*musala-*) (MBh. I.63.17-18). Une telle énumération est unique et, outil littéraire, sert à évoquer la frénésie de tuerie qui a pris le souverain. Rāma rappelant les principes de la chasse, mentionne l'utilisation de filets (*vāgurā-*), lacets (*pāśa-*) et pièges (*kūṭa-*, Rām. IV.18.34), par des hommes cachés ou à découvert, pour la capture des animaux. Mais il semble que ces usages renvoient plus aux pratiques des chasseurs professionnels qu'à celle des rois et guerriers.

Armés, plus ou moins entourés de valeureux combattants, rois et princes peuvent également avoir un autre auxiliaire de chasse : le **chien**. La réputation des chiens de chasse de l'Inde dépasse les frontières du pays, déjà à époque ancienne. Ctésias (*F* 45.10) et Strabon (*Geo.* XV.1.31,37) témoignent ainsi d'affrontement entre lions et chiens, et notamment d'un tel combat organisé par Sopithès pour Alexandre le Grand (selon Strabon)³⁵³.

Dans nos sources le fait apparaît, comme souvent, au détour d'une image. Nous pouvons néanmoins citer un témoignage direct. Le MBh. mentionne ainsi le départ à la chasse des jeunes Kaurava et Pāṇḍava, suivis par un homme portant leur équipement et accompagné d'un chien (MBh. I.123.15-16). Dans les autres contextes, l'usage du chien dans la chasse se déduit au moins à titre d'hypothèse, de comparaisons où le canidé se retrouve en lutte face à une bête sauvage. Dans un premier cas, un groupe de rois refusant l'hommage fait à Kṛṣṇa est comparé à une meute de chiens aboyant devant un lion endormi

³⁵³ Voir également Élien (*De la nature des animaux* 4.19 ; 8.1) et Diodore (XVII.92). Pour l'analyse des données grecques et la bibliographie sur le sujet cf. Karttunen, 1989, p.163-167 ; 1997, p.174-75.

(MBh. II.37.6-9). Plus anciennement, le chien est vu fuyant le redoutable fauve (AVŚ IV.36.6), propos qui se distingue du témoignage des auteurs grecs. Mais un autre texte védique mentionne les chiens *mācala* des Vidarbha qui tuent les tigres (JB II.442). De son côté, le Rām. fait part de chiens qui ne pourraient faire face en sentant l'odeur d'un tigre (V.19.27), alors que d'autres, dressés dans le palais, forts et courageux comme ces fauves, sont visiblement l'attrait des Kakeya, peuple du Penjab (II.64.21). Comme chez les auteurs grecs, ces chiens d'exception semblent caractéristiques du nord-ouest de l'Inde. Dans le contexte palatial et cynégétique, on peut supposer que le canidé acquiert quelque noblesse. Même si l'image du chien fidèle à son maître, en l'occurrence un roi dont il peut apparaître comme un symbole de pouvoir, n'apparaît pas clairement dans nos textes, on peut relever un prototype du motif à travers Saramā, la chienne d'Indra, le roi des dieux. L'animal n'apparaît pas comme chasserresse, mais elle est la messagère, la servante des dieux (cf. RV X.108). On remarquera par ailleurs que, dans ce contexte cynégétique, le chien est loin du caractère impur qui peut lui être prêté par ailleurs. Manu offre une réponse sans appel à ce « paradoxe », en signifiant qu'un chien est pur lorsqu'il chasse les animaux sauvages, et que la viande obtenue par ce moyen est également pure (MnS 5.130-131 // ViS 23.49-50). Le ton est propre aux DS aptes à produire une solution quand nécessité fait loi.

L'animal est d'autre part mentionné dans un combat contre un sanglier. La mort des deux protagonistes est le gain d'un Caṇḍāla « cuiseur de chiens », et l'image sert de correspondant à la lutte entre Karṇa et le fils d'Hiḍimbī (MBh. VII.157.8)³⁵⁴. Le motif du chien utilisé dans la chasse au sanglier apparaît dès le RV (X.86.4 *varāhayū-* ; VII.55.4 *sūkara-*). Dans le Rām., Sītā isolée, ou entourée par des *rākṣasī* est par ailleurs semblable à une antilope cernée par des chiens (Rām. III.53.5 ; V.13.23).

L'AS mentionne également des chasseurs qui mènent des meutes de chiens. Familiers des forêts, ils en assurent, entre autres, la surveillance (*lubdhaka-śvagaṇin-* I.21.23 ; II.29.21 ; 34.9, etc.). Le *Mānasollāsa* de Someśvara III, ouvrage encyclopédique certes plus tardif (1129-30) mais plus détaillé, cite dans le chapitre consacré aux canidés (*sārameyavinoda* IV.12.1298-1328), l'emploi de chiens et de chiennes pour la chasse au lièvre, au sanglier, et à l'ours (str. 1316, 1320 *sq.*). La traque avec des meutes de chiens appartient également aux huit types de chasse décrits dans le *Śyainikaśāstra* (III.64-69) de Rudradeva (15^e-16^e s. ?). Les chiens y sont privilégiés pour la chasse au lièvre en terrain aride. Ce dernier ouvrage est, comme son nom l'indique, un traité de fauconnerie. Classée

³⁵⁴ L'image est également présente dans l'AS 9.2.6.

huitième dans les différents types de chasse, la fauconnerie n'apparaît cependant pas dans nos textes plus anciens. Les autres sortes de pratique données par Rudradeva sont : la chasse à cheval, avec des filets, par stratagèmes, en observant le mouvement des animaux dans les champs, à l'affût, en observant les empreintes de pas. Chiens et faucons ferment la série (III.15-16). Selon l'auteur lui-même, la chasse peut se pratiquer de multiples autres façons que les huit manières décrites.

À cet égard le *Mānasollāsa* (IV.15.1433-1725) nous informe un peu plus. Il mentionne 31 méthodes de chasse, mais n'en décrit que 21. Les huit citées par Rudradeva s'y retrouvent d'une manière ou d'une autre, le dressage de chiens et la fauconnerie ayant cependant des chapitres distincts (respectivement IV.12.1298-1328 et IV.13.1329-1370). En préambule de ces 21 méthodes, Someśvara formule quelques interdits. Ainsi, un roi ne doit pas chasser le gayal, l'ours, le tigre, le buffle ou le rhinocéros quand ceux-ci sont dans l'eau, ou dans leur tanière. De même la chasse des chacals, chats sauvages, loups (*koka-*), et souris est blâmée (IV.15.1451-53). Les méthodes sont variées, camouflages ou non, affût, battue, par ruse (notamment l'emploi d'animaux sauvages capturés qui servent de leurre, *dīpamṛgayā*, IV.15.1554 *sq.*, ou l'imitation du cri de l'animal, *dhvanijā*), avec des filets ou des collets, à cheval en courant le gibier (*aśvajā*), etc. Enfin plus exceptionnelle est la chasse avec un guépard (*vyāghrajā* IV.15.1719-24). L'animal capturé, tenu en laisse au départ, est entraîné pendant plusieurs jours. Puis il est emmené dans un char ou sur le dos d'un cheval vers le lieu de chasse. Là, il délaisse les antilopes femelles pour attraper les mâles tachetés de noir (*kṛṣṇasāra-*).

Ce dernier type de chasse appelle quelques réflexions. On remarquera en premier lieu que le terme employé pour désigner le guépard est *vyāghra-*, nom traditionnel du tigre. Dans notre traité, il ne peut s'agir d'un tigre, dompté et dressé pour la chasse. La chose semble d'ailleurs bien délicate à envisager concrètement, et la description évoque trop le guépard. Il est ainsi dit deux fois plus rapide que le gibier qu'il poursuit (IV.15.1723). Le traité étant relativement tardif par rapport à nos textes premiers, il est envisageable que le terme *vyāghra-* ait eu un développement sémantique incluant tous les grands félins à taches ou à rayures (cette variable était peut-être même initiale), ou que le terme soit caractéristique du vocabulaire de la chasse. Dans tous les cas, cela repose la question de la présence du guépard, comme animal distinct, dans les textes indiens. À notre connaissance, pour le moment, le *Mānasollāsa* est le seul texte à en faire clairement mention. Antérieurement l'animal se confond peut-être avec la panthère sous le terme de *dvīpin-*,

voire *śārdūla*-. Pourtant le *Mānasollāsa* n’use pas de ces mots, ni de *citra*-, *citraka*-, ou *citrakāya*-, noms plus souvent donnés par les lexiques pour désigner la panthère et/ou le guépard. L’animal, défini alors comme proche du tigre (*upavyāghra*-) est un *kṣudrasārdūla* (« petit *śārdūla*-tigre »), ainsi qu’un *citravyāghra*- (un « tigre tacheté » ?) (Rāj. 19.4). Ces termes se rattachent effectivement à *citra*- (adj.) « bariolé, divers, tacheté, chatoyant », d’où découle justement le nom hindi du guépard, *chita*.

À date encore récente, le félin vivait dans une très large partie de l’Inde³⁵⁵ (il n’en reste plus que quelques-uns en Iran et peut-être au Baloutchistan). Hormis ce passage du *Mānasollāsa*, le guépard comme auxiliaire de chasse ou sous une autre forme n’apparaît pas clairement et même, ici, il est déguisé sous le nom du tigre. Les auteurs comme les commentateurs, et ultérieurement les indianistes, semblent avoir fait disparaître l’animal de leur pensée et de leur imaginaire, avant même l’extinction réelle de la bête. Il ne réapparaît que sous la plume des chroniques mogholes, où il reçoit son heure de gloire. Ainsi, l’empereur Akbar (1542-1605) en aurait possédé 1000 (ou 9000 selon les textes), dressés pour la chasse. Et François Bernier, dans son *Voyage dans les États du Grand Mongol* rapporte ainsi une chasse aux gazelles avec des « léopards » à la cours d’Aurangzeb :

« Quand on a découvert une troupe de ces gazelles, on tâche de les faire apercevoir au léopard qu’on tient enchaîné sur une petite charrette. Cet animal rusé ne se met pas aussitôt à courir après comme on pourrait croire, mais il s’en va tournant, se cachant, se courbant pour les approcher de près et les surprendre. Comme il est capable de faire cinq ou six sauts ou bonds d’une vitesse presque incroyable quand il se sent à portée, il s’élance dessus, les étrangle et se saoule de leur sang, du cœur et de leur foie. »³⁵⁶

Les peintures mogholes illustrent également quelques belles scènes de chasse avec le félin (cf. annexe VI, ill. 10). Néanmoins, au début du XX^e siècle, les officiers britanniques se font l’écho de la rareté de l’animal à l’état sauvage.

La chasse est donc une activité sociale au même titre que la guerre pour les rois et les princes. Équipements, compagnies et assesseurs humains sont similaires. Isolément, la qualité d’archer de l’individu le caractérise également pour les deux domaines. Tout archer est un chasseur et un guerrier. Dans ce contexte, la démarcation établie entre l’homme et l’animal se fait sans équivoque : l’animal est autre. Il est comparable à un ennemi, et la

³⁵⁵ Les trois derniers guépards indiens auraient été tués en 1948 par le Maharaja de Korwai (Madhya Pradesh), mais il en aurait été observé en 1951 près d’Hyderabad et en 1952 près de Chandragiri (région de Madras). Roberts, 1997, p.226-227 ; *The Red data book*, 1994.

³⁵⁶ Bernier, 1981, p.288.

cible à tuer. Cependant, le règne animal n'est pas entièrement repoussé par le chasseur. La présence d'auxiliaires animaliers à ses côtés en témoigne : ceux-ci conduisent à un questionnement plus fondamental sur la distinction entre chasseur et animal. Chevaux et chiens participent à la poursuite du gibier. C'est par l'animal, monture ou guide, que l'homme va vers la bête de la forêt. Mais équidés et canidés appartiennent fortement à la sphère domestique, et recouvrent une figure très anthropomorphe. Par contraste, les faucons et les guépards, apprivoisés et dressés, ont un caractère plus sauvage, un rôle de chasseurs davantage marqué, puisqu'ils mettent à mort la proie. Leur instinct naturel perdure, ils ont le goût du sang. Même intégrés dans le domaine du village, ils conservent l'image de la sauvagerie. Admirés, et requis pour leurs qualités physiques de rapidité et d'efficacité, et sans doute aussi pour leur beauté, ils sont la projection animale du chasseur humain dans la forêt. La bête sauvage transformée en auxiliaire de chasse apparaît alors comme un premier élément troublant la distinction entre l'homme et l'animal. Prédateur humain, le chasseur trouve un écho de sa personne dans la figure du prédateur animal.

B. La chasse alimentaire : théorie et contraintes

La chasse royale dont nous venons de définir les protagonistes et les moyens s'articule autour de deux objectifs : le besoin de viande et le divertissement. Nous traiterons ici du premier, en nous interrogeant sur son traitement dans les textes. La consommation de viande, propre à la classe des guerriers, semble en effet poser problème à la pensée orthodoxe des brāhmanes quand il s'agit de celle d'animaux sauvages. Dès lors la question se pose également sur le statut même de la chasse, et sur sa légitimité.

Si la chasse peut être un amusement pour les jeunes princes, elle est également une ressource vitale. Rāma le rappelle ainsi à Lakṣmaṇa, lors de leur exil :

« En raison de la viande même, et dans le but de s'amuser, les rois armés de leur arc, tuent les bêtes sauvages, ô Lakṣmaṇa, quand ils vont chasser dans une grande forêt. »³⁵⁷ (Rām. III.41.29)

Pendant leur période d'exil, les héros du Rām. et du MBh. pratiquent effectivement une chasse principalement nourricière, et non plus de plaisir. Suivant un mode de vie forestier, fruits, racines et *mṛga* sont leur nourriture quotidienne (e.g. MBh. III.2.8 ; 157.7). Malgré la perte de leurs conditions princières, ils conservent leur nature et leur qualité de *kṣatriya* et, en ce sens, continuent leur régime alimentaire carné et leur droit de chasse. D'ailleurs, le but de leur chasse est exprimé à plusieurs reprises ; il s'agit bien du besoin de viande, de chair (*māṃsa*- MBh. III.47.11 ; *piśita*- MBh. III.157.7). Dans ce cadre, relevons qu'il leur est conseillé de changer régulièrement de forêt pour éviter l'épuisement des ressources (MBh. III.37.31-33). Notons également que la traduction du terme *mṛga*- apparaît toujours délicate, et varie entre le sens d'animal sauvage en général, ou celui plus précis d'antilope, cerf ou biche, etc.

Quelques passages du MBh. nous instruisent de la liste des victimes des Pāṇḍava. Au *mṛga*- antilope/cervidé, s'ajoutent le cerf *ruru* (le barasingha ou cerf des marais (*Cervus duvauceli*) selon Biardeau 1999, p.1494, note 9), l'antilope noire (*kṣṇamṛga*- MBh. III.47.7, ou *eṇa*-, *aiṇeya*- MBh. III.251.12, l'antilope indienne (*Antilope cervicapra*)), des « antilopes tachetées (*pṛṣata*-, ou un cerf axis ?), des antilopes *nyaṅku* (?), des gazelles fauves (*hariṇa*-), des *śarabha* et des lièvres (*śaśa*-), des antilopes à pattes blanches (*ṛśya*-),

³⁵⁷ *māṃsahetor api mṛgān vihārārthaṃ ca dhanvinaḥ / ghnanti lakṣmaṇa rājāno mṛgayāyāṃ mahāvane //* (Rām. III.41.29)

des cerfs *ruru*, des cerfs *śambara*, des gayals, et de nombreux autres animaux, des sangliers (*varāha-*), des buffles (*mahiṣa-*) et toutes sortes d'autres bêtes. »³⁵⁸ (MBh. III.251.12-13 ; 253.1). De cette riche venaison, Draupadī se propose même d'offrir un petit déjeuner de 50 antilopes à Jayadratha (III.251.11). Un tableau digne des banquets de Gargantua ou Pantagruel.

Le Rām., moins prolixe dans le détail des proies, présente un contexte similaire. Sītā offre ainsi l'hospitalité à Rāvaṇa déguisé en moine mendiant, alors que Rāma et Lakṣmaṇa, trompés par la ruse du *rākṣasa*, poursuivent le démon Mārīca transformé en antilope fabuleuse. C'est pourquoi Sītā dit à Rāvaṇa : « Mon époux va rentrer avec une abondante venaison (*vanya-*). [Ayant tué des cerfs *ruru*, des iguanes, et des sangliers, il en rapportera les chairs en quantité.] » (Rām. III.45.119cd, [881*]). On remarquera qu'ici le simple terme *vanya-* « de la forêt », sert à désigner le produit de la chasse. Au début de leur départ en exil, après la traversée de la Gaṅgā, les deux héros tuent « quatre grands animaux : un sanglier, une antilope à pattes blanches, un cerf axis, et un grand cerf *ruru*. Affamés, ils en prélevèrent rapidement une nourriture pure (*medhya-*) »³⁵⁹ (Rām. II.46.79).

Ce dernier passage du Rām. révèle un détail important. Les animaux ainsi chassés et consommés, sont dits *medhya-* « propre au sacrifice, pur ». Le fait est également rappelé un peu plus loin : *bahūn medhyān mṛgān hatvā* (Rām. II.49.14c). Le MBh. offre une formule similaire (*medhyāṃś ca anyān vane carān* MBh. III.47.7b et aussi 79.8), et rappelons que les Pāṇḍava utilisent des flèches pures, purifiées elles-aussi (*śuddha-* III.37.41 ; 47.4 ; 79.8 ; 157.7). Le propos est à rattacher à un impératif de la consommation carnée. Celle-ci n'est concevable que si elle a lieu dans un cadre sacrificiel. Toute nourriture consommée par l'homme n'est que le reste d'une offrande aux divinités (cf. p.215-216, MBh. III.199.9-12 ; MnS V.31-32). C'est dans ce contexte que la venaison est dite pure, consacrée pour et

³⁵⁸ L'identification zoologique des antilopes, gazelles et cerfs demeure toujours très délicate. Actuellement, l'Inde connaît principalement une antilope (*Antilope cervicapra* – le mâle est noir tandis que les jeunes et les femelles sont brun-jaune), une gazelle ou *chinkara* (*Gazella bennettii*), une antilope à quatre cornes ou *chowsingha* (*Tetracerus quadricornis*, non classée parmi les antilopes), et plusieurs cerfs dont le barasingha ou cerf des marais (*Cervus duvauceli*), le sambar (*Cervus unicolor*) et le chital ou cerf axis (*Axis axis*). Ce dernier est le seul à être tacheté. Outre ces données, il faut aussi prendre en considération la possible disparition d'animaux depuis l'époque de composition des textes, ainsi que le goût prononcé des Indiens pour la multiplication des synonymes relatifs à la dénomination d'un animal (e.g. l'éléphant et ses multiples noms). Néanmoins, peut-être peut-on poser l'hypothèse de voir dans le *śambara* un cerf *sambar* (par rapprochement phonologique), et dans le *nyaṅku*, dont le nom signifie quelque chose comme « qui se penche vers le bas », le muntjac (*Muntiacus muntjak*) qui a la particularité d'avoir les pattes arrière plus longues que celles de devant. Par ailleurs, le *śarabha* est peut-être à prendre ici comme le nom d'un très grand cerf, et non comme celui de l'animal fantastique.

³⁵⁹ *tau tatra hatvā caturo mahāmṛgān / varāhaṃ ṛṣyaṃ pṛṣataṃ mahārurum / ādāya medhyaṃ tvaritaṃ bubhukṣitau / vāsāya kāle yayatur vanaspatiṃ //* (Rām. II.46.79)

par le sacrifice. Dès lors les Pāṇḍava présentent leur chasse en premier lieu aux brāhmanes qui les accompagnent, ou à ceux de l'ermitage dans lequel ils séjournent (MBh. III.37.41 où l'offrande est faite aux Ancêtres et aux dieux ; 47.4,7 ; 248.3-4). L'allusion au sacrifice n'est pas toujours exprimée, et seule l'image de brāhmanes consommateurs de gibier apparaît. Mais l'offrande aux dieux est assurément sous-entendue. Comme le rappelle C. Malamoud, « l'immolation sacrificielle est inséparable de la consommation de viande : s'il est interdit de manger une viande qui ne soit pas un reste sacrificiel, il est également impossible d'immoler une victime sans consommer un peu de sa chair. »³⁶⁰ On remarquera que le fait n'est pas présent dans le Rām., Rāma, son frère et son épouse demeurant rarement longtemps dans des ermitages. Dans le MBh., il semble, que la purification de l'animal intervienne déjà en premier lieu par l'usage d'une flèche purifiée qui sera la cause de sa mort. J. A. B. van Buitenen traduit une fois le terme *śuddha-* dans ce contexte par « unpoisoned » (MBh. III.157.7). Peut-être renvoie-t-il par cette formule, et par opposition, aux flèches empoisonnées visiblement employées par les chasseurs professionnels. Mais de toute évidence, non seulement les flèches des Pāṇḍava ne sont pas « non-empoisonnées », mais elles doivent être aussi consacrées et purifiées d'une manière ou d'une autre. Acte légitime et attendu de la part de ces connaisseurs du *dharma*.

F. Zimmermann a distingué trois cas où le régime carné est autorisé : « 1) l'activité sacrificielle, 2) les cas d'urgence vitale, famine ou maladie ; et 3) le modèle de vie royal. »³⁶¹ Si effectivement la consommation de viande appartient au mode de vie du *kṣatriya*, le MBh. laisse également entendre qu'elle est sous la caution sacrificielle. La distinction établie par Zimmermann est donc à nuancer. La consommation carnée du guerrier apparaît dépendante de l'activité sacrificielle, et non comme un cas entièrement distinct. On observe, de plus, que la consécration pour le sacrifice (et donc la consommation) des animaux sauvages intervient au-delà et concerne la chasse elle-même.

En effet, l'exercice de celle-ci pose différents problèmes aux yeux des brāhmanes, car elle implique, entre autres, la violence, la mort d'animaux, et l'écoulement du sang. Dans un contexte où le concept d'*ahimsā-*, de « non-violence » se développe, il faut néanmoins valider la chasse, réponse par ailleurs à des besoins nourriciers premiers. Depuis l'époque védique, les traités rituels tendent à diminuer, dissimuler, détourner la violence inhérente à l'acte sacrificiel. Ainsi la victime animale (domestique) est étouffée hors de l'aire

³⁶⁰ Malamoud, 2005b, p.248-49.

³⁶¹ Zimmermann, 1982, p.202.

sacrificielle, et l'on détourne le regard³⁶². Le sang n'est pas répandu, car c'est la part du *rākṣasa*. De plus, la chasse constitue en elle-même un temps, un espace, et un état particuliers, avec lesquels la pensée doctrinale brahmanique (et peut-être même védique) a dû composer. Un temps, car l'activité de chasse se présente comme une période donnée, non pas seulement liée aux saisons, mais également au sein de l'activité humaine ; un espace, car la chasse se déroule dans les terres sauvages, lieux particuliers de tous les devenir où les règles diffèrent de celles du « village » ; un état, car l'homme qui chasse - nous le verrons - entre dans un état comportemental et psychologique différent de celui de ses activités quotidiennes. Ne pouvant visiblement pas agir sur tous ces facteurs et toutes ces étapes de la chasse, dotée elle-même de ses règles spécifiques et anciennes, le brahmanisme et l'hindouisme ont réagi de différentes manières. D'un côté, la rejetant, ils l'ont dévalorisée, la qualifiant de « vice » né du désir (cf. ci-dessous). De l'autre, conservant l'héritage védique, et sous la pression de son maintien dans la structure sociale, le brahmanisme a exercé son pouvoir sur les victimes et les produits de la chasse. Ne pouvant atteindre directement l'homme, il s'est rabattu sur l'animal, objet de consommation. En établissant une consécration sacrificielle première sur la venaison, il purifie le « sang noir » qui court et coule dans les animaux sauvages. Et, à « rebrousse-poil », il agit sur le bien-fondé et la légitimité de la chasse.³⁶³

L'origine de cette consécration fait l'objet d'un récit particulier qui apparaît dans plusieurs textes, et met en scène le sage Agastya, ṛṣi aux célèbres et multiples aventures³⁶⁴. Dans le MBh., le contexte est celui d'un discours sur les mérites et les démérites de manger de la viande. Il fait en partie écho au discours du chasseur du *dharma* (cf. p.215). Ainsi, l'homme qui consomme la chair d'un autre être vivant, pour faire croître la sienne, est un homme très cruel (*nṛśaṃsa-*) (MBh. XIII.117.10). Et si « l'origine de la chair est pure, assurément, un grand péché se produit quand la nourriture s'accompagne d'un meurtre. » (XIII.117.12). C'est pourquoi l'homme doit faire l'*ahiṃsā* qui est le propre du *dharma* (v.13). Pour respecter cette règle, le texte se réfère au *Veda* qui mentionne que l'animal (domestique) a été créé pour le sacrifice (v.15), et l'oblation (*haviṣ*) est consacrée aux Ancêtres et aux dieux. Manger cette oblation n'est pas une souillure (v.14), mais suivre

³⁶² Cf. Malamoud, 2005b, p.251-53, et ŚBM VIII.3.1.15-16.

³⁶³ Les textes védiques ne légifèrent pas sur la chasse. L'activité intervient entre autres dans un cadre mythologique, où le sacrifice, prenant la forme d'une antilope noire, est poursuivi par les dieux (ŚBM I.1.4.1). S'y ajoute la figure du dieu Rudra, archer-chasseur par excellence, et acteur d'une chasse primordiale (cf. chap. H).

³⁶⁴ Pour une synthèse des aventures d'Agastya, voir Mani, 1979, p.4-9.

une autre conduite, c'est adopter celle des *rākṣasa*. Le même discours est tenu dans la MnS (5.29 sq.) citée précédemment p.216.

Après cette ordonnance qui rappelle la consommation licite de chair dans le cadre du sacrifice, il est question de la règle pour les *kṣatriya*, qui sont à même de faire acte de violence, et qui consomment de la « viande procurée par la force » (v.16). Entre alors en scène Agastya, qui aurait dédié, consacré autrefois tous les animaux sauvages de la forêt à toutes les divinités. « À cause de cela la chasse est honorée. » (MBh. XIII.117.17). Le verbe sanskrit « consacrer » est *prokṣ-* (*pra-UKṢ-*), dont le premier sens est « asperger » dans le but de consacrer, et consacrer pour le sacrifice. Un autre passage du MBh. précise que cette consécration eut lieu lors d'une session sacrificielle (*sattra-* ou *satra-*), et que l'épiploon (*vapā-*) des animaux fut ainsi offert par l'ensorcellement, la magie (*abhicāra-*) du sage (MBh. I.109.14-15)³⁶⁵. L'action d'Agastya rend ainsi les animaux sauvages *medhya-* « propre au sacrifice », et semble ainsi justifier une image du MBh., celle de l'offrande d'animaux sauvages aux divinités. Si celle-ci est validée par les textes védiques et brahmaniques pour les Ancêtres dans le contexte du *śrāddha*, l'offrande animale aux dieux est généralement celle d'animaux domestiques (*paśu-*). Quand il y a offrande d'animaux forestiers, ceux-ci sont seulement consacrés, jamais immolés. Ici, bêtes sauvages et domestiques apparaissent sur le même plan. L'animal sylvestre devenu victime sacrificielle (*paśu-*), est donc purifié et consommable. La consécration sacrificielle a dû être déterminée par le régime carné (forestier) qui nécessite, selon les règles, un passage par le sacrifice. La légende d'Agastya peut également être envisagée comme la caution d'un palliatif à l'absence de *paśu-* dans un contexte forestier, mais où la nécessité sacrificielle, avec immolation animale, demeure. Dans tous les cas, le mode violent de l'obtention de la chair animale est autorisé : « tous les *ṛṣi* royaux vont à la chasse, ô Bhārata, en effet ils ne sont nullement souillés par une faute, car ils disent que cela n'est pas un péché. » (MBh. XIII.117.19). Le propos de M. Biardeau relatif aux *mahāyajña* ou « grands sacrifices », reflète le même concept : « le sacrifice rend « non violent » ce qui serait « violence » en dehors de lui et purifie de toute la « violence » que doit commettre le

³⁶⁵ *āraṇyāḥ sarvadaivatyaḥ prokṣitāḥ sarvaśo mṛgāḥ / agastyena purā rājan mṛgayā yena pūjyate //* (MBh. XIII.117.7).

agastyah satram āsinaś cacāra mṛgayām ṛṣiḥ / āraṇyān sarvadaivatyaṅ mṛgān prokṣya mahāvane //
pramāṇadṛṣṭadharmēṇa katham asmān vigarhase / agastyasya abhicāreṇa yuṣmākam vai vapā hutā // (MBh. I.109.14-15)

On soulignera ici l'héritage védique avec la mention de l'épiploon. D'après les *Veda*, cette membrane graisseuse qui entoure les entrailles, est la partie privilégiée de la victime comme offrande aux dieux. Elle est embrochée, puis cuite et jetée dans le feu, comme oblation à la divinité principale (cf. Malamoud, 1989, p.213, 218 note 20).

gr̥has̥tha dans sa vie quotidienne. »³⁶⁶ Dans notre cadre, c'est le chasseur dharmique, *kṣatriya* ou brāhmane, qu'il faut substituer au maître de maison. La victime une fois consacrée, son mode d'obtention est également purifié, aussi violent soit-il. La chasse s'apparente alors à un sacrifice.

Ce récit sur Agastya, sorte de « St Hubert indien » selon L. Alsdorf³⁶⁷, semble connu de très peu de textes. Anciennement, il apparaît seulement dans la MnS (5.22) et le VDS (14.14-15) :

« Les animaux sauvages et les oiseaux considérés comme bons [à manger] doivent être tués par les brāhmanes pour le sacrifice, et pour l'entretien [alimentaire] de la maisonnée, car Agastya le fit autrefois. »³⁶⁸ (MnS 5.22)

« La nourriture d'un chasseur usant de flèches ne doit pas être rejetée.

En effet il est connu qu'Agastya alla à la chasse lors d'un sacrifice de cent ans. Au moment d'étendre le sacrifice, des oblations de gâteaux [préparés avec la chair] d'animaux sauvages et d'oiseaux prescrits [furent offertes] »³⁶⁹ (VDS 14.14-15)

Dans ces deux passages, l'action d'Agastya met en relation le sacrifice et la consommation des animaux sauvages et, nouveauté, des oiseaux³⁷⁰. La causalité, s'il y en a une, entre les deux éléments est incertaine. Le schéma du discours semble suivre celui du MBh., à savoir : il y a consommation de gibier ; elle est autorisée car Agastya fit ainsi autrefois. La justification dépend de la consommation, cause première. Le VDS précise que le sage lui-même alla à la chasse, acte peut-être sous-entendu dans les extraits du MBh. Cela fait en tout cas écho à la pratique cynégétique des ṛṣi royaux. De plus, le VDS distingue ici la venaison d'un chasseur-archer, donc d'un deux-fois-né (brāhmane ou *kṣatriya*), qui est considérée comme consommable, de la chasse d'un simple chasseur professionnel qui est frappée d'interdit alimentaire (VDS 14.2). Le texte mentionne également la mention de gâteaux sacrificiels (*puroḍāśa-*) fabriqués, on suppose, avec la chair des animaux. L'élément pourrait renvoyer au rituel védique, par une assimilation – substitution avec

³⁶⁶ Biardeau-Malamoud, 1996, p.54.

³⁶⁷ Alsdorf, 1962, p.588.

³⁶⁸ *yajñārtham brāhmaṇair vadhyāḥ praśastā mṛga-pakṣiṇaḥ / bhṛtyānām caiva vṛtyartham agastyo hy acarat purā //* (MnS 5.22)

³⁶⁹ *na mṛgayoḥ iṣucāriṇaḥ parivarjyam annam // vijñāyate hi / agastyo varṣasāhasrike satre mṛgayām cacāra / tasyāsamstara-samayāḥ puroḍāśā mṛgapakṣiṇām praśastānām //* (VDS 14.14-15)

³⁷⁰ On remarquera par ailleurs qu'aucun détail n'est donné sur les animaux en question. S'agit-il de tous les animaux sauvages, ou de ceux qui sont déjà autorisés par des règles parallèles, tels les *pañcanakha-* ?

l'épiploon, cité dans un passage du MBh. Selon le ŚBM (III.8.3.1-2), un « gâteau de la victime sacrificielle » (*paśupuroḍāśa-*), fait d'orge et de riz doit venir compléter « le corps de la victime lésée par le trou que le sacrificateur aura fait pour extraire l'épiploon. »³⁷¹ Le VDS ne mentionne pas l'épiploon mais passe au stade suivant et plus complet. Car selon les textes védiques, ce gâteau de riz et d'orge contient l'essence du sacrifice (*medha-*), qui était passée dans différents animaux domestiques, avant de se réfugier dans les plantes³⁷². Mais ici, le gâteau est fait de chair. Doit-on y voir une distinction entre le sauvage et le domestique, où un rite propre au sauvage constitué avec un gâteau fait de viande s'oppose à celui, domestique, comportant un gâteau de végétaux ? Plus simplement, la formule montre que les animaux sauvages ont été consacrés et sont aptes à être sacrifiés, sacrifice condensé ici dans le gâteau, et donc à être consommés.

Cependant, les données de l'épisode demeurent maigres, et l'on peut se demander si le récit complet est perdu, ou si le nom d'Agastya fut ajouté tardivement, pour donner force et caution à un précepte déjà en vigueur. De fait, tous les textes suivent un propos didactique et normatif. Le ton est similaire à celui du discours du chasseur du *dharma*, relatif à la consommation de viande, mais avec cette fois-ci l'héritage védique voilé.

Relevons également que l'usage des animaux sauvages dans le sacrifice implique leur cuisson. Seule une offrande cuite peut être offerte aux dieux. Dans ce contexte, la consécration marque également une avancée de la pensée brahmanique dans le domaine de la chasse. Comme l'écrit B. Hell dans son étude sur la chasse et le mythe du Sauvage en Europe : « Le regard porté sur le monde animal est modelé par deux préceptes fondamentaux d'ordre culturel. Premièrement il ne saurait y avoir de consommation carnée sans qu'une bonne mort ait mis fin à la vie de l'animal. Partant, la saignée est un rite indispensable et signifiant. En second lieu, une viande n'est licite que si la chair animale a été soumise à l'action préalable du feu. La cuisine des hommes ou le passage par le cycle de la coction-digestion sont des étapes obligées. La pureté du sacrifice et la bonne odeur dépendent de la saignée et de la cuisson, enseignement qui figure déjà dans le récit de l'holocauste de Moïse. »³⁷³, etc. Si le propos de Hell repose sur une étude de la chasse en Europe, les données indiennes lui font singulièrement écho. Ainsi, s'il n'est pas question

³⁷¹ Malamoud, 1989, p.218. ŚBM III.8.3.1-2.

³⁷² ŚBM I.2.3.6-7.

³⁷³ Hell, 1994, p.72.

de saignée, la « bonne mort » indienne dans le contexte de la chasse repose sur l'utilisation des flèches, de préférence purifiées. Seule la viande obtenue par un archer est acceptée à la consommation, et est donc déclarée pure. De même, l'objet de consommation ou du sacrifice doit effectivement passer par le feu (cf. MBh. I.63.23 et p.215-216). Le fait est affirmé dès l'époque védique : « les dieux (qui sont les principaux destinataires de l'oblation) aiment ce qui est cuit : *śṛtākāmā hí devāḥ* (MS IV.1.9). « Cuite, en vérité, non pas non cuite doit être la nourriture des dieux ... » *śṛtām vai devānām havír nāśṛtam* (ŚBM III.8.3.6). [...] Bien mieux : « ce qui est cuit appartient aux dieux » [ŚBM III.8.3.7 *tād dhí devānām yác chṛtām*]. Cela leur est destiné, par définition, en quelque sorte. »³⁷⁴ C'est ce que sous-entendent les textes plus récents, disant que la consommation de viande est autorisée dans le cadre du sacrifice aux dieux et aux Ancêtres. Et suivre une autre conduite, c'est-à-dire en quelque sorte manger du cru, équivaut à suivre la voie des *rākṣasa*, démons naturellement avides de chair crue et de sang, gardiens de la forêt et du sauvage.

La consécration des animaux sauvages par Agastya concerne en premier lieu l'usage de la chasse dans un but sacrificiel ou alimentaire. Mais cette « autorisation » semble aussi pouvoir s'appliquer au-delà. Il semble, dès lors, que la chasse comme divertissement soit également « excusée ». Le MBh. nous dit que la chasse (en général ?) est ainsi consacrée, et que dans cette activité, le danger est égal pour le chasseur comme pour la proie, les deux pouvant être tués (MBh. XIII.117.18). Un tel propos semble relever davantage de l'art de la chasse. À moins d'y voir comme Zimmermann un parallèle avec le combat sur le champ de bataille et une assimilation au sacrifice. Commanditaire de ce dernier, le *kṣatriya* dans son état de guerrier ou de chasseur, devient potentiellement LA victime, renouvelant et réalisant le sacrifice originel où le sacrifiant est également la victime.³⁷⁵ Néanmoins, pour les ouvrages de cynégétique, la manifestation d'Agastya demeure la caution de la chasse. Le traité de fauconnerie de Rudradeva (III.7-9), citant et développant le texte du MBh., insiste notamment sur le fait que « depuis la consécration par Agastya, la violence (*hiṃsā-*) ne s'applique pas dans la chasse » (III.8), et que le meurtre des animaux de la forêt est loué (III.9), de même que le meurtre n'est plus un meurtre dans le sacrifice.

Plus troublant est le discours du *Rāmāyaṇa*. Nous l'avons laissé temporairement de côté car il n'évoque pas la figure d'Agastya dans ce contexte cynégétique. Néanmoins, au

³⁷⁴ Malamoud, 1989, p.47-48.

³⁷⁵ Zimmermann, 1982, p.203-204.

moment de son départ en exil, Rāma exprime justement une certaine mélancolie face à cette activité qu'il ne pourra plus pratiquer :

« Quand reviendrai-je dans le bois fleuri de la Sarayū, que je parcourrai pour la chasse, ayant retrouvé mère et père ? Non pas que j'aspire excessivement à la chasse dans la forêt de la Sarayū, mais c'est un plaisir incomparable dans le monde, estimé même par les ṛṣi royaux. [En effet, pour les ṛṣi royaux, en ce monde, la chasse en forêt est cause de plaisir. Pratiquée au bon moment par les hommes, elle est le désir des archers.] »³⁷⁶ (Rām. II.43.13-14, [1055*])

Ici la légitimité de l'exercice de la chasse prend appui sur l'action même de ṛṣi royaux. Il n'est pas question d'Agastya, mais son ombre est là. Les textes précédemment cités font également part de la chasse des sages. Est-ce que le nom d'Agastya fut ajouté pour préciser les « ṛṣi royaux » ? Ou le Rām. suit-il une tradition parallèle mais proche ? Quoi qu'il en soit, dans ce passage il n'est pas fait mention de chasse pour des offrandes sacrificielles, mais bien de « plaisir » (*rati-*), qui plus est, « incomparable dans le monde ». La consécration de la chasse va donc au-delà de la simple nécessité alimentaire et rituelle. Dans ce contexte, rappelons ce que nous évoquions plus haut : l'action du brahmanisme pour maintenir la chasse dans un cadre social et religieux et, ici, en y intégrant même une part des excès. Dans une certaine mesure, la chasse pour la chasse est tolérée.

Résumons : le puissant ascète Agastya ayant consacré les bêtes sauvages aux dieux, la consommation de leur chair n'est plus impure. Leur meurtre est, de façon tacite, autorisé dans ce contexte alimentaire et sacrificiel. La chasse est en quelque sorte transformée en sacrifice, et la violence exercée par le chasseur n'est plus violence. Comme les ṛṣi ne sont pas souillés par l'acte de chasse, les *kṣatriya* ne le sont pas non plus, même s'il n'est, parfois, que pur divertissement.

Le discours, pleinement scolastique, est analysable selon les deux parties. D'un côté, les brāhmanes qui, par la référence à Agastya, résolvent le problème de la purification des animaux sauvages, nécessaires à certains rituels, en particulier celui du *śrāddha* aux

³⁷⁶ *kadā ahaṃ punar āgamya sarayvāḥ puṣṭite vane / mṛgayāṃ paryāṭaṣyāmi mātrā pitrā ca saṃgataḥ //
na atyarthaṃ abhikāṅkṣāmi mṛgayāṃ sarayūvane / ratir hy eṣā atulā loke rājarṣigaṇasaṃmatā //
[rājarṣiṇām hi loke 'smin ratyarthaṃ mṛgayā vane / kāle vṛtāṃ tām manujair dhanvinām abhikāṅkṣitām //]*
(Rām. II.43.13-14, [1055*])

Mânes. Dans le même temps, ils canalisent et régularisent la violence exercée dans la chasse, seul moyen d'obtenir la chair de ces animaux. De l'autre, les *kṣatriya* accèdent à une légitimation de leurs pratiques de chasse au-delà du contexte sacrificiel, et évitent ainsi toute impureté ou tout péché.

Par ailleurs, on remarquera que l'action d'Agastya s'inscrit dans la durée, voire l'éternité. La consécration qu'il effectue lors de ce sacrifice n'est pas temporaire, et se transmet de génération en génération d'animaux, éternellement. Le fait se distingue nettement des conceptions védiques. Ainsi, lors du sacrifice du cheval, les 260 animaux sauvages qui doivent être mis à mort sont seulement consacrés (un brandon enflammé est passé autour d'eux), puis libérés. Le sacrifice est évincé en partie, mais demeure néanmoins complet. Il y a là aussi, arrangement avec la règle et les divinités. Mais cette consécration est temporaire, et renouvelée à chaque sacrifice. Et à certains égards, le contexte de la consommation alimentaire de viande de bêtes sauvages est différent entre les données védiques et épiques. Seul le buffle transparait dans ce contexte dans les textes védiques, et uniquement comme mets préféré d'Indra. Au-delà, nous ne savons rien. La consommation des produits de la chasse a peu à faire avec les hymnes religieux ou le développement des rituels. Néanmoins conservons en mémoire l'usage d'animaux sauvages, comme le sanglier ou le rhinocéros, lors du sacrifice aux Ancêtres. Les populations des auteurs du *Veda* comportaient également des chasseurs. Mais le problème de la pureté ou de l'impureté de la viande d'antilope ou de sanglier était alors certainement moindre ou différent.

Les épopées et les traités de lois recherchent et exposent donc un cautionnement de la chasse. Activité à but alimentaire, elle est chargée négativement du sang répandu. Dès lors les textes évoquent la purification du gibier et de sa viande et, ce faisant, de la chasse même, par l'entremise de la consécration sacrificielle du sage Agastya. Le recours au sacrifice, s'il résout le problème de la consommation carnée pour l'orthodoxie hindoue, manifeste également *a contrario* le caractère sauvage et dangereux de la pratique cynégétique, ainsi que celui de l'animal. Même mort, ce dernier demeure une menace pour l'homme. Dans ce cadre religieux, la chasse n'est pas une activité innocente, et nécessite légitimation : celle-ci est nécessaire tant pour la victime que pour le chasseur.

C. Du bon usage des lois

Cautionnée en premier lieu pour et par sa valeur nourricière, la chasse semble l'être également dans sa forme de divertissement. Néanmoins, cela est insuffisant, et elle nécessite également des règles, des lois, qui illustrent son caractère particulier. Trois épisodes extraits des épopées nous en font part. Si le gibier est consacré par le sacrifice, l'acte du chasseur prête encore à discussion. Qui plus est, il nous interroge à nouveau sur la relation homme – animal.

Dans le Rām., le rappel des ṛṣi royaux chasseurs intervient dans un contexte bien précis. Les deux singes Vālin et Sugrīva luttent, l'un pour conserver sa couronne usurpée, l'autre pour la retrouver. Rāma, qui a fait alliance avec Sugrīva, intervient dans le combat et blesse mortellement Vālin d'une flèche tirée par surprise. Ce dernier, mourant, entame alors un long monologue de reproches adressés à Rāma, suite à son acte digne d'un traître. Il lui rappelle, entre autres, qu'il appartient aux animaux à cinq ongles (*pañcanakha-*), non admis à la consommation. Les sages s'abstiennent de sa chair, de sa peau, et de ses poils (IV.17.34-35). Même en tant qu'animal, il n'est pas une proie autorisée. À ce discours, Rāma se lance à son tour dans la justification de ses actes. Parmi ses nombreux arguments, intervient alors celui-ci :

« Au moyen de filets, de lacets, et de pièges de toutes sortes, les hommes, dissimulés ou à découvert, capturent de nombreuses bêtes sauvages, qui s'enfuient effrayées ou, confiantes, se tiennent immobiles. Qu'elles soient sur leurs gardes ou non, les hommes fréquemment avides de viande, les percent de leurs flèches, même si elles leur tournent le dos. Il n'y a pas de faute à cela. Les ṛṣi royaux, experts dans le *dharmā*, vont à la chasse. Si tu fus frappé par moi avec une flèche dans le combat, ô singe, combattant ou non l'un contre l'autre, c'est parce que tu es un animal sauvage habitant les arbres. »³⁷⁷ (Rām. IV.18.34-36)

Dur retour à la réalité. Vālin perd définitivement sa couronne. Il n'est qu'un singe, un animal. Les lois de la guerre et du combat ne peuvent s'appliquer à lui, mais celles de la chasse, oui. Troublante ambiguïté ici de l'action et du discours de Rāma, qui prête à

³⁷⁷ *vāgurābhīś ca pāsaiś ca kūṭaiś ca vividhair narāḥ / praticchannās ca dṛśyās ca gṛhṇanti subahūn mṛgān / pradhāvītān vā vitrastān visrabdhān ativiṣṭhītān // pramattān apramattān vā narā māmsārthino bhṛṣam / vidhyanti vimukhāṃś ca api na ca doṣo atra vidyate // yānti rājarṣayaś ca atra mṛgayāṃ dharmakovidāḥ / tasmāt tvam nihato yuddhe mayā bāṇena vānara / ayudhyan pratiyudhyan vā yasmāt śākhāmṛgo hy asi //* (Rām. IV.18.34-36)

discussion, et laisse, à certains égards, un sentiment d'amertume. De guerrier qu'il est, il se dissimule ici derrière le chasseur. Qualité qu'il recouvre de toute façon en tant que *kṣatriya*. Mais il semble à cet instant distinguer la conduite du chasseur et celle du guerrier, que d'autres textes disent pourtant semblables. Ici, tous les moyens de capture ou de mise à mort sont considérés comme légitimes lors de l'exercice cynégétique. Le fait sous-entend que, dans la guerre, d'autres règles s'appliquent et limitent les actions meurtrières, selon une certaine éthique. Tout est affaire de rhétorique, chacun trouvant le précepte qui argumente en sa faveur. Le texte marque surtout la différence entre l'homme et l'animal, face à une créature considérée néanmoins proche de l'être humain. De fait, si le statut de l'homme en tant que *paśu-* dans le contexte sacrificiel, le rattache à sa nature animale, une distinction semble nécessaire, voire vitale, dans l'exercice de la chasse. Hommes et bêtes ne peuvent avoir de liens communs, sinon il y aurait meurtre sur un semblable. Et dans ce cas, même la consécration d'Agastya n'y pourrait rien.

Dans le MBh., c'est le roi Pāṇḍu qui est victime de sa passion pour la chasse. L'épisode est celui bien connu qui amènera la malédiction sur lui, l'empêchant alors de s'unir à ses épouses sous peine de mourir immédiatement (I.109.5 *sq.*). Pāṇḍu demeurant dans la forêt, voit le chef d'un troupeau d'antilopes s'accouplant avec une femelle. Le roi les vise, et tire cinq flèches sur eux par surprise. L'antilope mâle laisse alors échapper un cri d'une voix humaine. Il s'avère être un ascète qui s'était changé en animal pour jouir des plaisirs de la chair avec son épouse. S'ensuit inévitablement colère et reproches, auxquels le roi répond ainsi :

« Il est dit que la conduite des rois dans la destruction des ennemis est la même que dans celle du gibier. Daigne ne pas me blâmer par égarement, ô bête ! Sans artifice [ou par] ruse est dite la mort des bêtes sauvages, cela est le *dharma* des rois. Sachant cela, pourquoi me blâmes-tu ? Le ṛṣi Agastya, assis lors d'un sacrifice dans une grande forêt, alla à la chasse, ayant consacré les bêtes sauvages de la forêt à toutes les divinités. Avec le *dharma* qui vaut autorité, comment nous blâmes-tu ? Votre épiloon est offert par l'ensorcellement d'Agastya. »³⁷⁸ (MBh. I.109.12-15)

³⁷⁸ *śatrūṇāṃ yā vadhe vṛttilī sā mṛgāṇāṃ vadhe smṛtā / rājñāṃ mṛga na māṃ mohāt tvaṃ garhayitum arhasi // acchadmanā [māyayā] ca mṛgāṇāṃ vadha iṣyate / sa eva dharmo rājñāṃ tu tad vidvān kiṃ nu garhase // agastyah satram āsinaś cacāra mṛgayāṃ ṛṣih / āraṇyān sarvadaivatyaṇ mṛgān prokṣya mahāvane // pramāṇadr̥ṣṭadharmeṇa katham asmān vigarhase / agastyasya abhicāreṇa yuṣmākaṃ vai vapā hutā.//* (MBh. I.109.12-15) Nous corrigeons ici le texte (v.13) par une lecture qui nous semble plus correcte « sans artifice ou par ruse », *acchadmanā māyayā* (donné entre autres par l'éd. de Kinjawadekar avec le commentaire de Nīlakaṇṭha, I.118.13) à la place de *acchadmanā amāyayā* « sans artifice ni ruse » (donné par l'E.C.). Rudradeva,

L'épisode d'Agastya est donc rappelé comme autorité, détaillé par le contexte du sacrifice et l'offrande de l'épiploon des animaux. Contrairement au discours de Rāma, l'action guerrière et celle de la chasse sont mises sur le même plan. Dans les deux cas, l'attaque peut être menée de front ou par ruse. C'est le *dharma* des rois. Mais l'ascète répond ici que le moment de la mort de l'ennemi doit être considéré avec attention, selon ses points faibles, et quand il est prêt (v.16). L'attaque par surprise, par ruse, n'est donc pas légitime. Mais pour Pāṇḍu, « qu'il soit sur ses gardes ou non, on frappe avec force celui qui est exposé, par des stratagèmes, avec des flèches acérées. »³⁷⁹ (v.17). La victime visée n'est pas ici énoncée : homme ou animal, ou les deux ? La formule *pramattam apramattam vā* « négligent ou attentif » est la même que celle employée par Rāma à propos des animaux sauvages (Rām. IV.18.35), par laquelle il légitime de fait l'attaque par surprise du chasseur. La phrase de Pāṇḍu concerne-t-elle la même proie, et non plus l'ennemi en général ? Si tel était le cas, le but de son propos serait identique à celui de Rāma. Par-là même il contredirait, ou nuancerait, le début de son discours, exposant que la conduite, dans la guerre et dans la chasse, est identique. C'est d'ailleurs ce que comprend l'ascète changé en antilope. Sa réponse concerne l'ennemi (*ripu-*), donc l'humain plus que l'animal. Et, en ce sens, l'acte du roi serait un péché. On le voit, Pāṇḍu, par une sorte de pirouette, rétablit l'ordre des choses à son avantage. Il est question de chasse, non de duel guerrier. Tous les coups y sont permis. Comme pour le cas de Vālin, c'est la face animale de la victime qui est perçue, et qui légitime l'attaque du roi. Tout ascète qu'il soit, c'est sous une forme d'antilope que le sage a été vu par Pāṇḍu. Dès lors, il se range à l'argument du roi, et ne le blâme plus pour son action contre la bête qu'il était. Mais il trouve néanmoins une parade. L'anachorète lui reproche surtout de l'avoir frappé avant la fin de son accouplement, moment si agréable et si désiré par toutes les créatures (I.109.19). Il s'ensuivra donc la malédiction jetée sur Pāṇḍu. L'argument de l'ascète-antilope trouve un écho au début du récit du Rām. Vālmīki se promenant dans une forêt aperçoit un couple de grues qui s'ébat. Mais survient un Niṣāda, qui tue le mâle du couple. La femelle fait alors entendre son chant plaintif. Le sage, pris de pitié et jugeant l'acte du chasseur comme adharmique, maudit ce dernier (Rām. I.2.9-14). Le fait de tuer un animal en train de s'accoupler relève bien du péché.

qui reprend en partie ce passage dans son *Śyainikaśāstra* (III.6), donne d'ailleurs cette lecture *acchadmanā māyayā*.

³⁷⁹ *pramattam apramattam vā vivṛtaṃ ghnanti ca ojasā / upāyair iṣubhis tikṣṇaiḥ kasmān mṛga vigarhase //* (MBh. 1.109.17)

Dans le MBh. la loi de la chasse l'emporte encore, et sauve en partie Pāṇḍu de son erreur. Il n'a pas pensé tuer un homme, mais une antilope. Dans cette épopée comme dans le Rām., on remarquera que les règles sont invoquées dans des situations où la nature même de la victime pose problème, et oscille entre l'animal et l'humain. Dans les deux cas l'animal l'emporte (ou perd, selon le point de vue). Son avis n'est jamais respecté. L'humain domine. Élément à retenir sur la nature de la chasse, qui implique une distanciation à maintenir entre le chasseur et sa proie, alors même que les « frontières » se brisent.

Un troisième contexte, mais sensiblement différent évoque le « *dharma* de la chasse », *mṛgayādharma*. Il s'agit de la rencontre d'Arjuna avec Śiva, déguisé en chasseur Kirāta³⁸⁰.

Arjuna est parti voir les dieux, pour obtenir d'eux les armes célestes. Ayant rencontré Indra, celui-ci lui conseille d'aller d'abord voir Śiva. Alors qu'il erre dans une forêt, un sanglier - en fait un *rākṣasa* nommé Mūka (« muet ») - fait irruption et fonce sur le Pāṇḍava. Celui-ci tend son arc et tire sur l'animal. Mais au même instant, Śiva déguisé, qui était présent et qui a tenté d'empêcher le geste d'Arjuna, décoche également un trait. Frappé des deux côtés, le sanglier s'écroule, et expire en reprenant sa forme terrible de *rākṣasa* (MBh. III.40.7-16). Arjuna voit alors le Kirāta, et s'en prend à lui. Pourquoi a-t-il tiré sur le fauve, alors qu'il était sa proie en premier ? En faisant ainsi, il a violé la loi de la chasse, et va en payer le prix par la mort (III.40.19-20). Śiva-Kirāta lui renvoie l'argument. Cette proie était sienne en premier, et Arjuna fait preuve d'orgueil et d'insolence en la revendiquant. S'ensuit un combat entre les deux protagonistes, au terme duquel Arjuna finira par reconnaître Śiva en la personne du chasseur. De fait, la scène de chasse ne sert que de prétexte à la rencontre. Mais, dans notre cadre, elle permet de voir et lire une « loi de la chasse », dans laquelle la priorité de la cible va à celui qui a vu l'animal en premier. De telles règles sur la primauté de la propriété sur une proie par tel ou tel chasseur demeurent rares. Seul Manu en fait part, et encore de façon extrêmement brève. La règle est simple, l'animal chassé appartient à celui qui le touche en premier (MnS 9.44). Dans le cas de la rencontre d'Arjuna et Śiva, les deux flèches atteignent visiblement l'animal en même temps. Manu n'est d'aucun secours.

³⁸⁰ Comme l'écrit M. Biarreau, « le *kirāta* est un habitant de la forêt, il appartient au monde tribal, « sauvage », celui où la mythologie védique loge Rudra de préférence », et se différencie du *vyādha*, chasseur professionnel. (Biarreau, 2002, p.451, note 4)

On se permettra d'intégrer ici un peu d'« exotisme celtique » en renvoyant, pour comparaison, à un récit de chasse extrait de la première branche du *Mabinogi*, texte gallois du XI^e ou XII^e siècle. Cette première histoire relate les aventures de Pwyll, prince de Dyved, et commence par une partie de chasse. Pwyll part visiblement avec ses compagnons et une meute de chiens. Bientôt il se retrouve seul avec ses animaux, lorsqu'il entend les aboiements d'une autre meute. Arrivant à la lisière d'une clairière, il aperçoit la seconde troupe canine courant un cerf, et le mettant à terre. Pwyll écarte alors ces étranges chiens, blancs aux oreilles rouges, pour donner la curée du cerf à sa propre meute. Survient alors un cavalier, propriétaire des chiens merveilleux, qui lui fait ce reproche :

« Je ne connais pas de plus grave manquement à la courtoisie, dit-il, que de chasser la meute qui a tué un cerf, pour donner la curée à sa propre meute. Cela, dit-il, était tout à fait discourtois. Même si je ne cherche pas à me venger de toi, entre moi et Dieu, dit-il, je te ferai une mauvaise réputation pour la valeur de cent cerfs. »³⁸¹

La rencontre n'est donc pas suivie d'un combat, mais d'une alliance entre les deux protagonistes. Pour prix de sa faute, Pwyll devra tuer un ennemi du cavalier. Remarquons que celui-ci n'est pas n'importe qui. Il s'agit d'Arawn, roi d'Annwvyn, ... l'Autre Monde.

Le contexte de cette chasse est sensiblement différent de celui du MBh., où il n'est question que d'un sanglier-*asura*. Les cadres appartiennent à des motifs narratifs différents, mais nous verrons que celui du récit gallois a également des échos indiens. On relève néanmoins quelques traits communs. Des deux côtés nous sommes en présence d'un héros humain et d'une divinité (ou d'un être qui relève du monde surnaturel). Et leur rencontre se fait autour d'une infraction aux règles de la chasse. À cet égard, il faut souligner que le texte gallois a ses sources dans les codes de lois³⁸², ce qui ne transparaît malheureusement pas clairement pour les textes indiens. Là s'arrêtent les éléments de comparaison.

Ces quelques extraits font donc état de conflits juridiques, liés à la nature de la victime pour les deux premiers. La proie, animal considéré comme un guerrier ou homme changé en animal, remet en cause le parallèle établi entre la chasse et la guerre. Si le but est similaire, un adversaire humain n'est pas un animal, et les méthodes peuvent et doivent donc différer. La multiplicité des coups, même les plus bas, permise à la chasse, ne l'est pas dans l'art de la guerre. La comparaison a donc ses limites, liées en partie au caractère

³⁸¹ Traduction de Lambert, 1993, p.37.

³⁸² *Op. cit.*, p.355, note 4.

plus fortement socialisé et moralisé de la guerre. La chasse est finalement ornée de sauvagerie non par la présence de l'animal, mais davantage par les pratiques de l'homme. Celui-ci considérant l'animal comme sauvage, autre, s'autorise un comportement tout aussi « sauvage », voire pire.

Les textes rappellent également que l'univers de la chasse ouvre sur un autre monde, plus ou moins « merveilleux ». La rencontre avec un ascète métamorphosé, ou avec un dieu, n'est pas innocente. Et dans cet environnement, la flèche du chasseur devient aussi dangereuse pour lui que pour sa proie. Le trouble s'invite. L'homme ne peut entrer impunément dans la forêt. L'« animal » blessé ouvre la porte du village en recourant aux lois qui y sont établies et protègent le combattant. Face à la bête qui veut s'humaniser, un étrange échange se produit, où chacun tente de battre son adversaire sur le domaine de l'autre. L'animal de la forêt essaie de vaincre vainement l'homme en usant des règles du village, alors que l'homme ne se sauve de cette situation que par cette distinction établie entre lui et l'animal, appuyée ici par les règles et pratiques de chasse, qui appartiennent finalement plus au domaine de la forêt qu'à celui du village. L'animal (sauvage) devient domestique, et l'homme, sauvage. Qui est la proie ? Qui est le prédateur ?

Même pour le chasseur, les terres sauvages peuvent s'avérer dangereuses. Et au plus proche de l'animal, l'humain se doit de rester vigilant face à la confusion qui pourrait l'envahir.

D. Un dangereux divertissement

Nous l'évoquions précédemment, la chasse porte un double objectif. Elle permet aux hommes de se nourrir, et offre un agrément pour les rois. C'est de ce *vinoda*, ce « divertissement », dont nous allons traiter maintenant. Dans ce contexte, on observera le regard antinomique porté sur la chasse, et en particulier la valeur négative qui lui est allouée quand elle est pratiquée avec excès. Puis, à la vue du comportement de certains rois, il faudra à nouveau s'interroger sur l'influence de la chasse et de la forêt sur l'homme. Le chasseur subit-il une transformation, une métamorphose, une animalisation ?

La chasse comme divertissement, amusement, fait le délice et la joie des jeunes princes. Elle possède, de plus, quelques qualités non négligeables pour l'individu :

« Dans la chasse, l'effort produit la perte du flegme, de la bile, de la graisse et de la sueur, [procure] la familiarité [avec la frappe sur] des cibles sur un corps mobile ou immobile, la connaissance du cœur des animaux sauvages dans les moments de colère, de peur ou de calme, et procure une marche intermittente. »³⁸³ (AŚ 8.3.46)

Présentée ainsi, la chasse offre bien des atouts et procure un corps sain. Elle ne peut être que cautionnée par les traités. Exerçant et éveillant les aptitudes des jeunes gens, elle les entraîne aussi au combat. Des propos semblables sont repris dans l'*Histoire des dix princes* de Daṇḍin³⁸⁴, ainsi que dans *Śakuntalā* par l'entremise du général du roi Duṣyanta, alors en partie de chasse. Le style est plus élégant, c'est Kālidāsa qui compose :

*medaśchedakṣodaram laghu bhavaty utthānayogyaṃ vapuḥ
sattvānām api lakṣyate vikṛtimac cittaṃ bhayakrodhayoḥ /
utkarṣaḥ sa ca dhanvinām yad iṣavaḥ sidhyanti lakṣye cale
mithyā eva vyaśanaṃ vadanti mṛgayām īdr̥g vinodaḥ kutaḥ // (Abhijñ. II.5)*

« Le ventre s'amincit par la perte de graisse, le corps devient léger, apte à l'effort,
On reconnaît le cœur changeant des créatures même, prises de crainte ou de colère,
Et la gloire est pour les archers, dont les flèches atteignent une cible mouvante.
On dit à tort que la chasse est un vice. Quel divertissement lui est semblable ? »

³⁸³ *mṛgayāyām tu vyāyāmaḥ śleṣma-pitta-medah-sveda-nāśās cale sthite ca kāye lakṣa-paricayaḥ kopa-bhaya-sthāneṣu ca mṛgānām cittajñānam anityayānam ceti / (AŚ 8.3.46)*

³⁸⁴ Porcher, 1995, chap. 13, p.222-223.

Le discours du général est toujours aussi favorable à l'activité cynégétique, mais il introduit également une autre image de la chasse, qu'il réfute pleinement : la chasse peut être considérée comme un vice, une passion (*vyasana-*). Assurément la chasse n'a pas que des valeurs positives. Son essence sauvage, dangereuse, prête toujours à suspicion. Le MBh. la mentionne parmi les quatre vices ou passions qui peuvent corrompre l'homme. À la *mṛgayā-*, s'ajoutent le jeu (*akṣa-*, *dyūta-*), la boisson (*pāna-*, *madyarata-*) et les femmes (*strī-*)³⁸⁵. La MnS n'est pas moins sévère et la classe parmi les dix vices « nés du désir » (*kāmaja-*) (MnS 7.47 ; ViS 3.50). Mais le plus prolix demeure Kauṭilya. Dans l'ĀŚ, la chasse apparaît sept fois dans ce contexte. Son usage est alors même conseillé, avec le jeu, la boisson et les femmes, pour pervertir un ennemi (1.17.28, 36-38 ; 18.15). Mais classée parmi les quatre vices « nés du désir », elle est dite pire que le jeu selon Piśuna³⁸⁶ (8.3.38-39). En effet la chasse comporte de nombreux dangers de mort, comme la rencontre avec des voleurs ou des ennemis, les bêtes sauvages, les incendies, les accidents, l'égaré dans les bois, la faim et la soif (8.3.40). De cette série impressionnante, les jeunes princes ou les rois d'âge mûr n'en craignent pas beaucoup. Et seules les trois dernières menaces sont à retenir, car nous les retrouverons dans le discours littéraire. L'ĀŚ développe la valeur négative de la chasse par les risques mortels qu'elle peut entraîner. Les données sont concrètes et calculables. Mais en réalité, le vice de la chasse ne repose pas sur ses dangers. Ce qui est redouté est la corruption du corps et surtout de l'esprit de l'individu, car la chasse peut devenir une obsession, s'apparenter à une drogue. L'homme peut ainsi basculer dans une certaine folie, pris d'une fièvre cynégétique.

Mais ce degré élevé d'égaré ne s'impose pas nécessairement. Il s'agit de cas particuliers. La chasse ne devient vice que si elle est pratiquée en excès. Et celui qui connaît la règle, sait maîtriser son ardeur. C'est ce que souligne judicieusement Rāma, en prince juste et respectueux de l'ordre qu'il est :

« Non pas que j'aspire excessivement à la chasse dans la forêt de la Sarayū, mais c'est un plaisir incomparable dans le monde, estimé même par les ṛṣi royaux. [En effet, pour les ṛṣi royaux, en ce monde, la chasse en forêt est cause de plaisir. Pratiquée au bon moment par les hommes, elle est le désir des archers.] » (Rām. II.43.14 [1055*])

³⁸⁵ Les passions dans le MBh. : II.61.20 ; III.14.7 ; 125.8 ; V.33.73-74 (plus la parole dure, le châtement cruel, et la spoliation des biens d'autrui) ; 88.55 (seulement la chasse et le jeu) ; XII.28.31 ; 59.60 ; 94.17 ; 138.26 (plus le chant et la musique) ; 277.26 ; XIII.14.27.

³⁸⁶ Personnage difficilement identifiable, mais il faut signaler que le ministre du roi Duṣyanta se nomme Piśuna chez Kālidāsa.

Sa justification de la chasse comme plaisir (*rati-*) s'appuie donc sur la parole et l'action même des ṛṣi royaux, qui peuvent apparaître, nous l'avons vu, comme des élargissements de la légitimation de la chasse sacrificielle par Agastya. Néanmoins, il faut sans doute sous-entendre que ce plaisir, pratiqué même par les sages, doit rester dans certaines limites, et se pratiquer selon certaines règles, avec mesure. Tout est question de dosage. Comme ailleurs, l'emportement, l'excès, ont valeur négative. Ils dérogent à la norme. Rappelons ici l'autre fonction du recours aux ṛṣi ou à Agastya. Si leur crédit autorise et résout en partie le meurtre d'animaux sauvages, dans un cadre délimité, il permet par extension de légitimer la chasse sans but, si ce n'est celui du plaisir. C'est du moins ce que semble dire Rāma, tout en prohibant tout excès dans son exercice. Que la chasse ne devienne pas un vice.

Ce discours est cependant du domaine de la théorie, et la pratique est tout autre. Même les rois, modèles de *dharma*, ne peuvent tous résister à la fièvre de la chasse. D'un point de vue lexical, certains termes soulignent bien le caractère immodéré dont ils sont parfois le jouet. Ainsi, le roi ou le prince parti en chasse n'est jamais qualifié de *vyādha-* ou de *lubdha(ka)-*, noms réservés au chasseur professionnel et seulement attestés dans le MBh.³⁸⁷ Au contraire, le souverain est parfois qualifié de *mṛga-lipsu-* « qui désire s'emparer du gibier » ou pris par « le désir de s'emparer de gibier » (*mṛga-lipsā-*)³⁸⁸, ou encore *mṛgayā-śīla-* « dévoué à la chasse »³⁸⁹. Le premier terme est construit avec *lipsu-* (adj.), élément formé sur le désidératif de *LABH-* « prendre, s'emparer de, saisir », etc. En découle également *lipsā-* (f.) « désir d'acquérir », ainsi que *lipsita-* (a.v.) ou *lipsya-* (a.v.). Le second qualificatif est composé avec le nom de la chasse et le mot *śīla-* (nt., m.) « habitude, coutume, disposition », etc. Parallèlement, on trouve quelque fois des formes dérivées du désidératif de *HAN-* « tuer, frapper » : *jighāmsu-* (Rām. II.57.15 ; 58.12,15), *jighāmsā-* (MBh. I.63.9).

Dans tous ces cas, nous constatons que le roi parti à la chasse n'est déjà plus tout à fait lui-même. L'emploi du désidératif souligne un excès, non pas seulement grammatical, mais aussi de nature. Ce chasseur est toujours avide, désireux de ses proies, et dévoré par le désir. Il en est ainsi du roi Ila qui, bien que tuant des centaines de milliers de bêtes, n'est jamais assouvi (*typtir na abhūt*, Rām. VII.78.9). La passion le mène, le guide, l'entraîne. Danger ! Le roi s'écarte de la Norme, de la bonne mesure, de l'équilibre nécessaire à toute

³⁸⁷ Une seule exception est celle des Pāṇḍavas qui, devant vivre pendant une année incognitos, se présentent comme des *lubdhāḥ* sur le chemin menant au royaume de Virāṭa (IV.5.4).

³⁸⁸ *mṛga-lipsu-* MBh. I.73.14 ; 76.4,15 ; 165.6 ; VIII.49.36 ; XVI.5.19 ; *mṛga-lipsā-* MBh. I.76.14 ; III.262.18.

³⁸⁹ *mṛgayā-śīla-* MBh. I.1.67 ; 36.9 ; 45.20 ; 92.24 ; 134.26 ; III.228.27 ; 248.3.

chase. Remarquons par ailleurs que *mṛga-lipsu-* peut également qualifier un chasseur professionnel (MBh. VIII.49.36 ; XVI.5.19), et pas seulement un roi. Chez le *mṛgayā-śīla-*, au contraire, l'excès semble moindre. La formule est moins vivante dans sa construction. La passion de la chasse est déjà installée dans l'individu. C'est un mode de vie, une dévotion sauvage qui entraîne irrémédiablement le héros vers son destin. Pire, la fièvre se transmet de génération en génération. « La chasse, c'est dans le sang. » Ainsi Parikṣit est-il voué entièrement à la chasse comme son arrière-arrière-grand-père Pāṇḍu (MBh. I.36.9 ; 54.20). Les Pāṇḍavas eux-même sont parfois qualifiés de *mṛgayā-śīla-* (MBh. I.134.26 ; III.248.3).

L'attitude de deux rois est significative de l'emportement auquel peut les entraîner leur activité cynégétique. Le premier est Duṣanta (ou Duṣyanta) qui, avant d'atteindre l'ermitage de Kāśyapa et d'y rencontrer Śakuntalā qui deviendra son épouse, se lance dans une chasse frénétique :

« Duṣanta, ce tigre d'homme, avec sa suite, son armée et ses véhicules, se mit en mouvement dans la forêt, tuant des animaux de toute sorte. (14) Il abattit de nombreux groupes de tigres, atteints à portée de flèches, il les transperçait de ses traits. (15) Ce taureau des hommes en fendit certains à distance avec ses traits, il en découpa d'autres de son épée, venus à proximité. (16) Lui le meilleur des lanciers, il frappa quelques antilopes noires de sa lance. Lui à la force et à la marche démesurées, qui connaît la nature du mouvement circulaire de la massue, avançait. (17) Avec des javelots, des épées et des massues, des pilons et des lances, il avançait, tuant bêtes et oiseaux de la forêt. (18) Les grands gibiers [ou les rois des animaux] fuirent la grande forêt, mise en mouvement par le roi à la force prodigieuse, et par ses guerriers dévoués à la guerre. (19) Alors, les troupeaux d'animaux sauvages dispersés, aux chefs de troupeaux tués, poussèrent des cris d'inquiétude ici et là. (20) Et ayant atteint une rivière asséchée, désespérés par le manque d'eau, les cœurs épuisés par l'effort, ils s'affaissaient, inconscients. (21) Affamés et assoiffés, épuisés, ils tombaient à terre ; quelques-uns étaient mangés par ces tigres d'hommes affamés. (22) D'autres qui demeurent dans la forêt, ayant produit et allumé un feu, mangent les viandes découpées en morceaux, selon la règle. (23) Là, des éléphants puissants et furieux, blessés par les armes, contractant l'extrémité de leur trompe, effrayés, couraient avec véhémence. (24) Émettant excréments et urine, répandant leur sang abondamment, ces excellents éléphants sauvages écrasèrent de nombreux hommes. (25) Cette forêt, obscurcie par un puissant nuage porteur de pluie et de flèches, brillait, emplie

de buffles, ses grands cerfs tués par le roi / [emplit d'animaux sauvages, ses rois des animaux tués par le roi] (26) »³⁹⁰ (MBh. I.63.14-26)

Un si long passage descriptif de la chasse d'un roi demeure rare dans les épopées. Souvent le texte se limite à signaler le départ pour la chasse, et son retour, accompagné d'une venaison plus ou moins abondante. Le récit, tout en emphase, n'est donc pas innocent, ni simple amusement du poète. Il transcrit bien la métamorphose du roi en chasseur-guerrier. Son départ se fait d'ailleurs en compagnie de son armée. Il s'agit d'un jour de grande chasse, d'une battue sans doute, et l'action n'attend pas de préambule, sitôt le signal donné. La scène ressemble à celle d'une bataille. Le roi est à cheval ou en char, et sa chasse commence par un gibier royal : le tigre. Il s'agit ici de l'une des rares références à cette pratique. Mais elle n'est pas très caractérisée, les fauves succombent aux traits et aux coups d'épée. Naturellement les flèches apparaissent en premier lieu, le roi étant le meilleur des archers. Puis vient une énumération frénétique d'autres armes, en rien particulières à la chasse. Ce défilement souligne la progression de la fièvre destructrice qui s'empare du roi. Flèches, épées, lances, massues, etc., on imagine parfaitement le roi en perpétuel mouvement, s'emparant de toutes les armes qui se présentent à lui, visant et tirant sur tous les animaux à sa portée. À l'image des dieux, il semble être pourvu de multiples bras. D'ailleurs la comparaison est sous-jacente au vers 17. Le roi possède la *śakti-*, certes la lance, mais aussi l'énergie, la puissance, celle du roi mais aussi celle des dieux, en particulier Śiva. Il est aussi *amitavikramaḥ*, à la force ou à la démarche (*vikrama-*) démesurée (*amita-*). Là aussi, le roi dépasse l'humain. Le terme *vikrama-* évoque la figure de Viṣṇu faisant ses trois pas pour reconquérir les mondes face à Bali, passant ainsi d'un statut de nain à celui de géant. La marche du roi dans la forêt est ici à cette image. Duṣṇanta déborde littéralement de son corps, de sa nature première. Le tableau de chasse,

³⁹⁰ *tad vanaṃ manujavyāghraḥ sabhr̥tyabalavāhanaḥ / loḍayāṃ āsa duḥṣantaḥ sūdayan vividhān mṛgān //14//
bānagocarasamprāptāms tatra vyāghragaṇān bahūn / pātayāmāsa duḥṣanto nirbibheda ca sāyakaiḥ //15//
dūrasthān sāyakaiḥ kāmścid abhinat sa naraśabhaḥ / abhyāśam āgatāms ca anyān khadgena nirakṣmata //16//
kāmścid eṇān sa nirjaghne śaktyā śaktimatām varaḥ / gadāmaṇḍalatatvajñāś cacāra amitavikramaḥ //17//
tomarair asibhiś ca api gadāmusalakarpaṇaiḥ / cacāra sa viniḡhnan vai vanyāms tatra mṛgadvijān //18//
rājñā ca adbhutavīryeṇa yodhaiś ca samarapriyaiḥ / loḍyamānaṃ mahāraṇyaṃ tatyajuś ca mahāmṛgāḥ //19//
[var. mṛgādhipāḥ]
tatra vidrutasamḡhāni hatayūthapatīni ca / mṛgayūthāny atha autsukyāt śabdaṃ cakrus tatas tataḥ //20//
śuśkāṃ ca api nadīm gatvā jalanaīrāśyakaśītāḥ / vyāyāmaklāntahṛdayāḥ patanti sma vicetasah //21//
kṣutpipāsāparitāś ca śrāntāś ca patitā bhūvi / kecit tatra naravyāghrair abhākṣyanta bubhuksitaiḥ //22//
kecid agnim atha utpādya samidhya ca vane carāḥ / bhakṣayanti sma māmsāni prakutya vidhivat tadā //23//
tatra kecid gajā mattā balinaḥ śastravikṣatāḥ / samkocya agrakarān bhūtāḥ pradravanti sma vejitāḥ //24//
śakṣmūtraṃ śjantaś ca kṣarantaḥ śonītaṃ bahu / vanyā gajavarāś tatra mamṛdur manujān bahūn //25//
tad vanaṃ balameghena śaradhāreṇa samvṛtam / vyarocan mahiṣākīrṇaṃ rājñā hatamahāmṛgam //26//
[var. vyarocan mṛgākīrṇaṃ rājñā hatamṛgādhipam]*

pourtant non-décrit, ne peut être qu'impressionnant, le roi poursuivant les animaux jusqu'à leur épuisement. Les variantes du texte qui décrivent cette fois la fuite et la mort de lions et de tigres, mettent l'accent sur la face royale de cette chasse, et peut-être sur l'orgueil du roi qui ne tolère pas la présence ni la puissance de ses semblables.

Remarquons cependant que cet emportement dans la chasse, qui semble ici dépasser l'ordonnance des *īyī*, et atteindre le statut de vice, paraît se distinguer de la nature de la chasse telle qu'elle est analysée par B. Hell (1994). Liée au sang noir qui coule dans le gibier puis dans l'homme, elle provoque généralement un ensauvagement du chasseur. Malgré la longueur de la description et l'intensité des actions, Duḥṣanta n'atteint pas ce statut, alors qu'il est pourtant le seul à tuer les animaux, ses guerriers ne servant que d'assesseurs et de rabatteurs. La mention de son *désir* de gibier n'apparaît qu'au début du récit, signifiant ainsi littérairement le départ pour la chasse (I.63.9 *jighāmsā-*), mais rien de plus. Les qualificatifs du roi restent du domaine du pouvoir, de la force, peut-être même de la divinité, mais toujours du corps social. Il est dit « taureau des hommes » et non « tigre des hommes » (v. 16). Combattant les tigres, il ne le devient pas pour autant. Une métamorphose animale, attendue au moins métaphoriquement, car liée à son statut de prédateur, n'est pas initiée. Là encore on préfère le village à la forêt. Une distanciation est posée entre l'individu et le lieu où il se trouve. Distanciation quelque peu contradictoire avec l'action meurtrière du protagoniste. Mais cette dernière semble perçue et décrite du point de vue de la guerre, de la bataille, de l'humain. Le lien social est d'ailleurs encore marqué dans la personne des guerriers qui accompagnent le roi, à moins qu'il ne soit question ici de chasseurs professionnels, habitués des bois. Ceux-ci découpent et cuisent la viande avant de la manger « selon la règle » (v. 23). La règle est sans doute celle du sacrifice, de la consécration. Seul ce qui est cuit peut être offert à la divinité, et tout aliment cuit est une offrande potentielle. En cuisant leur gibier, les chasseurs en font sans doute offrande. Rappelons-le, le cuit participe du village et de « l'humain » ; le cru serait preuve d'ensauvagement, d'identification au *rākṣasa*.

En ce sens, Van Buitenen pose la question de voir dans les *naravyāghra-* du vers précédent, des tribus vêtues de peaux de tigres ou peut-être des hommes-tigres (« were-tigers »)³⁹¹. Dans cet épisode de chasse, l'apparition de monstres ne nous paraît pas des plus pertinentes. Mais la question peut se formuler autrement : soit l'expression *naravyāghra-* est à considérer comme seulement formulaire, et dans ce cas elle désigne les

³⁹¹ Van Buitenen, 1973, p.450, note 63.15.

guerriers en général sans attribut particulier ; soit l'expression a une valeur supplémentaire, et dans ce cas on peut poser l'hypothèse de guerriers qui ont succombé pleinement à la fièvre de la chasse, et consomment alors peut-être cru leur gibier, tels des fauves, par opposition à ceux qui le mangent cuit. Néanmoins, la quantité de données pour cette interprétation demeure bien trop faible.

La course folle de Duḥṣanta n'est cependant pas encore finie. Le roi passe d'une forêt à une autre via des terres incultes, emporté par son « penchant pour le gibier » (*mṛga-prasaṅga-*), jusqu'à atteindre seul, affamé et assoiffé, l'ermitage de Kaṅva Kāśyapa (MBh. I.64.1-2 *sq.*). On retrouve ici trois des dangers de la chasse promulgués dans l'ĀŚ (égarement, faim et soif). L'excès de chasse est finalement consommé, l'homme est sur le point de basculer. Mais c'est la fin de l'acte-préambule. Le bois d'ascèse atteint, il échappe à la sauvagerie de l'*araṇya*, le récit et le dialogue peuvent reprendre. Le roi a résisté au danger de la chasse.

Si le MBh. semble, au moins lexicalement, maintenir la fièvre chasseresse de Duḥṣanta dans une certaine réserve, le poète Kālidāsa, dans sa pièce s'inspirant de l'épisode, offre une approche beaucoup plus excessive et sans ambiguïté. Le récit est fait, au début de l'acte II, par le bouffon (*vidūṣaka*) qui se plaint de l'emportement de son roi pour la chasse, ce qui le force à courir toute la journée, à mal dormir la nuit, et être éveillé dès l'aube par les chasseurs d'oiseaux (*śakuni-lubdhaka-*). Dès le début du monologue, le roi est qualifié de *mṛgayā-śīla-* « dévoué à la chasse », voire « enragé de chasse »³⁹². Il court toute la journée après une antilope, un sanglier ou un tigre. Le ton est donné. Si la face guerrière est moins présente que dans le MBh., l'action frénétique est tout aussi marquée. L'excès du roi est reproché quelques vers plus loin, à nouveau par le bouffon :

« Fallait-il donc que, délaissant les devoirs d'un roi, tu viennes en cette contrée sauvage adopter les manières d'un homme des bois (*vana-cara-vṛtti-*) ? »³⁹³

Dans la bouche du *vidūṣaka* le roi est passé de l'autre côté. Il n'est plus maître de lui-même, et se comporte comme un homme des bois. La chasse a eu raison de lui, il appartient au sauvage. L'ethnologie de la chasse a montré la croyance, chez certains peuples ou certaines tribus, en la « déshumanisation » du chasseur. Celui-ci doit souvent suivre un processus de réintégration dans le groupe social après cette période passée dans

³⁹² Bansat-Boudon, 1996, p.117.

³⁹³ *Op. cit.* p.119. *evam rāja-kāryāṇy ujjhitvā etādṛśa ākula-pradeśe vana-cara-vṛttinā tvayā bhavitavyam /*

la forêt (cf. Hell, 1994, p.13). Pour l'Inde, les données sont moins évidentes. Crooke (1926, p.120-121) mentionne quelques épisodes de chasses rituelles, mais n'indique rien sur l'état du chasseur lui-même. D'après G.-D. Sontheimer, la chasse rituelle de la déesse Bharāḍī (district de Sindhudurg, Maharashtra) est une expérience particulière. Les jeunes hommes du village doivent capturer un sanglier. Si aucune bête n'est levée, un des chasseurs doit servir de médium, et être ainsi possédé par la déesse, qui indiquera la piste. La chasse dure plusieurs jours, et le séjour en forêt transcende les normes de la vie villageoise. Le premier chasseur qui voit un sanglier reçoit des honneurs particuliers³⁹⁴. Dans ce cadre tribal, la chasse est perçue dans un contexte rituel, qui amplifie le statut singulier des chasseurs. Les normes du village ne sont plus présentes, et l'épisode de transe matérialise pleinement la transformation que peuvent subir ces hommes. Qui sait si Duḥṣanta ne subit pas une telle exaltation divine, trace d'un ensauvagement ? Les textes anciens laissent parfois percevoir cette métamorphose du chasseur, mais rares sont les passages clairs sur le sujet.

L'autre exemple révélateur d'emportement royal est celui de Daśaratha. Si le récit de chasse est moins long, ici point de course enragée après le gibier, le détail du texte est plus significatif, et la conclusion plus dramatique. L'action se passe dans la jeunesse du roi, tout comme pour Duḥṣanta. Nous sommes au début de la saison des pluies, et le jeune prince s'en va sur les bords de la Sarayū, arc et flèches à la main, dans le but de s'exercer. Mais « n'étant plus maître de mes sens (*ajitendriyaḥ*), je fus pris du désir de tuer (*jighāmsuḥ*) un buffle, un éléphant ou quelque autre bête fauve venue s'abreuver à la rivière pendant la nuit. »³⁹⁵ (Rām. II.57.15). On connaît la suite, Daśaratha entendant le bruit d'une cruche qu'on emplit d'eau, prend le son pour le cri d'un éléphant. Tirant sa flèche en s'orientant seulement au bruit, il blesse un jeune ascète, non un éléphant. Mourant, l'ascète demande au roi d'aller voir ses parents aveugles dont il avait la charge. Le père maudira alors le roi : tout comme il meurt aujourd'hui du chagrin de perdre son fils, ainsi Daśaratha mourra de désespoir à cause de son propre fils, Rāma.

Le récit se démarque à plusieurs niveaux de la chasse de Duḥṣanta. Le protagoniste est ici seul, et va au départ en forêt non dans un but de chasse mais d'exercice. Dès lors, point de battue, mais un affût. Cependant, le changement de comportement de Daśaratha est tout aussi important. Il perd la maîtrise de ses sens. Quelle en est la cause ? La saison des

³⁹⁴ Sontheimer, 1997, p.291.

³⁹⁵ *nipāne mahiṣaṃ rātrau gajaṃ vā abhyāgataṃ nadīm / anyāṃ vā śvāpadaṃ kaṃciḥ jighāmsur ajitendriyaḥ //* (Rām. II.57.15)

pluies, ou le désir soudain de chasse réelle ? Peut-être les deux. Quoi qu'il en soit, il est pris par le désir de tuer. Et cette envie s'avère compulsive et meurtrière. L'excès de la chasse n'est pas marqué ici par une hécatombe de victimes, mais par une fièvre soudaine, dont le résultat est des plus tragiques : la mort d'un homme. Soulignons également que l'animal visé n'est pas des plus familiers dans ce contexte, puisqu'il s'agit d'un éléphant. Sa présence tient naturellement au nécessaire rapport à établir dans le récit, entre le bruit de la cruche s'emplissant d'eau et l'animal buvant, pour permettre la confusion et l'accident. Mais l'éléphant peut également être le signe de l'égarement de Daśaratha. Cet animal est en principe capturé, non tué. S'attaquer ainsi à une telle bête n'est pas ordinaire et peut relever d'une folie passagère. Plus symboliquement, l'attaque contre un éléphant annonce la fragilité de la royauté de Daśaratha. L'animal est l'un des symboles du roi en général, et de la stabilité de son royaume. En frappant un éléphant, un souverain ne peut que porter atteinte à son propre pouvoir. Si dans le récit, aucun pachyderme n'est finalement abattu, une malédiction n'en est pas moins prononcée. Dès lors le déséquilibre du pouvoir royal n'atteindra pas directement Daśaratha mais sera rejeté sur son fils aîné, Rāma, contraint à refuser la couronne qui lui revenait.

Si l'on recourt, d'autre part, de nouveau à Kālidāsa, sa description de la chasse de Daśaratha dans le *Raghuvamśa* (IX.49 sq.) prend des proportions plus importantes. Le roi, armé de son arc et de ses flèches, part à la chasse sur son char. Dans les bois, des chasseurs avec filets et chiens occupent déjà les lieux (v. 53). Le discours poétique renvoie dans le même temps aux préceptes de l'AS sur la chasse, cités précédemment. Mais le roi n'atteint pas tout de suite les rives de la Sarayū. Kālidāsa dresse un véritable tableau de chasse, faisant défiler gazelles, sangliers, buffles, rhinocéros, tigres, lions, et yaks devant les flèches acérées du souverain.

« C'est ainsi qu'oubliant tout autre soin, le roi avait déchargé le joug de l'empire sur ses ministres ; sa passion s'avivait par la constance de son assiduité, la chasse le captivait comme une adroite amante. »³⁹⁶ (IX.69)

Les jours et les nuits passent, jusqu'au moment où, seul sur les rives de la Tamasā, il accomplit l'irréparable (IX.72 sq.). Comme dans *Śakuntalā*, le roi transformé oublie ses fonctions, l'esprit entièrement absorbé par la chasse et le temps s'écoule... Ici s'insère la

³⁹⁶ Renou, 1928b, p.102.

*iti viṣṁṭānyakaraṇīyam ātmanaḥ sacivāvalambitadhuraṃ narādhipam /
parivṛddharāgam anubandhasevayā mṛgayā jahāra catureva kāmīnī //* (Ragh. IX.69)

comparaison entre la chasse et l'amante. Deux vices se rejoignent. L'équivalence entre les deux activités est par ailleurs soulignée par Rudradeva (III.26-32).

Le plaisir de la chasse vanté par Rāma semble, à plusieurs reprises, basculer rapidement vers une passion incontrôlée et dévorante. Le roi, délaissant ses devoirs, est entraîné dans une tuerie pleine de frénésie. L'enfièvrement est autant dans les mots que dans l'action, le roi étant guidé par le *kāma*, le désir, et non plus l'*artha*, l'intérêt, caractéristique du souverain, et placé au-dessus du *kāma* dans les trois buts de l'homme. Ceci montre bien qu'il y a eu transformation, voire déchéance. Néanmoins, la métamorphose, si elle a lieu, n'est pas forcément complète, et dans ce cadre on ne distingue aucune animalisation de l'individu. Même si l'esprit du chasseur est troublé, à la limite de l'ensauvagement, affranchi des normes sociales, la distance établie entre lui et la proie animale perdure. La passion de la chasse demeure un facteur de modification humaine, à laquelle la forêt participe. Celle-ci joue assurément un rôle perturbateur par son essence étrangère matérialisée, entre autres, par sa végétation. Au sang noir, qui coule dans les fauves et les hommes, se mêle un « sang vert », dont la toxicité est à prendre en considération.

La chasse demeure une porte d'accès particulière vers l'*aranya*, effectivement définissable comme l'Autre Monde. Monde sauvage, bruissant, parfois effrayant, il est le lieu du héros, du devenir de l'action.

E. Le chasseur professionnel (noms, méthodes et portraits)

Parallèlement aux princes et aux rois parcourant les forêts giboyeuses pour leur plaisir, se glisse dans les bois et les hautes herbes un autre personnage adepte de la chasse, et qui y est attaché par la nature même de son métier. Il s'agit du chasseur professionnel. C'est du moins ainsi que l'on peut désigner une certaine catégorie de personnes, par opposition aux activités royales.

Ce chasseur apparaît sous différents noms. Il est principalement un *vyādha-* (m.), substantif dérivé de la racine verbale *VYADH-* « percer, atteindre par une flèche, blesser », il est « celui qui perce, blesse » l'animal de ses traits. Le verbe est très fréquemment employé dans les scènes de chasse, l'antilope (*mṛga-*) étant souvent blessée (*viddha-*) par le chasseur. Le terme *mṛga-vyādha-* (« chasseur de bêtes sauvages ») est quelquefois utilisé. Il ne semble pas offrir de différence fondamentale avec *vyādha-*, de même que le mot *mṛga-jīvana-* (ag.), littéralement, celui « qui vit, subsiste grâce aux bêtes sauvages ». Le terme est beaucoup plus rare, on en compte seulement trois occurrences dans les épopées, toutes dans le même chapitre (MBh. III.60.27,37,38).

Les autres noms importants du chasseur sont *lubdha-* (m.) et *lubdhaka-* (m.). Ils sont tous les deux issus de la racine verbale *LUBH-* « désirer vivement, être avide de ». *lubdha-* en est l'adjectif verbal qui, substantivé, prend le sens de « chasseur », originellement « l'avidé ». *lubdhaka-* est formé sur cet adjectif verbal auquel est adjoint le suffixe *-ka-* de substantivation, et porte donc également le sens de « chasseur »³⁹⁷.

Les deux termes, *vyādha-* et *lubdhaka-* et leurs variantes, sont principalement employés dans le MBh. Le Rām. ne connaît qu'une référence de *lubdha-* (apr. II.10.39, App. I, n°9, l. 137) et aucune de *vyādha-*. Dans le MBh., les deux noms semblent autant employés l'un que l'autre. L'existence de récits ou fables dans lesquels un chasseur (en l'occurrence, plus souvent un *lubdhaka-*) est l'un des principaux protagonistes ne permet d'ailleurs pas d'établir un contraste.

Malgré des origines et des sens premiers différents, une distinction ne semble pas toujours clairement établie entre les deux termes, et ils apparaissent souvent comme synonymes. Il en est ainsi de chasseurs travaillant pour Bhīma, qualifiés tour à tour de *vyādha-*, *mṛgavyādha-* et *lubdhaka-* (MBh. IX.29.22,23,27,29,34). Néanmoins, dans le

³⁹⁷ Pour la liste des références complètes de ces noms du chasseur, voir annexes I.B et C.

cadre de récits particuliers, le mélange des genres n'a pas forcément lieu. Ainsi un chasseur qualifié de *mṛgavyādha-* ne devient-il pas *lubdha(ka)-* (e.g. histoire de Balāka, MBh. VIII.49.34), et un *lubdha(ka)-* n'est-il pas un *vyādha-*. À cet égard, il semble que le sens « avide, désireux de » de *lubdhaka-* soit particulièrement retenu et reconnu dans certains récits à valeur didactique.

C'est assurément le cas de l'histoire du chasseur et des deux pigeons, qui offre une description terrible de l'individu en question. Il s'agit d'un « chasseur d'oiseaux » (*śakuni-lubdhaka-*), un oiseleur, « à la conduite vile, semblable à la Mort sur terre, cruel et terrifiant, le corps noir comme un corbeau, brutal et dévoué au mal, le ventre comme un grain d'orge, le cou maigre, les pieds courts, les mâchoires grandes. » (MBh. XII.141.10-11). Fui de tous à cause de ses mauvaises actions et de sa conduite coupable - dont il n'a pas conscience - il vit en capturant et vendant des oiseaux. Un jour, il est surpris par un terrible orage, véritable déluge qui s'abat sur la forêt. Tous les animaux fuient, ainsi que le chasseur, effrayés par les éléments déchaînés. Ankylosé par le froid, l'oiseleur s'arrête un instant. Il aperçoit alors un oiseau, un pigeon femelle, jeté à terre par la tempête. Il s'en empare, puis reprend sa marche. Il atteint ainsi un grand arbre, refuge de nombreux oiseaux, au moment où la tempête se calme. Éloigné de chez lui, le chasseur décide de passer la nuit sous cette ramure (MBh. XII.141). Dans cet arbre vit un pigeon qui se lamente de l'absence de son épouse, partie en quête de nourriture depuis le matin. Or celle-ci se trouve être l'oiseau prisonnier du chasseur. Entendant le discours de son mari, elle s'adresse à lui et lui conseille de donner l'hospitalité au chasseur. Le pigeon écoute sa femme, et demande à l'oiseleur ce qu'il désire. Comme celui-ci a froid, le ramier s'empresse de lui apporter du feu. Le chasseur est également affamé, malheureusement, l'oiseau n'a rien à lui offrir. Réfléchissant au moyen de résoudre ce manquement à un hôte, il décide de s'immoler dans le feu, et d'offrir ainsi sa chair au chasseur (MBh. XII.142). Ce dernier est alors pris de remords, et le voile de son obscurantisme se déchire soudain :

« Qu'ai-je fait ? Hélas ! Par mon acte cruel et vil, le péché (*adharma*) sera très grand et terrible, sans aucun doute. [...] Hélas ! Je suis très sot et mes certitudes toujours trompeuses. Ayant méprisé les bonnes actions, je suis devenu un chasseur d'oiseaux. Assurément, aujourd'hui la honte est sur moi, cruel que je suis. Elle m'est donnée par ce noble pigeon qui voulait me donner sa propre chair. » (MBh. XII.142.42-43 ; 143.3-4).

Le chasseur décide alors de changer de conduite et de se faire ascète. Il rejette ses armes de chasseur et libère la pigeonne. Celle-ci se lamente à son tour sur la mort de son mari et

décidant de le rejoindre, elle se jette dans le feu. Les deux oiseaux atteignent le Ciel (MBh. XII.143-144). Quelque temps après c'est le chasseur, menant sa nouvelle vie, qui s'immole lors d'un incendie de forêt (MBh. XII.145).

L'avidité et la cruauté du chasseur, dont il fait lui-même le repentir à la fin du récit, transparaissent visiblement dans le physique du protagoniste. Il est aussi noir qu'il est cruel et son désir est tel que, même au milieu d'une situation périlleuse, à savoir un orage diluvien, il conserve le réflexe de s'emparer d'oiseaux qui se présentent à sa portée.

L'histoire de Gautamī, du chasseur (*lubdhaka-*), du serpent, de Mṛtyu et de Kāla offre une image similaire à propos d'un chasseur qui a capturé un serpent, cause de la mort d'un jeune garçon. Avidé de supprimer l'animal, il tente de convaincre la mère de l'enfant qu'il faut tuer le reptile :

« Ce vil serpent qui a tué ton fils, dis-moi rapidement, ô éminente, par quel moyen je dois le tuer. Dois-je le jeter dans le feu, ou bien, dois-je le couper en morceaux ? Assurément, ce mauvais qui a tué ton fils ne peut vivre plus longtemps. »

(MBh. XIII.1.12-13)

Relevons également la mention du *lubdhaka* de Kāśī, qui est qualifié d'« avide de viande » (*āmiṣa-lubdha-*, MBh. XIII.5.3).

Si les protagonistes de chaque histoire sont des chasseurs avides de proie, leur titre ne varie pas tout au long de l'histoire. Il faut remarquer par ailleurs que, dans les deux premiers cas, il est d'abord question de capture et non directement de meurtre animal. Cela diffère sensiblement du *vyādha-* qui, par son nom même, est celui qui porte flèches et arc, et s'en sert volontiers contre le gibier. Le *lubdhaka-*, lui, use de pièges. Néanmoins, cette distinction entre deux modes de chasse, et donc entre deux types de chasseurs, n'est pas constante. Et l'on rencontre des *lubdhaka-* armés d'arc et de flèches (MBh. III.198.26 ; XII.28.9 ; 170.19 ; XIII. 5.2 *sq.* ; XVI.5.19-20).

Un chapitre de l'histoire de Nala et Damayantī semble cependant faire usage des différents sens premiers des mots. Alors que la princesse Damayantī se retrouve seule, sans son époux Nala, dans une profonde et inquiétante forêt habitée par de nombreuses bêtes sauvages, elle est attaquée par un boa. Prise dans l'étreinte du serpent, appelant désespérément Nala à son secours, la princesse est au bord de la mort. Surgit alors un chasseur (*mṛgavyādha-*) qui, avec force et rapidité, tranche la tête du serpent de sa lame

aiguisée, et libère ainsi la belle Damayantī aux yeux de gazelle (MBh. III.60.20-28). Le chasseur l'interroge sur sa présence dans cette forêt. Pendant que la princesse lui fait le récit de ses aventures, le chasseur l'observe, elle à demi-vêtue, à la poitrine plantureuse, au corps très beau, aux hanches larges, ... Le chasseur est alors violemment pris de désir (*kāmārta-*) et répond d'une voix suave à la princesse. Le chasseur n'est plus à ce moment *mṛgavyādha-*, mais *lubdhaka-* « avide » (MBh. III.60.31-33). Damayantī perçoit tout de suite les intentions malhonnêtes de son sauveur, et s'enflamme de colère. Alors que fou de désir le chasseur tente de s'emparer d'elle, elle le maudit, faisant appel à la Parole de Vérité, elle qui avait déjà ainsi forcé les dieux à lui montrer son futur époux. Dans sa Parole, le chasseur devient *mṛga-jīvana-* « celui qui subsiste grâce aux bêtes sauvages », terme finalement ici à valeur sensiblement péjorative. Devant la véracité du propos de Damayantī, le chasseur s'écroule aussitôt à terre, « tel un arbre brûlé par le feu » (MBh. III.60.37-38).

Le chasseur est donc, au début de la rencontre, un *mṛgavyādha-*, et agit de la sorte en tuant le serpent. Il remplit alors pleinement son office. Mais succombant au désir, c'est le *lubdha-* qui domine, un désir cette fois non d'animaux, mais de femme. Enfin, Damayantī le nomme *mṛgajīvana-*, et semble ainsi lui donner une épithète dégradante. L'individu se nourrit d'animaux, ou les vend après leur capture. Actes peu méritoires. De fait, la consommation d'aliments apportés par un chasseur (*mṛgayu-*) est interdite (pour les deux-fois-nés), selon les DS³⁹⁸. Le mérite que le chasseur a pu gagner en sauvant Damayantī de l'emprise du serpent est aussitôt perdu qu'il cède au *kāma*.

Un tel usage des nuances des noms du chasseur demeure exceptionnel. On remarquera par ailleurs qu'une certaine supériorité qualitative est donnée au *vyādha-*. Ainsi le sage Mataṅga est, en temps de disette, dans la nécessité de suivre la conduite du chasseur (*vyādhatām gataḥ*) pour survivre (MBh. 1.65.31). Le chasseur du dharma est un *dharmavyādha-*, et l'un des noms de Śiva est le Chasseur (*vyādha-* MBh. VII.57.51,52). Le chasseur de bêtes (*mṛga-vyādha-*) Balāka est ainsi dénommé, car « il tue les bêtes sauvages non pour son plaisir, mais dans le but de faire vivre son fils et sa femme. Il soutient ses parents aveugles et d'autres qui ont recours à lui. » Et suivant son *dharmā*, non-envieux, il a la parole toujours vraie (MBh. VIII.49.34-35). Un jour qu'il est « désireux d'un animal » (*mṛgāṃllipsuḥ*), il rencontre une étrange bête de proie (*śvāpada-*), qu'il abat. Bien lui en prend, car il a ainsi tué une créature qui par une profonde ascèse, avait obtenu la réalisation

³⁹⁸ Cf. ĀpDS 1.6.19.14 ; GDS 17.17 ; VDS 14.2,19 ; MnS 4.212.

de son vœu, c'est-à-dire la destruction de toutes les créatures vivantes. Après une telle conduite vertueuse et un tel acte sauveur, le chasseur est aussitôt accueilli au ciel (MBh. VIII.49.36-40).

Dans aucun de ces cas, où l'on touche au divin ou au *dharma*, le terme de *lubdha(ka)*- n'est employé. Il demeure beaucoup trop en corrélation avec son avidité (négative) originelle. Ce mot participe davantage à la notion d'emportement caractéristique du chasseur. Si le prince peut être « avide de bêtes sauvages », le chasseur ordinaire l'est tout autant, si ce n'est plus. La notion est fatalement liée à la nature même du personnage, vivant dans les bois et des créatures qui y ont leur séjour. Les quelques récits mentionnés ci-dessus le reflètent. Il y est question d'excès, d'emprise du désir, des désirs, caractéristiques de la fièvre de la chasse. Ce chasseur est rarement maître de ses sens, il tient de l'homme sauvage.

Un troisième nom du chasseur est enfin à citer : *mṛgayu-*. Ce terme est le plus ancien, car il apparaît dès le YV (VS, TS, MS, etc.) et l'AVŚ (X.1.26), puis dans les *Brāhmaṇa*. (JB III.212 ; PB 14.9.12 ; TB I.5.1.1 ; III.4.3.1)³⁹⁹. Il est formé sur *mṛga-*, avec un suffixe d'agent *-yu-*, signifiant ainsi « celui qui poursuit la bête sauvage », « chasseur »⁴⁰⁰. On trouve une construction parallèle avec *varāha-* > *varāhayu-* « qui poursuit, chasse le sanglier » (RV X.86.4).

Dans les épopées, le terme apparaît une fois dans le Rām. (II.10.4), dans une comparaison où Kaikeyī est « comme une éléphant dans la forêt frappée par un chasseur avec une flèche empoisonnée »⁴⁰¹, et dans un petit récit du MBh. Il s'agit encore d'une histoire à valeur morale et didactique. Un oiseleur (*śākunika-*) pose des pièges au sol pour prendre les oiseaux. Un jour deux volatiles sont pris en même temps. Mais, de force égale, ils arrivent à s'envoler, toujours liés par le lacet. Le chasseur (*mṛgayu-*) les poursuit en courant et sans se décourager, ce qui surprend grandement un ascète devant lequel il passe. Celui-ci interroge alors le chasseur (*mṛgahan-*) : pourquoi suit-il à pied sur terre, deux oiseaux qui vont par le ciel ? Le chasseur répond qu'à un moment donné, les deux oiseaux se disputeront par bêtise et étant liés par le lacet ils tomberont tous les deux à terre. Cela ne manque pas d'arriver, et le chasseur n'a plus qu'à se saisir d'eux (MBh. V.62.6-15).

³⁹⁹ Voir le chapitre suivant sur Rudra.

⁴⁰⁰ Ce suffixe est en rapport avec celui du nom de la chasse *mṛgayā-*, et donc avec le verbe dénominal *mṛgayati* /-te, cf. p.30, 229.

⁴⁰¹ *kareṇum iva digdhena viddhāṃ mṛgayunā vane* / (Rām. II.10.4ab)

Là encore l'emploi des termes n'est peut être pas entièrement anodin, même si cette analyse ne demeure qu'une hypothèse. Le récit commence avec la désignation de la catégorie particulière à laquelle appartient le chasseur. C'est un oiseleur, un *śākunika-* (v.6 et 8). Le cadre est posé. Puis, lorsque la poursuite commence, il est nommé *mṛgayu-* (v.9), peut-être justement en référence à l'action même qu'il entreprend : la poursuite de son gibier. Enfin, l'ascète l'interpelle par le terme *mṛgahan-* littéralement « tueur d'animaux sauvages » (v.11). Une façon de marquer, pour l'ascète, la différence entre lui et le chasseur et de jeter l'opprobre sur l'activité, finalement impure, de ce dernier. On peut également y voir une certaine ironie de la part du sage, car le terme n'est pas sans rappeler le qualificatif *vṛtrahan-*, épithète glorieuse d'Indra qui a tué le démon-serpent Vṛtra. Mais ici, il n'est nullement question de combat mythique ni cosmogonique, même si l'ascète use de superlatifs (ironiques), parlant de « merveilleux prodige » (*vicitram idam āścaryam*) à propos de la poursuite des oiseaux par le chasseur. Celui-ci est nommé une dernière fois avec le terme *mṛgayu-* (v.14), à la fin de sa course, quand il s'empare des deux oiseaux tombés à terre. L'action s'achève, fin de l'acte.

Naturellement le choix des noms désignant le chasseur peut dépendre également d'autres critères que sémantiques et stylistiques. Dans ce sens, il faut prendre en considération les usages du poète, ainsi que les exigences liées à la métrique. Tous les noms du chasseur ne sont pas égaux de ce point de vue.

Les quelques passages cités nous le montrent, le chasseur professionnel est multiple. On distingue ainsi des oiseleurs (*śākunika-* MBh. V.62.6 *sq.*, *śakunika-lubdhaka-* MBh. XII.141.10 *sq.*), et des chasseurs amateurs de plus grosses proies (cervidés, buffles et sangliers MBh. III.198.10,31 ; XIII.5.2-3). Tous ont en commun de s'adonner à cette activité pour vivre, et non pour le plaisir (cf. histoire de Balāka ci-dessus). Il est fait autant mention de captures que de mises à mort. Ainsi les oiseleurs usent de lacets (*pāśa-* MBh. V.62.6), de filets (*kṣāraka-* MBh. XII.141.13 ; XIII.143.10), voire de bâtons, piques et cages (*yaṣṭi-*, *śalāka-*, *pañjara-* MBh. XIII.143.10), certains pour attraper les oiseaux et d'autres des serpents (*snāyu-pāśa-* MBh. XIII.1.11), tandis que des troisièmes emploient des flèches, empoisonnées (*viṣaṃ kāṇḍam* MBh. XIII.5.2 ; *digdha-* Rām. II.10.4) ou non (*sāyaka-* MBh. XVI.5.20) pour tuer leur gibier. Plus rare est la mention de l'arme blanche (*śastra-* épée, couteau), comme celle utilisée par le chasseur décapitant le serpent qui a attaqué Damayantī (MBh. III.60.27). Le terme revient dans la main d'un autre personnage, non cité jusqu'à maintenant car il est seulement qualifié de Caṇḍāla (MBh. XII.136.110).

Le passage est d'autant plus intéressant car il nous indique que l'individu en question pose des pièges (*unmātha-*), des lacets ou collets faits en tandon (*snāyumayān pāsān*) le matin, et qu'il les relève le lendemain. Pendant la nuit, de nombreux animaux s'y font prendre. De plus, il met de la viande comme appât (MBh. XII.136.23-28). La description du Caṇḍāla rejoint celle du premier oiseleur. L'homme est effrayant, difforme, et chauve. Il a la peau très foncée, les fesses larges, les oreilles pointues, une grande bouche, et est entouré d'une meute de chiens (MBh. XII.136.109-110). Ici chasseur et Caṇḍāla se confondent.

Des comparaisons, outils de maximes ou non, nous apportent également quelques éléments supplémentaires sur les différentes méthodes de chasse. Ainsi, Daśaratha qui se lamente sur l'exil forcé de son fils, adresse-t-il ces reproches à Kaikeyī, cause de ce malheur :

« Ah! Tu me parles pour me rassurer, avec de fausses paroles d'apaisement. Tu me frappes comme un chasseur [frappe] une antilope, l'ayant retenue par son chant. »⁴⁰²
(Rām. E.C. App. I, n°9, l. 136-137 (apr. II.10.39) = II.12.77 (Mudholkara))

Rare passage où il est fait allusion à des leurres pour tromper et attraper l'animal, même si le recours à des animaux déjà capturés pour en attraper d'autres est également mentionné :

*mṛgair mṛgānām grahanam paksinām paksibhir yathā /
gajānām ca gajair evaṃ jñeyam jñānena gṛhyate //*

« Comme la capture d'animaux sauvages par des animaux sauvages, d'oiseaux par des oiseaux, d'éléphants par des éléphants, ainsi la connaissance est acquise par la connaissance. » (MBh. XII.196.12)

Les animaux pris dans des filets (*vāgurā-*) ne sont pas oubliés, qu'ils y périssent faibles (MBh. XII.289.15) ou qu'ils en échappent, s'ils sont puissants (MBh. XII.289.13). Blessée, la bête est suivie à la trace, « grâce aux taches de sang dans les broussailles. Ainsi doit-on suivre le chemin du *dharma*. »⁴⁰³ (MBh. XII.130.20).

Il est parfois précisé que le produit de la chasse est vendu, vivant ou mort. Il en est ainsi du chasseur du *dharma* qui tente de diminuer l'impureté de son activité en ne tuant pas les animaux, mais seulement en les capturant et en les vendant (MBh. III.198.31).

⁴⁰² *anṛtair vata māṃ sāntvaiḥ sāntvayanī sma bhāṣase /
gītaśabdena samrudhya lubdho mṛgam ivāvadhīḥ //* (Rām. E.C. App. I, n°9, l. 136-137 (apr. II.10.39))

⁴⁰³ *yathā mṛgasya vidhasya mṛgavyādhaḥ padaṃ nayet /
kakṣe rudhirapātena tathā dharmapadaṃ nayet //* (MBh. XII.130.20)

Parallèlement, le cruel oiseleur tue son gibier avant de le vendre (MBh. XII.141.13). Il en est peut-être de même pour les autres, mais le fait n'est pas précisé.

Un épisode du MBh. évoque une autre activité des chasseurs : celle d'espion. Après la grande bataille et la défaite des Kuru, seuls restent Duryodhana réfugié au fond d'un lac et trois grands guerriers de son clan. Alors qu'ils se retrouvent et s'encouragent à exterminer les Pāṇḍava vainqueurs, ils sont surpris dans leur conversation par des chasseurs. Ces derniers, épuisés de porter leur gibier, se sont arrêtés là par hasard pour étancher leur soif, tout en demeurant dissimulés aux regards des Kuru. Ils ont pour habitude d'apporter régulièrement de la viande à Bhīmasena, ce Ventre-de-loup à l'appétit insatiable. Reconnaisant Duryodhana, ils se souviennent qu'ils avaient été interrogés autrefois par Bhīma qui recherchait le roi. Ils se concertent puis s'empressent discrètement d'aller informer les Pāṇḍava de leur découverte, avides de richesses et de récompenses, tout *lubdhaka* qu'ils sont (MBh. IX.29.22 *sq.*). Ils en reçoivent d'autant plus que tous les espions de Yudhiṣṭhira étaient rentrés bredouille de leurs enquêtes sur Duryodhana. Ici, les chasseurs de Bhīma sont espions par concours de circonstance, mais l'AS en mentionne l'emploi et la fonction sous le déguisement de *lubdhaka*- (12.4.24 ; 13.3.40).

L'égarement, la fièvre provoquée par la chasse, qui est remarquable chez les rois, est par contraste peu visible chez le chasseur, dont la proximité avec l'animal est pourtant quotidienne. Ainsi, seuls Balāka et Jarā sont-ils dits « *mṛga-lipsu-* » (respectivement MBh. VIII.49.36 et XVI.5.19). Peut-être plus enfiévré est le chasseur de Kāśi qui chasse l'antilope (*mṛgayām āsa vai mṛgam*), avec un désir de viande (*tatra ca āmiṣalubdhena lubdhakena mahāvane* MBh. XIII.5.2d et 3ab). Ici le poète force le trait, n'hésitant pas à user de figures étymologiques autour de *mṛga*- et de *lubdha*-. L'avidité pour la bête est on ne peut plus présente. Malheureusement, elle n'est pas récompensée, car la flèche manque son but et atteint le tronc d'un arbre. Le plus « malade » demeure sans doute le chasseur du récit des deux pigeons. L'enfièvrement n'est pas marqué par une emphase autour de la chasse, mais est rejeté sur la description physique et difforme de l'individu, ainsi que sur son caractère entièrement voué au mal. L'esprit vicié, il chasse quotidiennement, ne pouvant envisager une autre activité (MBh. XII.141.10 *sq.*). Mais il est difficile de savoir si le mal qu'il incarne est lié à sa nature individuelle ou est corollaire de son statut de chasseur. Car, comme on le voit avec le chasseur du *dharma* ou le récit de Balāka, suivre sa nature de chasseur n'empêche pas une conscience claire et des tentatives pour faire le

bien ou pour amoindrir la violence de ses actes. Une telle conduite permet parfois une accession rapide au ciel. Ce qui fait dire au récitant, à la fin de l’histoire de Balāka, que « le *dharma* est d’une compréhension difficile » (*evaṃ dharmāḥ sudurvidāḥ*). La « fièvre » du chasseur professionnel semble donc extrêmement relative. Il est vrai que nous sommes souvent dans des contextes didactiques, qui permettent de démontrer que même les gens des statuts les plus bas peuvent espérer un salut grâce à leurs bonnes actions. Les textes ne reflètent qu’imparfaitement les croyances et les traditions liées au chasseur et à la chasse.

Une image relativement négative demeure cependant attachée à la figure du *vyādha*- ou du *lubdha(ka)*-. La cruauté de l’individu est ainsi prise en référence dans certaines maximes où le chasseur fait office de comparant. Les hommes affligés par les soucis ou les maladies sont comme de faibles animaux tourmentés par des chasseurs (MBh. III.200.14 ; XII.318.29,31). Les vices qui entourent les hommes cherchent une faille, comme un chasseur auprès de bêtes sauvages (MBh. V.43.9). La comparaison peut s’appliquer autant aux maux qu’aux hommes :

« Celui par lequel les créatures sont effrayées, comme des antilopes par un chasseur de bêtes sauvages, même s’il a obtenu la terre jusqu’aux limites de l’océan, il est abandonné. »⁴⁰⁴ (MBh. V.34.24)

L’action de chasser, repousser, est également sollicitée comme une valeur utile pour les rois. Ceux-ci rejettent celui qui transgresse les lois, le voleur, comme les chasseurs chassent l’animal sauvage avec ses flèches (MBh. XII.28.9 ~ 170.19). Et plus violemment :

« Il faut toujours craindre les rois, en effet les seigneurs tuent celui qui commet continuellement des erreurs parmi ces sujets, comme les chasseurs tuent le gibier avec leurs flèches. »⁴⁰⁵ (MBh. III.198.26)

Le chasseur professionnel se distingue donc en plusieurs points du roi-chasseur. L’individu est souvent considéré négativement, de basse caste, ou appartenant à des « tribus » forestières et/ou montagnardes comme les Kirāta et les Niṣāda. Par ses noms, il recouvre en premier un caractère avide et meurtrier. La cruauté le définit également et transparait physiquement. L’homme est noir, difforme. C’est un homme des bois. Il va à

⁴⁰⁴ *yasmāt trasyanti bhūtāni mṛgavyādhan mṛgā iva / sāgarāntām api mahiṃ labdhvā sa parihīyate //*
(MBh. V.34.23)

⁴⁰⁵ *bhetavyaṃ hi sadā rājñāṃ prajānām adhipā hi te / mārayanti vikarmasthaṃ lubdhā mṛgam iva iṣubhiḥ //*
(MBh. III.198.26)

pied, non à cheval. Ses armes et ses pièges sont divers mais peu estimés. Le collet ne peut rivaliser avec l'arc et les flèches, au moins symboliquement. D'après nos textes, son rapport avec l'animal se résume à la relation prédateur / proie. Alors même qu'il connaît sans doute au mieux les mœurs de la bête et doit être apte à s'identifier à celle-ci pour la chasser, aucune assimilation ou simple comparaison n'est évoquée entre les deux protagonistes. Sa chasse est toujours pratique, nécessaire et alimentaire. Elle n'est pas un divertissement, et n'est plus forcément un vice pour l'homme, mais un savoir vital. L'influence négative de la pratique agit différemment sur lui que sur le chasseur occasionnel, habitant les palais. Il n'en est pas moins associé aux pires comportements. Il est assimilé au sauvage dans sa forme la plus effrayante, à la Mort même. Les textes védiques font d'ailleurs du chasseur (*mṛgayu-*) la victime sacrificielle à cette dernière⁴⁰⁶. Mais l'homme est doué. Fin connaisseur de la forêt et des animaux, il est reconnu pour tel. Il devient alors un auxiliaire des chasses royales. Et l'homme, si noir soit-il, est appelé à se racheter, à rejeter cette existence faite de violence. Il est alors érigé en modèle à suivre, apte à influencer sur son *dharma* par ses actes.

⁴⁰⁶ Dans le chapitre sur le *puruṣamedha* ou « sacrifice de l'homme », VS 30.7 ; KāṇvaS 34.1.7 ; TB III.4.3.1.

F. Tableaux de chasse

Les protagonistes furent rassemblés, les équipements vérifiés et ordonnés, les auxiliaires entraînés. La chasse, royale ou professionnelle, a pu s'élancer. Elle fut grande, longue, et riche de gibiers. Il est temps d'en dresser les tableaux et les trophées. À l'abri des hautes herbes, nous relèverons en premier lieu la liste des victimes, en nous en tenant aux animaux retenus dans cette étude. Puis, revenant sous le feu de la battue, nous nous arrêterons sur la description de quelques scènes de chasses particulières.

Sont ainsi chassés :

- le *mṛga*- **RV** IV.58.6 ; VIII.2.6 ; **AVŚ** V.14.11-12; X.1.26; AVP XX.47.4 ; **MBh.** I.1.68 ; 36.9,12-14,17 ; 37.5-7 ; 45.21-22 ; 63.9,13-14,18-20 ; 64.1 ; 68.66 ; 92.25 ; 94.21 ; 109.5 ; 144.1 ; 165.5 ; 166.2 ; III.2.8 ; 37.41 ; 47.4,7,11 ; 81.53 ; 131.16 ; 157.7 ; 174.17 ; 175.11 ; 176.50 ; 190.4, 44, 46, 50, 52-53 ; 198.26 ; 200.14-15 ; 205.24, 27 ; 229.10-11 ; 251.11-13 ; 253.1 ; IV.5.3 ; V.34.24 ; 39.25 ; 43.9 ; VIII.49.34 ; XII.28.9 ; 68.52 ; 125.9-11, 14, 16, 18-19, 25, 26 ; 130.20 ; 136.25 ; 170.19 ; 196.12 ; 289.13, 15 ; 318.29,31 ; XIII.5.2-4 ; XIV.68.12 ; XVI.5.20, etc. ; **Rām.** II.32.5 ; 46.79 ; 49.14 ; IV.18.34 ; VII.78.9,10,14-15 ;
- l'éléphant : **RV** X.40.4 (*vāraṇa*) ; **MBh.** I.63.24,25 (*gaja*-) ; III.229.11 ; VII.48.14 ; IX.64.4 ; XII.8.20 ; 136.104 ; 137.35 ; 196.12 ; XIV.1.2 (*dvipa*-) ; **Rām.** II. 10.4 (*karenu*-) ; 27.22 (*gaja*-) ; 32.5 (*kuñjara*-), 35.25 (*id.*) ; 52.2 (*dvipa*-) ; 57.15 (*gaja*-) ; 58.12 (*id.*), 13 (*dvipa*-), 15 (*gaja*-) ; 66.30 (*id.*) ; III.2.7 ; 54.28 ; V.17.17 ;
kuñjara- entouré de brandons : **MBh.** IV.43.12 ; VII.84.10 ; 137.14 ; VIII.34.35 ; 58.24 ; IX.16.4 [89*] ; XI.18.25 ; **Rām.** VI.63.18 ;
- le sanglier : **RV** I.61.7 ; VII.55.4 ; X.86.4 ; 99.6 ; **MBh.** I.36.10 ; 165.5 ; 166.2 ; III.40.8,14-16 ; 163.17-18 ; 174.17 ; 198.31 ; 229.10 ; 251.13 ; 253.1 ; VII.157.8 ; **Rām.** I.5.21 ; II.46.79 ; III.45.19 [881*] ;
- le buffle : **RV** X.51.6 ; **MBh.** I.36.10 ; 92.25 ; III.198.10,31 ; 229.10 ; 251.13 ; 253.1 ; **Rām.** II.57.15 ;
- le lion : **RV** V.15.3 ; 74.4 ; X.28.10 ; **MBh.** II.37.6-9 ; 60.3 ; IV.44.17 ;
- le tigre : **JB** II.442 ; **MBh.** I.63.15 ; IX.64.8 ;
- le gayal : **MBh.** III.229.10 ; 251.12 ;
- la hyène : **MBh.** I.36.10 ; III.229.10 ;
- le rhinocéros : **MBh.** I.166.2 [1776*] ;

- l'ours : MBh. III.229.10 ;
- le *vyāla*- : Rām. VII.78.15 ;
- le *śvāpada*- : MBh. VIII.49.36 ; Rām. II.57.15 ; 58.12 ;
- le *śarabha*- : MBh. III.251.12.

La douzaine d'animaux retenue ici appelle quelques commentaires. Généralement c'est le terme de *mṛga*- (antilope, cerf, bête sauvage) qui domine le panel des victimes. Il suffit seul à couvrir l'ensemble de la venaison, et la nécessité de donner une emphase à la chasse en citant des gibiers variés n'est pas constamment retenue. Si l'énumération animale est préconisée et courante dans les descriptions des forêts et montagnes, lors de la chasse, le fait reste relativement rare, d'où le faible nombre de références.

L'exemple le plus important d'une partie de chasse détaillée ne comporte que sept animaux différents. Il s'agit de la chasse de Duryodhana et ses frères :

« Alors, tous ensemble ils chassèrent des hyènes, des buffles, des antilopes, des gayals, des ours, et des sangliers de tous côtés. Perçant des éléphants de ses flèches, les capturant dans la grande forêt, il (Duryodhana) s'emparait du gibier dans ces lieux charmants. »⁴⁰⁷

(MBh. III.229.10-11)

Ce passage est d'autant plus intéressant qu'il énumère des animaux rarement cités dans ce contexte, comme la hyène, l'ours, ou le gayal. La hyène, qui fait ici étrange figure, réapparaît ailleurs dans une série de quatre animaux (chasse de Parikṣit, *mṛgān vidhyan varāhāṃś ca tarakṣūn mahiṣāṃś tathā* / MBh. I.36.10ab). Animal rare d'une manière générale, l'image du *tarakṣu*- est difficile à cerner dans nos textes. Couramment rangé aux côtés du chacal comme animal impur, sa présence ici demeure quelque peu énigmatique. À ce propos, R. Krottenthaler (1996, p.46) mentionne un passage de la *Rājataranṅinī* ou « Chroniques des rois du Cachemire », faisant part de chasses au chacal (6.180-83 ; 8.699), et où le contexte demeure très négatif envers l'animal.

L'énumération donnée pour la chasse de Duryodhana évoque une certaine ampleur de la scène, tant par le nombre des chasseurs que par celui de bêtes tuées, de même qu'une certaine frénésie dans l'activité. Néanmoins, le Rām. donne de son côté, une image tout aussi intense, si ce n'est plus, en utilisant simplement le terme de *mṛga*-, à propos d'animaux au nombre de centaines de milliers, ou de myriades (Rām. VII.78.9-10, chasse du roi Ila). On rappellera également que dans la chasse de Duṣṣanta, la frénésie

⁴⁰⁷ *tatas te sahitāḥ sarve tarakṣūn mahiṣān mṛgān / gavaya-ṛkṣa-varāhāṃś ca samantāt paryakālayan // sa tān śarair vinirbhindan gajān badhnan mahāvane / ramaṇīyeṣu deśeṣu grāhayām āsa vai mṛgān //* (MBh. III.229.10-11)

cynégétique est donnée par les multiples actions du roi plutôt que par le nombre ou l'énumération détaillée des victimes (seuls les tigres et les antilopes noires sont clairement identifiés, MBh. I.63.14 *sq.*). Dans ce contexte le tableau de chasse ne semble pas un élément des plus importants, au moins quantitativement. Car même réduite à quelques formules conventionnelles, la proie est toujours exprimée, mentionnée.

Précisons cependant un fait. La plus longue énumération de venaison contient une douzaine d'animaux, et a déjà été citée (p.237-238). Il s'agit de la chasse des Pāṇḍava que fait miroiter Draupadī devant les yeux de Jayadratha (MBh. III.251.12-13). Mais ce gibier nous intéresse peu car il contient majoritairement différents types d'antilopes et cervidés, parmi lesquels se sont égarés quelques lièvres, et que complètent des sangliers et des buffles. Ces deux animaux-ci sont symboliques des listes de chasse, mais pas seulement. À l'image des énumérations animales qui peuvent parfois se résumer à l'expression « des bêtes sauvages et des oiseaux », les animaux chassés et sous-entendus ceux consommés, semblent pouvoir s'incarner dans « les sangliers et les buffles » *varāhān mahiṣāṃś ca*. Le binôme se retrouve en effet régulièrement dans ce contexte (MBh. III.198.31 ; 251.13). Les deux animaux évoquent par ailleurs leurs doubles domestiques, dont la consommation n'est pas toujours licite. La formule alterne avec l'antilope/cerf, compagnon régulier du sanglier, *mṛgān vidhyān varāhāṃś ca* (MBh. I.36.10 ; 165.5 ; 166.2), plus rarement du buffle (MBh. I.92.25), voire les trois ensemble (MBh. III.253.1). Ces paires paraissent formulaires. Mais elles reflètent sans doute également les animaux les plus appréciés, et les plus fréquemment chassés. Les occurrences ne nous trompent pas, elles sont les plus nombreuses pour eux.

Nous devons prévenir une méprise que pourrait induire notre relevé. L'éléphant apparaît en effet comme l'animal le plus référencé, après le *mṛga-*. Mais le pachyderme est cité majoritairement dans des comparaisons, où un guerrier est souvent mis en regard avec un éléphant blessé par des chasseurs ; d'autres images renvoient à la capture de l'animal. Nous y reviendrons. L'éléphant dans de pures scènes de chasse, telles que nous les avons vues jusqu'à maintenant, n'est cité que quatre fois (MBh. I.63.24,25 ; III.229.11 ; Rām. II.32.5 ; 57.15 ; 58.12-15). Le grand nombre de références pour l'antilope repose également en partie sur sa présence fréquente dans des comparaisons.

Les bêtes royales que sont les **grands félins** sont finalement peu attestées. Si la chasse au lion et au tigre est symbolique de la royauté, nos textes en font peu de cas. C'est la

littérature ultérieure qui renforcera le trait⁴⁰⁸. Néanmoins rappelons la présence de tigres tués par des chiens dans le JB (II.442), ceux abattus par Duṣanta dans sa grande chasse (MBh. I.63.15-16) ou, image moins explicite, la comparaison de Duryodhana gisant à terre, avec un tigre abattu (MBh. IX.64.8). Les éléments sont peu caractéristiques d'une chasse spécifique du félin. La mention des chiens est sans doute le détail le plus intéressant. Parallèlement, la chasse au lion est un peu plus détaillée, et ses premières mentions apparaissent dès le RV. Le fauve furieux est entouré de toute part (V.15.3), tombé dans une embuscade (V.74.4) ou dans un piège (*paripád-*) dont il s'échappe (X.28.10). Cette dernière image, qui intervient dans une comparaison, est à nouveau employée dans le MBh. (IV.44.17) où Arjuna, après l'exil de treize ans, est comparé à un lion qui se libère de ses liens (*siṃhaḥ pāsavinirmuktaḥ*). On remarquera que, parmi ces références, il n'est pas question de mise à mort mais de capture. Est-ce un écho à une pratique particulière ? Il n'est pas non plus mention de combat entre un roi et un fauve, image traditionnelle d'un duel réel et symbolique de l'appropriation du pouvoir. Les faits évoquent peut-être ici une autre attitude, celle de conserver justement ces animaux, soit pour les placer dans des réserves de chasses, soit pour les mettre en cage et devenir ainsi les ornements de la ménagerie du palais. Cette pratique est mentionnée postérieurement dans les textes de *kāvya*⁴⁰⁹. Un autre trait de la chasse aux lions est l'usage de chiens (MBh. II.37.6-9 et peut-être II.60.3).

Si la chasse aux grands fauves est ainsi très peu évoquée dans les textes, cela tient assurément à leur nature même. Dans les littératures ultérieures, comme la poésie et le théâtre, le contexte de cour royale ou princière est manifeste. Le roi est donc décrit en chasse contre toutes sortes d'animaux, dont les plus redoutables. Dans les épopées, l'animal sert majoritairement de comparant, de modèle. Il est donc perçu en premier lieu comme un chasseur, non comme une proie. Dans les textes védiques, c'est la métaphore dieu-animal qui domine, et appelle à d'autres considérations.

Plus tardivement les grands félins sont des proies très appréciées des empereurs moghols. Abul Fazl, auteur du *'Ain-i-Ākbari* ou chroniques d'Akbar, ainsi que Jahangir s'en font les témoins dans leurs mémoires. Trois méthodes de chasse au tigre sont ainsi décrites : la capture dans une cage avec une chèvre comme appât, le tir avec des flèches empoisonnées, l'usage d'un appât englué de paille dans lequel le tigre s'empêtre. Par

⁴⁰⁸ E.g. *Raghuvamśa* IX.63-65 ; Daṇḍin - Porcher, 1995, chap. 13, p.223, 225 ; *KSS* 6.27.153-156 ; 7.42.3-4 ; 9.52.126, 53.16-17, 54.6 ; 12.94.10 ; etc. Cf. Chattopadhyay, 1966, p.103.

⁴⁰⁹ e.g. Daṇḍin - Porcher, 1995, chap. 6, p.111 ; cf. Karttunen, 2008 ; Porcher, 2008.

ailleurs Jahangir et Shah Jahan sont dits chasser le tigre à dos d'éléphant. Les femmes participent également au divertissement. Nur Jehan, épouse de Jahangir, aurait ainsi tué quatre tigres dans un faible intervalle de temps lors d'une partie de chasse⁴¹⁰. Mais comme l'écrit Xavier de Planhol (2005, p.682-83), les chasses des empereurs moghols « ne révèlent qu'un prélèvement tout à fait mineur sur le milieu naturel et ne peuvent aucunement témoigner d'une influence significative sur les effectifs des diverses espèces. » De fait, la « grande hécatombe » intervient principalement aux 19^e et 20^e siècles, avec les chasseurs britanniques. Les chiffres des tableaux de chasse sont impressionnants. Ainsi, un certain Gerard Montague tua 227 tigres jusqu'en 1903, W. Rice en abattit 158 entre 1850 et 1854. Prideaux qui chassa jusqu'en 1930, compte 147 tigres à son actif, etc. Pour les lions, le décompte le plus impressionnant demeure celui du colonel George Acland Smith qui en aurait tué 300 entre 1856 et 1858. Quelques décennies plus tôt, dans les années 1830, un autre officier abattit 80 lions dans le Kathiawar et avec un second chasseur 14 lions furent tués en dix jours dans la forêt de Gir⁴¹¹. Autre temps, autre armement, autre usage.

Plus riche en données est **la chasse au sanglier**. Comme pour le lion, elle est évoquée dès le RV, avec la mention de chiens chasseurs de sanglier (VII.55.4 ; X.86.4), puis dans le MBh. (VII.157.8). Dans le Rām., la « bête noire » est le déjeuner de Rāma et Lakṣmaṇa (II.46.79 ; III.45.19 [881*]). Dans le MBh. l'animal est très fréquemment au programme des chasses princières, recevant parfois le privilège d'être seulement nommé avec l'antilope, et non avec une foule d'autres gibiers (MBh. I.165.5 ; 166.2 ; III.174.17). Ici point de capture, seule la lutte à mort compte, que ce soit avec des chiens ou par les flèches (cf. la rencontre de Śiva et Arjuna, MBh. III.40.8,14-16 ; 163.17-18). Mais là encore, le tableau n'est jamais entièrement brossé, tout juste effleuré. La chasse au sanglier, singulière par le fait qu'elle peut mêler poursuite et combat, n'est pas explorée ni exploitée par les auteurs. L'animal qui fait front à la meute, qui ne recule pas mais attaque même les chiens, n'a visiblement motivé aucune comparaison. La nature des textes et leur contexte sont sans doute à prendre encore en considération. Dans des sources plus tardives, une telle chasse couvre de larges chapitres (*e.g.* *Padmapurāṇa* II.42-45, cf. Bapat, 1979). Le *Mānasollāsa* indique que dans une battue au sanglier, de nombreux chiens sont lâchés, voire perdus. Le « sanglier en colère, à la crinière hérissée, le corps replié et contracté,

⁴¹⁰ Cf. Ali, 1927, p.841-844, 847-849.

⁴¹¹ Cf. Burton 1952, p.848-49 ; Kinnear, 1920 ; Planhol, 2005, p.688-690.

émettant une mousse d'écume, effrayant par ses grognements, et le heurt de ses dents » est percé par des lances, des javelots et des traits aiguisés. Les chiens le saisissent ensuite aux épaules, au cou, aux oreilles, aux pattes postérieures, et le dévorent (IV.12.1324-27⁴¹²). Image saisissante qui est donnée de l'animal dans sa forme la plus terrifiante et qui n'a rien à envier à la description des grands fauves. La chasse allie ici armes et chiens, pour se terminer dans une curée qui démembrer le monstre. Le chasseur lui-même ne semble pas recevoir le fruit de cette poursuite. D'autre part, il n'est pas précisé si elle a lieu à pied ou à cheval. Un ivoire de Begrām nous montre néanmoins un homme à pied armé d'une lance ou d'un épieu et d'un bouclier, perçant un sanglier (cf. annexe VI, ill. 11). Un bas-relief de Bhārhut complète la scène avec deux chiens attaquant l'animal (cf. ill. 12). Ces images n'ont rien d'exceptionnel et participent au motif traditionnel de la chasse au sanglier tel qu'il peut être représenté en différents lieux et différentes époques⁴¹³.

Figurée en Europe, entre autres par Héraklès capturant le sanglier d'Érymanthe, l'image de la « bête noire » et de son combat singulier, n'est pas transcrite en détails dans nos textes. La représentation de la lutte de l'animal contre le héros n'en est cependant pas complètement absente. Une des plus anciennes références est en rapport avec un mythe du RV, qui montre Trita, allié d'Indra, tuant avec une flèche à pointe de métal le démon Viśvarūpa à six yeux et trois têtes, nommé alors « *varāhā-* » (X.99.6). Le sanglier, ennemi à abattre, est aussi repris comme image de Vṛtra, démon-serpent, tué par Indra avec son foudre (RV I.121.11), ainsi qu'au travers d'Emuṣa, sanglier gardien des richesses des Asura (RV I.61.7 ; VIII.77.10, cf. 3^e partie, chap. I.A). Un écho du thème est sans doute à retrouver dans l'épisode d'Arjuna et Śiva abattant un *bhūta* transformé en sanglier, désireux de tuer (MBh. III.40). L'image de l'animal terrifiant combattu par le héros, est ici incarnée par la lutte d'un dieu avec un démon. Si la figure nocive du sanglier est ainsi mise en parallèle avec une incarnation maléfique, ou du moins ennemie, dans le RV, l'aspect redoutable de la bête est également mis parfois en relation avec des dieux. Néanmoins,

⁴¹² *teṣu prarodhinaṃ kroḍam ūrdhvakeśaṃ ruṣānvitam / saṅkocitasamastāṅgaṃ vamaṅtaṃ phenapiṅḍakam // garjantaṃ ghargharair nādair daṃṣṭrāsaṅghaṭṭabhiṣaṅam / tomarair bhallaṅārācair niṣitais taṃ praveśa(dh)ayet //*
tataḥ śvānaḥ pragṛhṇanti skande kaṅṭhe ca karṇayoḥ / pāścātyasakthibhāgeṣu dṛ(da)śantaḥ khādayanti te //
(Mānasollāsa IV.12.1325-27)

⁴¹³ Pour d'autres exemples de représentations voir Francfort, 2002, pour l'Asie centrale ; Gignoux, 1983, pour l'Iran sassanide, avec chasses à cheval ; Archer, 1959, pl. 22 et 36, pour les Mahārājas de Bundi et Kotah ; ou encore le *Livre de chasse* de Gaston Phébus pour l'Europe. Pour des témoignages plus récents et en Europe sur la chasse au sanglier et ses croyances, voir Hell, 1994, p.67-69. Renvoyons également, pour une description effrayante de l'animal, à la chasse au sanglier par Méléagre chez Ovide (*Métamorphoses* VIII 260-419).

métaphores et comparaisons de ce type sont rares et différemment caractérisées. L'animal dans le RV, et ultérieurement, n'apparaît pas clairement comme une victime de choix pour la chasse, même s'il le fut certainement. Aussi, le parallèle établi par H.-P. Francfort⁴¹⁴ en Asie centrale entre le lion et le sanglier, tous deux proies de roi, n'est-il pas entièrement décelable dans nos textes, (malgré le rapprochement particulier des deux animaux en RV X.28.4). Dans le RV, la figure des deux fauves est très différente. Même si férocité et sauvagerie caractérisent les deux bêtes, leur emploi varie. Dans le seul cadre de la chasse, le lion, comparant ou non d'une divinité, est capturé, victime d'un piège. De son côté, le sanglier, incarnation ou non d'un démon, est mis à mort par le fer ou par les chiens, et dans le combat. L'animal apparaît toujours comme un adversaire néfaste, au contraire du lion dont le caractère redoutable semble davantage loué que banni. Dans les contextes de comparaisons avec les dieux, la fureur des deux fauves est déclinée sous différentes formes. Si les valeurs négatives/positives ne transparaissent plus, la force sauvage semble attachée plus fortement au sanglier qu'au lion.

La figure du héros tueur de sanglier, qui apparaît avec Trita dans le RV (X.99.6), peut également être inversée. La lutte est dangereuse, et le sanglier peut tuer (cf. Watkins, p.316, 325-26 surtout à propos du serpent). Dans notre domaine, l'image est transcrite dans le contexte iranien avec *Vərəθraϥna*, dieu de la victoire, qui se manifeste sous différentes formes animales, dont celle d'un sanglier (*varāza-*) « prêt au combat, aux défenses aiguës, mâle, aux soies (?) aiguës, d'un sanglier qui tue d'un coup, inapprochable quand il est irrité, au museau tacheté, vaillant, aux pieds de fer, aux pattes de fer, aux muscles de fer, à la queue de fer, aux mâchoires de fer ; qui devance son adversaire, animé de fureur ; qui, avec la Vaillance virile, anéantit celui qui le combat ; il ne croit pas l'avoir frappé, il ne lui semble pas avoir porté un coup, tant qu'il ne lui a pas rompu les vertèbres, colonne de vie, les vertèbres, source de la force. Il brise en pièces et répand pêle-mêle sur le sol les os, les poils, la cervelle et le sang de ceux qui trompent *Miθra*. »⁴¹⁵ (*Avesta* Yašt X.70-72, et description similaire en XIV.15). L'animal est ici une véritable machine de guerre, puissante, invincible et destructrice.

Il en ressort une identification entre le héros qui vainc le sanglier, et l'animal. Le féroce suidé qui incarne l'adversaire, gibier ou ennemi, produit aussi par sa vaillance un modèle symbolique et métaphorique auquel s'identifie le combattant. Le sanglier est un

⁴¹⁴ Francfort, 2002, p.122-123.

⁴¹⁵ Benveniste-Renou, 1934, p.35.

double du guerrier. G.-J. Pinault explorant l'étymologie du terme **athar-*, interprète l'hapax *atharí-* (RV IV.6.8) « comme un substitut poétique du nom du „sanglier“, et comme un dérivé d'un substantif **athar-* ». Ce dernier terme serait la « force terrible », irrésistible, la bravoure du guerrier comme de l'animal. « Originellement, cette vaillance était celle du héros qui poursuit les fauves, notamment le sanglier, et qui s'identifie au sanglier par sa fureur guerrière. »⁴¹⁶ Ce passage du RV évoque également un thème significatif de l'image du sanglier, ses défenses acérées. L'hymne est relatif à Agni, « (ce dieu) qui s'éveille à l'aurore, brillant comme la dent de l'*atharí-*, (dieu) à la belle bouche, acéré comme la hache »⁴¹⁷ (IV.6.8cd *uṣarbúḍham athar(i)yo ná dántaṃ śukráṃ s(u)vāsam paraśúm ná tigmám*). Si Pinault identifie l'*atharí-* et sa dent brillante à un sanglier, rappelons que Pischel l'analysa auparavant comme une image de l'éléphant (1888, p.99-103), tandis que Charpentier y vit une « corne de gazelle » (*Le Monde oriental* 13, 1919, p.48-49). Néanmoins, les défenses aiguisées sont évoquées pour le sanglier dans un autre hymne du RV où, « les sangliers aux roues d'or, aux dents de métal, courant » servent de métaphore aux Marut (I.88.5cd *páśyan hiraṇyacakrān áyodaṃṣṭrān vidhāvato varāhūn*), ainsi que dans le Yašt X.70 de l'Avesta (*tiži.dąstra-*) qui décrit Vərəθraϥna en sanglier furieux. Comparée à une hache, la dent de l'animal recouvre un caractère métallique et brillant d'une arme tranchante, et favorise un peu plus l'identification avec le guerrier armé de son épée. Parallèlement, B. Hell rapporte le propos d'un naturaliste alsacien du 16^e siècle qui compare les dents du sanglier à des « fers incandescents » (1994, p.69). Au métal s'allie le feu, mariage déjà présent dans le RV à travers l'hymne à Agni (IV.8.6cd), et peut-être dans celui aux Marut (I.88.5cd) où les sangliers aux roues d'or et aux dents de métal sont parfois vus comme des métaphores des éclairs. Dans ce contexte de feu céleste, évoquons également Ovide qui compare le sanglier de Méléagre à la foudre, et dont les défenses égalent en longueur l'ivoire de l'Inde, défenses dont la courbure est encore assimilée à la foudre, lors de la mort d'Adonis (*Métamorphoses* VIII 284-290 et X 550).

La bête noire, ornée de caractères monstrueux et terrifiants (quand elle n'incarne pas elle-même un démon), recouverte de soies et de défenses métalliques, apparentée à la foudre redoutable, déborde de sa nature animale. La chasse au sanglier n'est pas une chasse ordinaire. Dure et dangereuse, elle relève rapidement de la légende et de l'épreuve d'initiation, encore plus dans les régions où l'animal apparaît comme le seul fauve redoutable. Car le thème est indo-européen, même si l'Inde ne développe guère cette

⁴¹⁶ Pinault, 2003b, p.184-186.

⁴¹⁷ *Op.cit.*, p.184, Pinault modifiant Renou, 1964, EVP XIII, p.11.

image, au moins dans nos sources. En ce pays, lions, et surtout tigres, devancent le sanglier. Seuls les Britanniques l'envisagèrent comme une chasse de choix avec l'usage de la poursuite de l'animal à cheval et armés de piques (*pig-sticking*), tandis que les Indiens ont pour habitude de le chasser avec des chiens⁴¹⁸. En Inde ancienne, le suidé sauvage relève d'autres caractères, éminemment divins et sacrés. C'est dans ce contexte qu'ont lieu des chasses rituelles au sanglier par certains peuples ou tribus de l'Inde. Néanmoins, on trouve encore des traces seulement dans le RV, de cette image guerrière que recouvre l'animal possesseur de vaillance, et de l'identification qui se produit entre le héros combattant et le sanglier⁴¹⁹. Mais, nous le verrons dans les prochains chapitres, ce n'est pas cet animal qui reçoit la gloire de l'« animalisation » du guerrier. Des fauves bien plus armés et redoutables, aux griffes et aux crocs acérés, en sont le symbole.

La chasse à l'éléphant apparaît à plusieurs reprises et sous différentes formes dans nos textes. Relevons en premier lieu que sur une vingtaine d'occurrences relatives à cette pratique, quinze sont attachées à une comparaison. Deux images distinctes ressortent de ces références. L'une est celle de l'animal frappé, tué, par des chasseurs ; l'autre est sa capture. Cette dernière apparaît comme la vision traditionnelle de la chasse à l'éléphant. Domesticé visiblement dès l'époque de la civilisation de l'Indus, le pachyderme conserve un intérêt croissant pour l'homme. Nos textes ne mentionnent que trop les armées des rois aux milliers ou dizaines de milliers d'éléphants, dont l'empire moghol maintiendra la tradition. Cet usage pratique nécessite une importante quantité d'animaux qui ne relève pas seulement de l'emphase littéraire. Sa domestication n'est que partielle : l'animal se reproduit très peu en captivité. D'où le besoin régulier de capturer de nouvelles bêtes.

Mais observons en premier lieu les éléments d'une chasse sensiblement plus sanglante. Le fait est mentionné lors de la chasse de Duṣanta évoquée précédemment (MBh. I.63.24-25, cf. p.256). Le passage intervient un peu brutalement dans la description, et dépeint des éléphants sauvages (*vanyā gajāḥ*) furieux, blessés par des armes, émettant excréments et urines par frayeur, répandant leur sang, et écrasant les hommes dans leur course affolée. Assurément, chasser l'éléphant avec des armes pour le tuer est d'une grande témérité, fort peu récompensée. Au vu de la dangerosité de cette chasse, on peut se demander si une telle description ne tient pas plus d'un développement littéraire que de

⁴¹⁸ Balfour, 1967, tome 1, p.391 ; Yule-Burnell, 1903, p.709-710.

⁴¹⁹ Ajoutons cependant le passage du *Padmapurāṇa* (II.42-45), où la chasse au sanglier par le roi Ikṣvāku est présentée sous la forme d'une bataille entre deux armées.

l'expression d'une réalité. La chasse à l'éléphant est valorisée du fait de sa difficulté. Mais le roi cherche-t-il vraiment à abattre l'animal, et dans ce cas de nombreux auxiliaires sont nécessaires, ou veut-il seulement l'affaiblir pour s'en emparer ? Étrange et dangereuse méthode de capture... D'autres références nous montrent cependant l'animal frappé, tué par des chasseurs (*vyādha-*), ainsi en MBh. VII.48.14 ou IX.94.4. Dans le dernier cas, il s'agit de Duryodhana mis à mort par Bhīma, qui, gisant sur le sol, couvert de terre, baignant dans son sang, est pareil à un grand éléphant abattu par des chasseurs dans la forêt. La comparaison est reprise pour Yudhiṣṭhira qui s'évanouit de douleur et s'écroule sur les rives de la Gaṅgā (MBh. XIV.1.2). Le Rām. offre également de telles comparaisons mais, cette fois, formulées au féminin. Kaikeyī évanouie de fureur, est « comme une éléphante frappée par un chasseur dans la forêt avec une flèche empoisonnée » (Rām. II.10.4ab *kareṇum iva digdhena viddhāṃ mṛgayunā vane*). Plus loin, Sītā implorant Rāma pour qu'il accepte sa présence auprès de lui pendant son exil, est « blessée par ses nombreuses paroles, comme une éléphante par des flèches empoisonnées » (Rām. II.27.22ab *sā viddhā bahubhir vākyaair digdhair iva gajāṅganā*). Dans les deux cas, on remarquera l'emploi de flèches empoisonnées, caractéristiques du chasseur professionnel, pour mettre à mort l'animal, mais surtout pour marquer la virulence de la douleur qui étreint ces femmes. Rappelons enfin la chasse de Daśaratha qui, ne maîtrisant plus ses sens, est pris du désir de tuer un éléphant ou quelques bêtes fauves (Rām. II.57.15 ; 58.12-15). Trompé par le bruit d'une cruche qu'on emplait d'eau, il tire en aveugle, « désireux de tuer un éléphant » (*gajajighāṃsuḥ* II.58.12).

Dans le cadre des comparaisons, la scène apparaît comme un outil littéraire où le roi (ou la reine) est symbolisé par l'animal royal par excellence. Roi et éléphant sont tous deux symboles de stabilité de l'univers. Leur chute entraîne généralement le désordre dans le royaume ou sur la terre. Néanmoins, l'image renvoie sans doute à une pratique réelle de chasse. Dans ces références, il est question de chasseurs professionnels. Le contexte n'est pas donné, mais on peut supposer qu'ils frappent l'animal pour s'en défendre. L'éléphant sauvage demeure un dangereux agent de destruction pour les cultures ou pour les hommes. Une raison économique, comme le moyen de se procurer de l'ivoire en tuant les animaux, ne peut être déduite de nos textes mais est à mentionner, et à prendre en considération. Le fait est d'ailleurs sous-entendu dans l'Āś (2.2.8-9), qui préconise la punition pour celui qui tue un éléphant, et la récompense pour celui qui rapporte les défenses d'un éléphant mort naturellement. Par ailleurs, certaines tribus consomment la viande de l'animal (cf. les Caṇḍāla Pulkasa, MBh. XIII.48.24). R. Sukumar mentionne (malheureusement sans

références précises) le fait dans la littérature tamoule, et chez les tribus Nāgas et Mizos du nord-est de l'Inde⁴²⁰. Cet usage demeure apparemment propre aux populations forestières et montagnardes. Nos chasseurs en font sans doute partie aussi. Le discours brahmanique et royal interdit en effet la consommation de l'éléphant mais, avouons-le, de façon non explicite. Les DS et les *smṛti* ne précisent rien sur ce tabou alimentaire. On ne peut le déduire qu'en plaçant l'éléphant parmi les *pañcanakha*- ou animaux à cinq ongles frappés d'interdit alimentaire. Le pachyderme possède effectivement cinq ongles à chaque patte. Aucune liste n'est donnée de cette catégorie animale, si ce n'est celle des exceptions à l'interdit, exceptions auxquelles n'appartient pas l'éléphant. Il semble donc que l'animal puisse être considéré comme un *pañcanakha*- taboué.

Par ailleurs, l'AS mentionne l'établissement de forêts réserves d'éléphants, en limite du royaume, et gardées par des forestiers (2.2.6). Comme le souligne Sukumar, l'éléphant a plus d'intérêt vivant que mort (*op. cit., id.*). Utilisé comme monture ou comme animal de trait, l'animal incarne de plus l'équilibre du monde et la puissance du roi. C'est pourquoi l'AS spécifie que quiconque tue un éléphant doit mourir (2.2.8). Pour la MnS, le meurtre commis sur un éléphant dégrade l'individu au rang d'une classe de sang mêlé (11.68).

Face au discours officiel du brāhmane, ou du roi protecteur des forêts peuplées d'éléphants, quelques actions de princes dans les épopées posent néanmoins question. Ainsi, au moment du départ de Rāma en exil, il est dit que, tuant antilopes et éléphants, buvant le miel de la forêt, admirant les rivières, il oubliera la royauté (Rām. II.32.5). Charmant tableau onirique, troublé par le sang répandu de l'éléphant. Cette chasse, qui a clairement ici un but alimentaire, n'est pas reprise plus tard. Mais comment l'interpréter ? Est-ce que dans certains contextes, ici de nécessité vitale, un *kṣatriya* peut suivre la conduite d'un simple chasseur, et considérer l'éléphant comme un gibier ordinaire ? En ce sens, on rappellera l'autorisation de chasse exceptionnelle donnée pour les brāhmanes dans le cas de besoin vital (cf. cas du sage Mataṅga, MBh. I.65.31). Mais cela demeure un abaissement certain de sa condition première. À moins de voir dans ce passage, une erreur dans la transmission du récit.

La question se pose également pour l'histoire de Daśaratha qui croit tuer un éléphant. Généralement dans la chasse d'un animal imposant, puissant et dangereux, on requiert lions ou tigres. Mais d'après ce passage, doit-on intégrer l'éléphant parmi les « fauves » à

⁴²⁰ Sukumar, 1994, p.150.

abattre, et destinés à orner de gloire le roi ou le prince ? Il est vrai que le déroulement du récit nécessite cette ombre de l'éléphant. Mais, comme nous l'avons suggéré précédemment, d'un point de vue dharmique, le fait souligne peut-être l'égarement cynégétique qui s'est emparé du roi. Le geste est d'ailleurs condamné par Kālidāsa dans le *Raghuvamśa* (IX.73-74) ; il y mentionne aussi, conformément aux traités, l'interdiction pour le roi de tuer un éléphant sauvage (V.50). Symboliquement, le souverain mettrait alors à bas sa royauté.

Sukumar (1989, p.4 ; 1994, p.152) évoque le développement du culte de Gaṇeśa, dieu à tête d'éléphant, à partir des 3^e-4^e siècles au nord puis à partir du 7^e siècle au sud, comme agent éthique contre l'extermination de l'animal. Mais l'Āś et Manu renvoient à des interdits plus anciens, au moins dans les classes élevées de la société. La pratique de la consommation de viande d'éléphant, si elle fut peut-être effective dans certaines catégories de la population, persista visiblement parmi des peuples peu ou non hindouisés.

L'autre pratique cynégétique relative à l'éléphant est la capture. Celle-ci apparaît à différentes reprises, tant dans le MBh. que dans le Rām. Comme précédemment, le fait est majoritairement présent dans le cadre de comparaisons. Seul le MBh. III.229.11 place l'événement dans une réelle description de chasse, en l'occurrence celle de Duryodhana (cf. p.274). Dans les analogies, l'image peut être celle des richesses obtenues grâce à des richesses comme des éléphants capturés par des éléphants (MBh. XII.8.20 ; 136.104), ou la connaissance attirée par la connaissance comme les éléphants par les éléphants (MBh. XII.196.12), ou encore :

« Ceux qui ne sont pas vaincus rapidement par des armes même bien aiguisées, ils sont capturés par des paroles conciliantes comme des éléphants à l'aide d'éléphant. »⁴²¹
(MBh. XII.137.35)

Les semblables sont attirés l'un par l'autre.

Dans le Rām. les comparaisons sont plus variées. Lors du départ en exil de Rāma, les cris des femmes d'Ayodhyā sont semblables aux « cris des éléphant quand un grand éléphant est capturé » (Rām. II.35.25 *yathā nādaḥ kareṇūnām baddhe mahati kuñjare*). Daśaratha mourant est vu « lié par la loi du temps comme un grand éléphant par des liens » (Rām. II.66.30). Lorsque Sītā est prisonnière de Rāvaṇa, ce dernier demande aux *rākṣasī* qui la gardent de dompter sa volonté comme on dompte une éléphant sauvage (Rām. III.54.28cd *ānayaadhvaṃ vaśaṃ sarvā vanyām gajavadhūm iva*). Plus loin, Sītā encore, est

⁴²¹ *tarasā ye na śakyante śastraiḥ suniśitair api / sāmā te vinighṛyante gajā iva kareṇubhiḥ* // (MBh. XII.137.35)

« comme l'épouse du roi des éléphants, capturée et attachée à un poteau, séparée du chef de son troupeau, soupirant, accablée de douleurs »⁴²² (Rām. V.17.17). Si les comparaisons du MBh. s'appuient sur le mode de capture, permettant alors de mettre en avant l'association des semblables, (richesses attirées par la richesse, connaissance acquise par la connaissance, etc.), celles du Rām. offrent, en plus, l'image de l'action achevée et de l'éléphant entravé. Les comparés demeurent traditionnellement le roi ou la reine avec l'éléphant(e).

Les traités techniques sur l'éducation des éléphants mentionnent cinq méthodes de capture : *vasābandha-*, *vāribandha-*, *anugata(bandha)-*, *āpāta-*, et *avapāta-* (cf. la *Mātaṅgalīlā* de Nīlakaṅṭha, chap. X, et le *Mānasollāsa* de Someśvara, II.3.183-221⁴²³). Dans le premier cas, on mène en forêt entre cinq et huit éléphantess pour séduire des éléphants sauvages. Les chasseurs sont dissimulés sur les éléphantess avec des feuilles ou des couvertures et munis de cordes, capturent l'éléphant au moment opportun. Le MBh. XII.137.35 mentionnant les éléphantess renvoie peut-être à cette méthode. La seconde consiste à dresser un enclos dissimulé, et à y attirer un troupeau d'éléphants sauvages au moyen de différents appâts. Le troupeau entré, on en ferme solidement l'issue, puis des cornacs entrent avec des éléphants domestiqués et des cordes afin de choisir et enchaîner les animaux retenus. Cette méthode est appelée ultérieurement *keddah* ou *khed(d)a*, et est visiblement traditionnelle du nord de l'Inde⁴²⁴. La troisième méthode, *anugata-*, consiste à repérer un troupeau d'éléphants sauvages, puis de les effrayer. Le but est d'isoler quelques éléphants et de les capturer. Les chasseurs sont à cheval ou sur des éléphantess (selon *Mānasollāsa* II.3.200). Les comparaisons du MBh. évoquent peut-être ces méthodes, dans lesquelles animaux sauvages et domestiques se côtoient. Mentionnons également que le dressage des éléphants sauvages se fait grâce à ceux déjà apprivoisés.

Les deux dernières méthodes sont condamnées tant par la *Mātaṅgalīlā* que par le *Mānasollāsa*, car elles contiennent le risque de blesser ou tuer les animaux. Ainsi, l'*āpāta-* consiste à dissimuler sur le sol des cordes à nœuds coulants, avec des feuilles, des bananes, de la canne à sucre, etc. Quand un éléphant s'approche et commence à manger, les cordes sont activées par les chasseurs cachés, afin de lier les pattes de l'animal et de le faire tomber. La dernière méthode de capture se fait en creusant une fosse. Selon la *Mātaṅgalīlā*, de la nourriture y est déposée pour attirer et prendre les éléphanteaux. Pour le

⁴²² *gṛhītām ālitām staṁbhe yūthapena vinākṛtām / niḥśvasantīm suduḥkhārtām gajarājavadhūm iva //* (Rām. V.17.17)

⁴²³ Banerji, 1980, p.109-113 ; Edgerton, 1985, p.16-22, 87-91 ; Sadhale et Nene, 2004, p.10-12.

⁴²⁴ Cf. Lainé, 2005, p.84-87 ; Yule-Burnell, 1903, p.476.

Mānasollāsa, la fosse doit être dissimulée par des branchages et des feuilles. Ce dernier mode de capture était visiblement en usage dans le sud de l'Inde⁴²⁵.

Un dernier élément de comparaison évoque peut-être aussi la capture d'éléphant, mais l'image demeure difficile à interpréter avec certitude, car le sous-entendu est paradoxalement quelque peu obscur, et les commentaires ne nous apprennent rien sur le sujet. Un guerrier blessé par des flèches est comparé à un éléphant avec des torches ou des brandons enflammés (*ulkā-*), la lueur des flambeaux devant évoquer l'éclat métallique des flèches. L'image est assez fréquente et n'est utilisée qu'avec le terme *kuñjara-* pour désigner l'éléphant. Le contexte est généralement hostile, et l'on peut supposer que la comparaison évoque une chasse à l'éléphant où, des hommes armés de torches entourent l'animal. Cependant aucun des traités relatifs aux éléphants ne mentionne une telle pratique. L'image peut alors être celle (plus poétique ?) d'un éléphant orné de flambeaux. Dans ce cadre la forme et la sensibilité littéraire dominant sur le témoignage d'une réalité comme modèle.

Mentionnons enfin que la première mention de chasse aux éléphants apparaît dans le RV (X.40.4ab), là aussi à travers une analogie. Les poètes invoquant les Aśvin, dieux jumeaux, avec une oblation soir et matin, se comparent à ceux chassant deux éléphants (*yuvām mṛgēva vāraṇā mṛgaṇyāvo doṣā vāstor haviṣā nī hvayāmahe /*). Le passage est bref et offre peu d'exégèse sur la chasse aux éléphants à l'époque du RV. Néanmoins, le contexte invite à penser qu'il est ici fait mention du désir de capture et non de meurtre. Les poètes désirent la venue et l'aide des Aśvin, et les « appâtent » par leurs oblations et leurs prières quotidiennes. On peut supposer que la comparaison avec la chasse aux éléphants renvoie à une pratique et une idée similaires d'appât et de capture. L'analogie intervient de plus dans un hymne particulier, dit de Ghoṣā. Cette dernière est fille de roi, mais malheureusement « vieille fille », et demeure dans le palais de son père. Elle prie alors les Aśvin pour obtenir un époux avec lequel elle pourra avoir un fils. Dans ce contexte, G.-J. Pinault, qui a étudié l'hymne, propose d'interpréter la comparaison avec une inversion des genres des protagonistes. Au mâle chasseur on peut substituer la femme désireuse d'un mari. « La quête de l'époux est assimilée à une chasse, avec tous les périls qu'elle peut comporter. »⁴²⁶ Il est vrai que le vocabulaire de la chasse peut amener à mettre en parallèle

⁴²⁵ Lainé, 2005, p.87-88.

⁴²⁶ Pinault, 2001, p.118 ; voir aussi Jamison, 2003, p.53. Cette dernière rapproche le passage du RV VIII.2.6 (*góbhir yád im anyé asmán mṛgām ná vrā mṛgāyante /*), où il est question de jeunes femmes chassant une bête

le désir amoureux et le désir pour l'animal. D'ailleurs plaisir des femmes et de la chasse sont tous deux rangés parmi les vices et nous le verrons dans le chapitre suivant, l'activité cynégétique peut devenir un agent propice à la rencontre entre deux futurs époux.

Si l'importance de la chasse au pachyderme est difficile à évaluer dans nos textes, d'autres sources nous informent du nombre d'éléphants possédés en captivité par les rois indiens, généralement dans un but militaire, et ce sur une longue période. Candragupta I^{er} (ca. 324-300 av. J.-C.), fondateur de la dynastie Maurya, en aurait ainsi possédé 9000 dans son armée. C'est à cette période que se place Kauṭilya, auteur de l'AS, qui fait part de nombreuses données à propos de la gestion des éléphants, dont une capture sélective qui épargne les femelles accompagnées de leurs petits, les éléphanteaux, les éléphants malades, etc., et préfère les pachydermes d'au moins 20 ans (AS 2.31.10-11). Néanmoins, la pratique n'était peut-être pas entièrement fidèle à la théorie et dès le 11^e siècle il semble que les rois du Nord de l'Inde aient eu des difficultés à obtenir suffisamment d'éléphants, et durent se les procurer dans le sud du pays. En 1031, le royaume ghaznévide, fondé par Mahmud de Ghaznî, est dit posséder 1670 éléphants de guerre. La pratique des captures se développe fortement avec les Moghols. Jahangir aurait possédé 12 000 bêtes, et 40 000 dans tout l'empire. Il semble que ce soit à cette période que les populations d'éléphants sauvages aient fortement diminué en certains endroits et de manière générale, dessinant ainsi une partie de la géographie actuelle de leur répartition. Un nouveau recul est marqué avec l'arrivée des Britanniques qui, à l'usage traditionnel ajoutent la chasse de plaisir, où l'animal est simplement abattu. Un planteur aurait ainsi tué 300 éléphants dans le Sud de l'Inde et au Sri Lanka pas moins de 3500 sont abattus entre 1845 et 1848, 2000 entre 1851 et 1853. « En moins d'un siècle, les populations sauvages ont diminué d'au moins de moitié passant de plus de 120 000 animaux avant l'arrivée des Britanniques à quelque 60 000 à la fin des années 1950. »⁴²⁷ La tuerie est partiellement freinée à partir de 1873 qui voit la publication du « Elephant Preservation Act » par le gouverneur de Madras, complété en 1879 par le « All-India Elephant Preservation Act ».⁴²⁸

sauvage ou un fauve, image sans doute de femmes à la recherche d'un mari (sens que donne l'auteur à *vṛā-*, en relation avec le choix de l'époux par la femme ou *svayaṃvara*). Par ailleurs, on remarquera dans le RV X.40.4 le terme *mṛganyú-* formé sur un dénominateur *mṛganyá-ti/-te* parallèle à *mṛgayá-ti/-te*, employé dans RV VIII.2.6.

⁴²⁷ Lainé, 2005, p.73.

⁴²⁸ Planhol, 2005, p.678-680 ; Sukumar, 1989, p.2-9 ; 1994, p.152-153.

Les scènes détaillées de chasse demeurent finalement assez rares dans nos textes. Le fait, nous l'avons dit, est vraisemblablement lié en partie à leur nature. Les hymnes védiques n'ont aucunement pour objectif de décrire la vie quotidienne de leurs auteurs. Les épopées sont certes plus bavardes, mais n'usent pas du sujet avec excès. Nos animaux chassés, nombreux et variés, apparaissent donc le plus souvent au détour d'une comparaison, phénomène inhérent à l'image et à la vie des animaux dans nos sources. De fait, le point de vue, le comportement de l'animal sont très rarement pris en compte dans les descriptions de chasse. La vision demeure très anthropocentrique, et le donné sur l'animal reste conventionnel. On remarquera, par ailleurs, l'étrange fait que, dans ce contexte où la distanciation de nature est nécessaire entre l'homme et l'animal, entre le chasseur et sa proie, un rapprochement s'effectue pourtant par la comparaison homme-animal, ce dernier étant le comparant. Le trait appartient davantage aux épopées qu'aux textes védiques, où le comparé est alors une divinité. Le fait tient visiblement à l'animalisation particulière des rois et des guerriers. Si elle a lieu avec les félins, le sanglier n'y a pas sa part. L'image guerrière de ce dernier semble survivre de façon fragmentaire dans le RV, avant de disparaître au moins dans les épopées. Le fait est notable, car distinct de la figure du suidé dans des sociétés autres qu'indiennes. Mais là encore, le discours du poète n'est qu'un reflet partiel des pensées, des idées, des conceptions qui s'expriment alors chez les peuples et populations de l'Inde.

Les chasses décrites usent de ruses ou d'actions frontales, de piques ou de pièges. Selon l'objectif et l'animal visé, la scène est sanglante ou témoigne d'une capture, comme pour l'éléphant, le plus représenté dans ces contextes. Animal emblématique car appartenant aux puissants mais pouvant être apprivoisé, sa chasse est très tôt l'objet de nombreux traités. Lien concret entre la forêt et le village, il est l'objet de toutes les attentions.

Au-delà des données pratiques sur la chasse que sont les protagonistes, les méthodes, les objectifs et plus faiblement les victimes, les textes font part indirectement de la relation homme – animal dans ce contexte particulier, et du trouble que peut provoquer une telle rencontre dans un milieu où l'homme n'est pas forcément le bienvenu. La chasse apparaît d'autre part comme un élément singulier sur le plan formel du récit. Les épisodes sont nombreux, et ont visiblement des traits communs. L'étude d'un motif narratif cynégétique s'impose.

G. La chasse, un outil et un motif littéraire

Dans les épopées, la chasse occupe une place particulière et intervient souvent dans des contextes bien précis. D'un côté, nous avons l'image des héros en exil pour lesquels cette pratique forestière est avant tout alimentaire. Il en est de même pour les chasseurs professionnels. De l'autre, des rois et des princes partent chasser, souvent pour leur simple plaisir. Dans ce second cas, l'épisode est particulier car il obéit visiblement à certaines règles, et peut être qualifié de schéma ou motif-type narratif, à l'image de ceux définis par Anti Aarne et Stith Thompson dans leur *Motif-Index of Folk-literature*⁴²⁹. D'un point de vue général, le motif est assez simple. Le départ d'un personnage à la chasse permet l'ouverture d'un nouvel épisode, parfois un récit complexe, parfois une action plus simple et plus réduite. Dès lors, une formule du type *sa cacāra mṛgayām* « il partit à la chasse » est l'équivalent, à bien des égards, du « il était une fois » des contes de Perrault.

Le MBh. compte ainsi 23 exemples de cette sorte, et le Rām. 5, eux-mêmes distinguables en différentes catégories. Ces 28 épisodes ou récits peuvent en effet être répartis en environ cinq motifs. Aucune hiérarchie, quelle qu'elle soit, n'est ici donnée et quantitativement la répartition est à peu près homogène. D'une manière générale, le protagoniste est un roi ou un prince. On peut ainsi distinguer :

- A. Le roi à la chasse, tue par erreur un ascète (A1), ou le blesse/insulte volontairement (A2). Il s'ensuit généralement une malédiction.
- B. Le roi rencontre pendant sa partie de chasse une jeune fille, qu'il épousera.
- C. Le roi vit une aventure particulière (métamorphose, rencontre avec une divinité, etc.).

⁴²⁹ Thompson, 1955-1958. Nous avons dégagé et organisé par nous-même les différents épisodes particuliers de chasse présents dans les épopées. Pour référence nous donnons ici, entre crochets, la numérotation attribuée par Thompson à un certain nombre de motifs dans son ouvrage, et que nous avons retrouvés dans les épopées. On remarquera que les épisodes de chasse contiennent ainsi plusieurs motifs (généralement au moins deux). L'ouvrage d'Aarne et Thompson est un index établi sur les contes populaires, ballades, mythes, etc. de différentes cultures, donc sur un fonds essentiellement de nature orale. La comparaison entre les éléments des épopées et cet index, doit justement nous rappeler que le Rām. et le MBh. sont en premier lieu des récits oraux, et de ce fait contiennent des schémas ou des motifs-types, éléments structurels de ce genre de littérature. Une analyse poussée de la trame narrative des épopées indiennes montrerait sans doute la structuration (et entraînerait peut-être la déstructuration) du récit en de multiples motifs-types, parallèles à d'autres histoires. En l'état actuel des recherches, on peut consulter l'application de ces motifs du « folklore » en Inde, dans Thompson-Balys, 1976, *The oral tales of India*. L'indexation est celle de récits recueillis principalement à la fin du 19^e s. et dans la première moitié du 20^e s. Là encore, la confrontation de certains de ces contes avec les épopées pourrait peut-être mettre en lumière un jeu d'influence entre les récits, ainsi qu'une « histoire » de leur formation.

D. Alors que les princes sont à la chasse, leur épouse est enlevée.

E. Le roi atteint un ermitage. Cet élément intervient également dans les différentes situations précédentes, mais il peut parfois être le seul but.

On retiendra également un autre motif récurrent, transversal et moteur : la folle poursuite d'une antilope ou d'un cerf par le roi.

Scènes appartenant au motif A1 :

A1.1 - Le roi Pāṇḍu, aperçoit dans une forêt un couple d'antilopes s'accouplant. Le roi tire sur eux. Le mâle blessé à mort se révèle être un ascète, qui maudit Pāṇḍu. Le roi mourra lorsqu'il s'unira avec son épouse. (MBh. I.90.64 ; 109.5 sq.) [N360 ?, M411.14.2]⁴³⁰

A1.2 - Le roi Sumitra à la chasse voit un ascète couvert d'une peau d'antilope noire. Le roi le prend pour un véritable animal et le tue. Affligé, Sumitra fait le récit de sa méprise aux gens de sa lignée. Ceux-ci recherchent l'identité du brāhmane, et atteignent l'ermitage de Tārksya. Ce dernier grâce à son *tapas* ramène à la vie l'ascète tué, qui n'est autre que son fils. (MBh. III.182.3 sq.) [N771, N360]

A1.3 - Un brāhmane, habile archer, qui accompagne un roi à la chasse, atteint de ses flèches un sage, pensant tuer un cerf/antilope. Ce dernier blessé maudit le brāhmane : il renaîtra comme chasseur (*vyādhas tvam bhavitā krūra-sūdra-yonau iti dvija*). (MBh. III.205.23 sq.) [N771, N360, M411.4.3]

A1.4 - Daśaratha, encore jeune prince, est à la chasse, désireux de tuer quelques bêtes sauvages. Dans les bois, il entend un bruit d'eau, celui d'une cruche qu'on remplit. Prenant le son pour le cri d'un éléphant, il tire en aveugle, se fiant au bruit. Malheureusement, il ne tue pas un éléphant mais un jeune ascète. Le roi reçoit alors la malédiction du père du jeune homme. Daśaratha mourra de chagrin à cause de son fils. (Rām. II.57.13 sq.; 58.12 sq.) [P12.1, N771, N360, M411.14.2]

Scènes appartenant au motif A2 :

A2.1 - La chasse de Parikṣit, le « meilleur des archers sur la terre, dévoué à la chasse » (*mṛgayā-śīla-*) comme son arrière-arrière-grand-père Pāṇḍu. Ayant frappé une antilope/cerf de ses traits, tel Rudra, il la poursuit éperdument. Mené à l'écart dans une

⁴³⁰ Les motifs de AaTh : D661 transformation comme punition. G11.7 roi cannibale, G30 une personne devient cannibale. M411.14.2 malédiction par un anachorète, M411.14.3 malédiction d'un brāhmane. N360 homme commettant un crime involontairement, N771 roi (ou prince) perdu pendant la chasse vit des aventures, N711.1 roi (ou prince) trouve une jeune fille dans la forêt et l'épouse, N774 aventures suite à la poursuite d'un animal magique, N774.3 aventures suite à la poursuite d'un animal (non magique). P12.1 la chasse, folie des rois.

forêt profonde, il se retrouve seul, épuisé et assoiffé (*pariśrāntaḥ pipāsārtaḥ*), voire affamé (*kṣut-pipāsā-śramāturaḥ ; kṣudhitaḥ*), et atteint un ermitage où le ṛṣi Śamīka demeure, faisant vœu de silence. Devant le mutisme de son interlocuteur, le roi, qui lui demande s'il n'a pas vu une antilope blessée, se met en colère, et dépose un serpent mort sur les épaules du sage. Puis il s'en retourne chez lui, avec néanmoins un sentiment de remords suite à son acte. Arrive alors le fils du ṛṣi, Śṛṅgin, qui, devant l'affront fait à son père, jette une malédiction sur Parikṣit : il sera mortellement mordu par le serpent Takṣaka dans les sept jours. (MBh. I.36.9 *sq.*, repris en I.37.3 *sq.*, 45.20 *sq.*) [N771, P.12.1, N774.3, M411.14.3]

A.2.2 - Le roi Kalmāṣapāda est à la chasse. Fatigué et affamé (*tṛṣārtaś ca kṣudhārtas*), il se retrouve sur un étroit sentier où il rencontre Śakti, fils aîné du sage Vasiṣṭha. Le roi lui demande le passage que lui refuse le ṛṣi. Pris de colère le roi s'avance et « le frappa par égarement, de son fouet, tel un *rākṣasa*. Frappé et meurtri par le fouet, cet excellent sage - fils de Vasiṣṭha - plein de colère, maudit ce meilleur des rois. ». Puisqu'il l'a frappé comme un *rākṣasa*, qu'il devienne dès maintenant un mangeur d'hommes, entièrement voué à se nourrir de chair humaine. (MBh. I.166.1 *sq.*) [N771, M411.14.3, G11.7, G30, D661]

Scènes appartenant au motif B [N771, N711.1] :

B.1 - L'histoire de Parikṣit poursuivant une antilope. Égaré, épuisé, assoiffé et affamé, le roi et son cheval atteignent un étang. Le roi y rencontre une jeune fille, dont il tombe amoureux. (MBh. III.190.3 *sq.*) [N774.3 en plus]

B.2 - Le roi Duṣṣanta, « désireux de tuer des animaux », fait une longue chasse, en compagnie de nombreux guerriers. Puis il se retrouve seul, affamé et assoiffé. Il atteint alors un ermitage où il rencontre Śakuntalā. (MBh. I.63.9 *sq.*) [P12.1 en plus]

B.3 - L'histoire de Yayāti, à la chasse, et « désireux de tuer des bêtes sauvages ». Fatigué et assoiffé, il rencontre la jeune Devayānī qu'il épousera. (MBh. I.73.14 *sq.* ; 76.4 *sq.*, la rencontre se répète par deux fois).

B.4 - Le roi Śantanu, « dévoué à la chasse », atteint seul les rives du Gange. La Gaṅgā se révèle à lui sous sa forme féminine. Le roi l'épouse. (MBh. I.94.24 *sq.*)

B.5 - Le roi Saṃvaraṇa chasse dans les bois et montagnes. Affamé, assoiffé et fatigué, il rencontre Tapatī, la fille du soleil, dont il tombe amoureux, et qu'il épouse. (I.160.21 *sq.*)

B.6 - Rāvaṇa rencontre, lors d'une partie de chasse, Maya fils de Diti, et sa fille Mandodarī qui devient l'épouse du roi des *rākṣasa*. (Rām. VII.12.3 *sq.*)

Scènes appartenant au motif C⁴³¹ :

C.1 - Śantanu est en chasse. Un de ses soldats trouve les jumeaux Kṛpa et Kṛpī, enfants de Śaradvān, lui-même fils du sage Gautama. (MBh. I.120.14 *sq.*) [N 771, N768]

C.2 - Le roi Śāla à la chasse, poursuit une antilope trop rapide pour lui. Son cocher lui conseille d'aller chercher les chevaux du brāhmane Vāmadeva, rapides comme la pensée. Śāla obtient le prêt des coursiers et attrape ainsi l'antilope. Mais il ne rend pas les chevaux au sage. Celui-ci, en colère, obtient la mort du roi. (MBh. III.190.44 *sq.*) [N774.3, P12.1, B184.1.1]

C.3 - Vasu Uparicara est voué à la chasse. Un jour qu'il désire s'unir avec son épouse Girikā, il est rappelé par ses ancêtres qui désirent de la viande pour leur *śrāddha*. Le roi est donc obligé de partir à la chasse. Mais l'esprit toujours attaché au désir pour son épouse, il laisse répandre sa semence. Il la place alors dans une feuille dont il charge un oiseau de l'apporter à sa femme. Mais l'oiseau est attaqué par un rapace. La semence s'échappe, tombe dans la Yamunā, et est avalée par une poissonne, ancienne *apsaras* qui, ainsi fécondée, donnera naissance à Matsya et Satyavatī. (MBh. I.57.1, 36 *sq.*) [N771, T510, T512.6]

C.4 - Pendant que Bhīma est à la chasse, un *rākṣasa* en profite pour attaquer ses frères. (MBh. III.154.5 *sq.*)

C.5 – Bhīma, à la chasse, est fait prisonnier par un boa géant. (MBh. III.175.11 *sq.*) [N771]

C.6 - Le roi Bhaṅgāsvama, parti à la chasse, est égaré par Indra. Le dieu est mécontent d'avoir été ignoré lors d'un sacrifice fait par le roi. Affamé et assoiffé, le souverain atteint un lac dans lequel il se baigne pour faire ses ablutions. Malice et vengeance d'Indra, Bhaṅgāsvama en ressort changé en femme. (MBh. XIII.12.6 *sq.*) [N771, D12, D562, D661, Q551.3]

C.7 - Le roi Saudāsa, encore enfant, part à la chasse. Dans la forêt, il rencontre deux *rākṣasa* qui, sous la forme de deux tigres, dévorent tous les animaux. Saudāsa en tue un, l'autre disparaît et prend sa vengeance sur le fils du roi, Mitrasaha, surnommé ensuite Kalmāṣapāda. Il sera trompé par le démon, ce qui amènera la malédiction de Vasiṣṭha sur Mitrasaha. Ce dernier est condamné à se nourrir de chair humaine pendant 12 années. (Rām.VII.57.11 *sq.*) Le récit est une variante de la cause du cannibalisme de Kalmāṣapāda.

⁴³¹ B16.2.2 tigre dévastateur, B184.1.1 cheval à la rapidité magique. D12 transformation : homme en femme, D562 transformation par un bain. G369.1 rākṣasa, G512 ogre tué, G532 bête sauvage comme ogre. N768 enfant abandonné découvert accidentellement par des vilains. Q551.3 punition : transformation. T510 conception miraculeuse, T512.6 conception après absorption de semence.

Il rejoint donc en partie l'épisode A2.2, version du MBh. dans laquelle la malédiction est donnée par le fils de Vasiṣṭha. [G369.1, G352 > B16.2.2, G512, M411.14.3, G11.7, G30]

C.8 - Le roi Ila, souverain excessif dans sa chasse, atteint par hasard un lieu où se trouvent Śiva et Umā. Par jeu, le dieu s'est changé en femme, ainsi que tout ce qui l'entoure. De fait, le roi et son armée sont également transformés en femme. Ila obtient des divinités qu'il demeure femme pendant un mois, puis homme le mois suivant, et ainsi de suite. (Rām. VII.78.8 *sq.*) [P12.1, N771, D12]

Scènes appartenant au motif D :

D.1 - Alors que les Pāṇḍava sont à la chasse, Draupadī laissée seule dans l'ermitage est enlevée par Jayadratha. (MBh. III.243.8 *sq.* ; repris en IX.60.45 *sq.*) [R10.1]⁴³²

D.2 - Un exemple de motif inversé : Arjuna sous le prétexte de la chasse, va enlever Subhadrā, sœur de Kṛṣṇa, pour l'épouser. C'est le type de mariage dit *kṣatriya*. (MBh. I.212.5 *sq.*) [R10.1]

D.3 - Rāma et Lakṣmaṇa sont à la chasse, à la poursuite du *rākṣasa* Mārīca, changé en antilope. Par cette ruse, Rāvaṇa en profite pour enlever Sītā, restée seule. (Rām. III.41-43 ; 44.36 *sq.* ; 45.19 *sq.* ; MBh. III.262.18 *sq.*) [R11.1 ou R11.2.2]

Scènes appartenant au motif E [V113 lieu saint] :

E.1 - Viśvamītra part à la chasse avec sa suite. Fatigué, assoiffé, mais désireux d'animaux sauvages, il atteint l'ermitage de Vasiṣṭha. (MBh. I.165.5 *sq.*)

E.2 - Après un incident avec l'un des fils de Saramā, la chienne d'Indra, Janamejaya, fils de Parikṣit, part en chasse et atteint un ermitage où il rencontre un ascète qui deviendra son chapelain. (MBh. I.3.1 *sq.*)⁴³³

E.3 - Bhiṣma, en partie de chasse, atteint un ermitage où il rencontre des sages. (MBh. XII.202.4 *sq.*)

E.4 - Un descendant de Janaka, parti à la chasse, rencontre un *ṛṣi*. (MBh. XII.297.1 *sq.*)

⁴³² R10.1 princesse (ou jeune fille) enlevée, R11.1 princesse (ou jeune fille) enlevée par un monstre (ogre), R11.2.2 enlèvement par un démon.

⁴³³ Janamejaya est déjà le sujet d'une entrevue particulière lors d'une chasse dans le GB (I.2.5). C'est visiblement la plus ancienne trace du motif. Dans ce récit, le fils de Parikṣit rencontre deux *haṃsa* (oiseau mythique ou oie sauvage) qui lui enseignent l'importance du *brahmacārya* (premier des quatre stades de vie, consacré à l'étude religieuse), et le temps qu'il faut lui consacrer. La chasse n'est qu'un cadre pour la rencontre.

E.5 - le roi Sumitra, à la chasse, poursuit une antilope qui l’emmène très loin, en vain. Seul, fatigué et affamé, il atteint un ermitage. La rencontre avec les ascètes du lieu introduit un discours sur l’espoir. (MBh. XII.125.9 *sq.*) [N771, N774.3]

Le motif de l’ermitage est également présent dans l’épisode de Duṣanta (B.2) et dans celui de Sumitra (A1.2).

La scène de la chasse apparaît donc comme un outil littéraire d’une certaine complexité. Elle est, de fait, une clé nécessaire au déroulement de l’histoire, et des histoires, un déclencheur de la trame dramatique du récit. On perçoit parfaitement que l’avancée de l’action en général ne peut se faire qu’en dehors de la ville. Le départ en exil des héros du Rām. ou du MBh. est édifiant à ce sujet. Les populations, les animaux, les terres et les eaux, les végétaux, se mettent en mouvement avec eux. Mais seuls les personnages premiers vont jusqu’au bout, c’est à dire dans l’*aranya*, lieu de tous les possibles. Car la chasse implique, d’elle-même, de pénétrer dans ces forêts profondes ou ces terres désertes, là où le destin des héros doit se réaliser. Aucun mouvement ne prend place dans un cadre villageois ou citadin, l’autre terrain d’action demeurant le champ de bataille.

Dans le cadre des motifs narratifs dégagés, la chasse intervient à différents degrés. Pour tous, elle sert de décor, de mise en scène ou de préambule à un événement. Elle peut être un simple arrière-fond, ou au contraire une part importante de l’action. Ainsi, pour les motifs A, la chasse est un élément essentiel du récit.

Dans le cadre de A1, la « rencontre » avec un ascète est dépendante du lieu. Le sage est un personnage conventionnel de la forêt. Celle-ci abrite autant des bêtes sauvages que des ermites, voués à une ascèse plus ou moins profonde. La réunion avec le roi ou le prince combine d’ailleurs les deux visages de l’*aranya*, sauvage et ascétique. Le souverain ne se rend dans cette région que pour y chasser. Sinon, il ne fait que la traverser pour se rendre dans une autre ville. La chasse (ou le prétexte de chasse) est donc fortement liée à la méprise qui doit se produire. Le roi est dans l’état d’esprit du chasseur avide, et pénètre dans la forêt avec l’idée de tuer des animaux sauvages. L’image du bois d’ascèse n’est pas présente, et l’on suppose d’ailleurs que le seigneur, en chasse, se tient à l’écart des ces lieux saints où tigres et antilopes vivent en paix. Il ne s’attend donc pas à rencontrer des ascètes, transformés par leur propre pouvoir en cerf ou en antilope (A1.1), ou simplement recouverts de leur vêtement caractéristique et rituel, une peau d’antilope noire (A1.2). Mais

les herbes hautes et l'épaisseur des feuillages sont trompeurs. L'accident, mortel ou non, doit fatalement avoir lieu pour qu'il y ait malédiction. Les conséquences de cet acte sont inhérentes et nécessaires à l'avancée du récit, même s'ils se font l'écho de motifs structuraux, qui peuvent exister plus isolément.

Rechercher les causes de « l'accident » serait donc inutile. Nous faisant néanmoins l'avocat du diable, nous pourrions infliger les torts tantôt à l'ascète, changé en antilope, qui prend ainsi le risque d'être la proie de prédateurs de toute sorte, et peut-être aussi trop éloigné de son ermitage ; tantôt au prince, dont les sens ne sont plus maîtrisés, égarés par le désir de bêtes ou de chasse. On remarquera néanmoins que le système lexical évoqué précédemment sur l'enfièvrement du chasseur lié au désir, est finalement peu employé dans ces épisodes-ci et que, même blessé à mort, l'ascète-antilope reconnaît son droit de chasse au roi (A1.1). Ce dernier est le jouet nécessaire du double visage de la forêt, et la chasse est un élément essentiel de l'aventure.

Pour les motifs A2 (et aussi pour le motif E), la chasse sert également de cadre à la rencontre avec un sage, mais l'action cynégétique et l'usage de l'arc ne sont plus parties prenantes de l'événement. Néanmoins, elle met les protagonistes dans un état particulier. Chez Parikṣit, c'est la passion dévorante pour la chasse qui l'entraîne dans une course folle après une antilope, ce qui a pour effet de l'égarer. Seul, il est épuisé, assoiffé, et affamé. Ces quatre caractéristiques sont inhérentes à un certain nombre des épisodes relevés (A2.1,2 ; B.1,2,3,5 ; C.6 ; E.1,5). Outre qu'elles appartiennent assurément à un formulaire d'éléments conventionnels au récit oral, elles sont également nécessaires à la rencontre entre le roi et le *ṛṣi* (A2) ou la jeune fille (B). Elles marquent ainsi l'état d'égarement dans lequel se trouve le souverain après un long effort de chasse, ainsi que l'isolement dans lequel doit avoir lieu la rencontre entre les deux protagonistes. Il ne peut y avoir d'autres témoins. L'*araṇya* est alors un « désert » dans toutes ses acceptions. Cette solitude entraîne ainsi Parikṣit à son geste inconsidéré envers Śamīka (il lui pose un serpent mort sur les épaules), geste qui exprime sa colère face au mutisme du sage, dépendante elle-même de la fureur qui l'habite alors, enivré par la poursuite de l'antilope blessée. Cette traque de l'animal, réduite souvent à celle d'une antilope ou d'un cerf (*mṛga*), symbolise l'emportement ardent du chasseur. Cette manifestation, que nous avons tenté d'analyser dans un chapitre précédent, d'un point de vue anthropologique et psychologique, doit être aussi considérée comme un motif narratif, vecteur du récit. La passion qui entraîne le chasseur dans la poursuite de l'antilope a pour intérêt d'isoler le roi, de le perdre dans la

forêt, dans l'Autre Monde, là où l'événement doit se produire. L'isolement est à la fois spatial et temporel. Le *mṛga*, symbole de l'*araṇya* apparaît alors comme un émissaire et un guide (certes peu conciliant envers son visiteur), nécessaire au récit. Si la chasse apparaît comme une folie des rois, c'est aussi à bon escient (au moins littéraire). Plus symboliquement, l'antilope est l'image même de la chasse, et la matérialisation du désir, qui entraîne l'individu peut-être vers son inconscient, la forêt, ou au moins vers le lieu du possible et du changement. Lorsque la poursuite l'amène à la rencontre de sages, l'analogie peut également se faire avec une sorte de quête spirituelle ou au moins de savoir, de connaissance (cf. Sumitra E.5).

Dans l'épisode de Kalmāṣapāda (A2.2), la présence de la chasse est moindre, et c'est l'orgueil du roi qui domine et qui est puni. Néanmoins la référence au *rākṣasa* ne tient pas sans doute au seul coup de fouet, et l'attraction de la chasse y a sa part. Au désir d'animaux va succéder celui de chair humaine. La malédiction transforme une passion en un état encore plus terrifiant, significatif d'un ensauvagement consommé.

La relation entre l'ardeur cynégétique du roi-chasseur et son aventure n'est cependant pas constante. Un seigneur enivré de chasse, perdu dans le vice, ne succombe pas forcément à une malédiction ou à une mésaventure, qui serait alors la manifestation de sa punition pour son comportement adharmique. Des rois épris de chasse ont ainsi le plaisir de rencontrer leur future épouse.

Avec les épisodes appartenant au motif B, la chasse apparaît plus comme un cadre, un prétexte à une rencontre amoureuse. La chasse n'a ici d'intérêt que pour isoler le roi de ses troupes et gens de chasse, de l'épuiser, favorisant ainsi une entrevue particulière, en dehors des contraintes sociales. Elle permet surtout d'aller dans la forêt, là où demeurent ces jeunes femmes qui relèvent d'une nature singulière. Ainsi l'une est fille d'ascète et demeure dans un ermitage (B.2), une autre est fille du chapelain des *asura* (B.3), d'autres sont déesses (B.4) ou filles de dieu (B.5), voire du roi des grenouilles (B.1). Dieu et déesse sont ici en premier lieu des éléments naturels (soleil et fleuve). Ces jeunes femmes témoignent de l'Autre Monde qu'est l'*araṇya*. Le divin y séjourne en toute quiétude car, dans un lieu généralement inaccessible à l'homme et dissimulé à son regard. Bien que réduite dans ces contextes, la scène de chasse évoque l'épreuve qualifiante que doit passer le futur époux pour conquérir sa belle. Seul l'épisode du Rām. (B.6) semble faire exception. Celui-ci est très court, quelques vers, et la présence du père de la future mariée donne un ton plus conventionnel à la rencontre. La chasse y semble aristocratique, et n'est

qu'un décor pour traiter un autre thème que celui du gibier. Le motif est ici réduit à sa plus simple mention, usé jusqu'à la corde, de l'arc.

Les éléments du motif C sont assez divers et inégaux. Pour certains, la chasse est, comme précédemment, un décor à une rencontre heureuse (C.1) ou fâcheuse (C.5). Pour d'autres, elle est le déclencheur d'événements plus importants, un épisode chevalin qui finit mal (C.2), ou une conception merveilleuse (C.3). Dans cet épisode de Vasu Uparicara, on remarquera que le départ à la chasse est provoqué, et non volontaire. Ici, il n'y a plus de doute sur la nécessité de la chasse dans certains contextes, et du rôle de la forêt. Le destin des actions est forcé pour que les événements ainsi décidés se réalisent. L'intervention des Pères ne se fait pas de façon inopportune - le roi est plein de désir pour sa femme, désir que ne peut éteindre la chasse, car celle-ci se fait alors par obligation et non par plaisir - et nous rappelle par ailleurs le contexte sacrificiel qui nécessite l'offrande d'animaux sauvages. Le sacrifice vient au secours du récit narratif.

Les trois derniers épisodes du motif C montrent encore la chasse comme véhicule pour la forêt, lieu ici des dieux et des démons. En C.8, l'expédition permet la rencontre avec Śiva et Umā, et en C.6 d'être le jouet de la malice et de la *māyā* d'Indra. Dans les deux cas, l'aventure aboutit à une métamorphose en femme. Les *Brāhmaṇa* le mentionnent, l'*araṇya* est le monde des dieux et dans les épopées ils y déploient tous leurs pouvoirs, colorés d'amusement aux dépens des hommes⁴³⁴. En C.7 l'histoire est plus complexe. La chasse sert de point de départ à un récit qui se déroule sur deux générations. Saudāsa y rencontre deux *rākṣasa*, créatures familières des bois, qui plus est sous la forme de tigres, et use de sa connaissance de l'arc à l'encontre de l'un d'eux. La vengeance du second démon, et la malédiction qui s'ensuit sur le fils de Saudāsa, Kalmāṣapāda, s'éloigne fort de la chasse et diffère, en ce sens, sensiblement de la version donnée en A2.2. Ici la figure « rākṣasique » domine. Victime d'un *rākṣasa* le roi aura leur comportement anthropophage.

Dans le schéma D (le rapt des épouses) la chasse est un élément essentiel car elle permet l'absence des héros de l'ermitage où ils demeurent, laissant ainsi l'héroïne seule et sans protection. Le méfait de l'enlèvement peut alors être accompli. Dans le Rām., la chasse est provoquée, voulue par Rāvaṇa, en envoyant un *rākṣasa* transformé en antilope fabuleuse. La mécanique de l'action est, comme en C.3, mise à nu. Le motif de la chasse-

⁴³⁴ On remarquera que le récit gallois de Pwyll, mentionné précédemment, appartient à ce même type de motif de la rencontre d'un mortel avec une divinité, en l'occurrence Arawn, lors d'une partie de chasse.

poursuite est accru pour mieux servir le récit. Mis en scène par Rāvaṇa, il démontre son désir violent pour Sītā.

Enfin dans le motif E, comme nous l'avons déjà évoqué, la chasse correspond davantage à un décor ou un préambule. Elle est l'élément conventionnel et formulaire qui permet le déplacement dans la forêt, et ainsi l'arrivée à un ermitage.

Simple élément de décor ou réelle action complexe, la chasse comme outil et motif littéraires répond à des impératifs du récit et à la mécanique narrative. Elle introduit ainsi le début d'un épisode particulier, dont la teneur est de valeur plus ou moins importante, et permet au héros de pénétrer dans les terres sauvages. Là s'y déroule souvent une rencontre avec un personnage familier de ces domaines (ascète, jeune femme, divinité ou démon). La rencontre peut se révéler heureuse ou malheureuse. Si nécessaire, la chasse est caractérisée par une poursuite interminable et vaine d'une antilope, permettant l'isolement du roi et son épuisement physique. L'animal joue alors le rôle de vecteur, de guide. L'aventure se mérite, et la forêt ne s'offre pas à tous. Le chemin parcouru par le roi est tout autant littéraire que symbolique. La forêt comme Autre Monde, accessible par la chasse pour le simple mortel, est considérée comme le lieu du devenir du héros, une épreuve plus ou moins dangereuse, un passage obligé pour le maintien de l'équilibre du monde. Et parfois on y rejoue la scène d'une chasse primordiale ...

H. Chasseur divin et chasse céleste

Le motif récurrent du chasseur-archer, poursuivant une antilope ou un cervidé dans les épopées, puise son origine à différentes sources. S'il est parfois utilisé comme un outil littéraire, le leitmotiv renvoie originellement à un événement vécu et mythique.

La scène prend ainsi appui sur une réalité anthropologique de la chasse. Elle illustre l'activité depuis que l'homme la pratique, aux confins de la préhistoire. Elle symbolise pleinement une face de la relation homme-animal, liée à une nécessité alimentaire, qui impose une nette démarcation entre les deux entités. D'un côté se trouve l'homme, dégagé de la Nature, d'une de ses parts animales (il est alors prédateur et non plus proie), assuré, armé d'outils (arc et flèche tendus), de l'autre l'animal, effrayé, fuyant. Image pleine de contraste qui, si elle décrit une réalité cynégétique, ne dépeint que partiellement cette relation homme-animal, dans un contexte particulier et temporaire.

Parallèlement, pour qui connaît les récits anciens de l'Inde, la scène évoque indubitablement un mythe exposé dans les textes védiques, et fait entrer en scène une première divinité particulière dans notre étude : Rudra. Rudra le Sauvage, Rudra le Hurlleur, Rudra l'Archer, Rudra le Véhément, l'Étincelant, essence de celui qui deviendra Śiva, dieu forestier et montagnard par excellence. Les épopées elles-mêmes évoquent encore clairement cet antécédent, modèle des archers :

« Un jour, ayant frappé une antilope avec une flèche à la pointe aplatie, ayant mis son arc sur son dos, il (Parikṣit) s'engouffra dans une épaisse forêt. Comme le seigneur Rudra ayant frappé l'antilope du sacrifice dans le ciel, il la poursuivait l'arc à la main, la recherchant ici et là. »⁴³⁵ (MBh. I.36.11-12)

Rāma, poursuivant l'antilope Mārīca, est également comparé à Rudra poursuivant la constellation Mṛga(śiras) (MBh. III.262.19cd *anvadhāvan mṛgaṃ rāmo rudras tārā-mṛgaṃ yathā* /, et plus simplement on lit une comparaison entre l'antilope terrestre et celle du ciel en Rām. III.41.35). Allusions à la fois légères dans la forme et fortes pour le sens à un épisode, différemment traité, de la mythologie de Rudra⁴³⁶. Ce dieu terrible et redouté

⁴³⁵ *sa kadācin mṛgaṃ vidhvā bāṇena nataparvanā / pṛṣṭhato dhanur ādāya sasāra gahane vane // yathā hi bhagavān rudro vidhvā yajñamṛgaṃ divi / anvagacchad dhanuṣpāṇiḥ paryanveṣaṃs tatas tataḥ //* (MBh. I.36.11-12)

⁴³⁶ Sur Rudra voir entre autres Arbman, 1922 ; Biardeau-Malamoud, 1996, p.93-96 ; Dandekar, 1979 ; Deppert, 1977 ; Kramrisch, 1981 ; Macdonell, 1897, p.74-77 ; Oldenberg, 1903, p.181-188.

apparaît dès le RV, dans lequel quatre hymnes lui sont entièrement consacrés. Pourvu d'un arc et de flèches (RV II.33.10 ; V.42.11 ; VII.46.1 ; X.125.6, etc.), il est dit brun (*babhrú-* II.33.5,8-9,15) et véhément ou scintillant (*tveṣá-* I.114.4,5 ; II.33.8,14). Sa flèche peut toucher les hommes et les animaux ; on tente de s'en préserver. Il devient alors celui qui pourfend les fléaux, connaît les remèdes, il est le meilleur guérisseur parmi les guérisseurs (RV II.33.4). Mais il est préférable d'utiliser le terme *rudriya-* plutôt que *rudra-* pour le nommer, par crainte de son nom (AB 3.34)⁴³⁷. Rudra partage son image d'archer divin avec deux autres divinités, qui apparaissent parfois distinctes (dans l'AV) mais qui semblent également être les noms différents d'une même entité (dans le YV) et qui se fondront ultérieurement dans la personne de Śiva. Il s'agit de Bhava et Śarva (AVŚ IV.28 ; VI.93.1-2 ; XI.2 ; XV.5 ; VS 16.18,28). Ce dernier partage en commun avec Rudra la couleur brune (AVŚ VI.93.1). Son nom même apparaît, de plus, comme signifiant le « Chasseur »⁴³⁸, et les deux sont qualifiés d'« archer » (*ástr-* AVŚ VI.93.1,2 ; *iṣvāsá-* AVŚ XV.5.1,4). Dans ce dernier hymne, le terme est également appliqué à Rudra, Paśupati, Mahādeva et Īśāna, qui représentent autant de noms et de formes de Rudra. Un texte plus tardif fait cependant de Bhava et Śarva des fils de Rudra (ŚŚS IV.20.1). Ils « volent dans la forêt comme deux loups à la gueule béante. » La comparaison animale et carnassière montre bien le danger et l'effroi qui entourent ces dieux chasseurs. Ils ne possèdent pas de meute de chiens ; ils sont eux-mêmes les chiens sauvages, les bêtes de proie qui chassent, rapides comme le vent.

Rudra apparaît dès son origine fortement lié à l'univers de la forêt. Les animaux des bois et ceux des océans lui sont assignés (AVŚ XI.2.24-25), et il semble avoir pouvoir sur les chacals ou les chiens sauvages (*kroṣṭr-* AVŚ XI.2.2,11). Lui-même est comparé à une bête redoutable (RV II.33.11 *mṛgám ná bhīmám*). Résidant dans les bois et les montagnes, l'Archer Sauvage ne peut être qu'un chasseur, le Chasseur par excellence. Nous l'avons vu, c'est le fait même de l'archer d'être à la fois chasseur et guerrier. Si la dénomination de Rudra comme « chasseur » n'apparaît pas à l'origine, elle est présente dans les *Samhitā* du

⁴³⁷ Les textes védiques rapportent le nom *rudra-* à la racine verbale *RUD-* « crier, pleurer » d'où le sens de « crieur, hurleur » (TS I.5.1.1 ; MS IV.2.12). Selon KEWA III, p.66-67 et EWA II, p.452-53, le sens premier serait « sauvage » (cf. latin *rudis-* « brut, sauvage »). Une autre étymologie, contestée, donne au mot *rudra-* le sens de « rouge ».

⁴³⁸ Cf. Pinault, 2006, p.179-181. Le terme est expliqué par la forme **cárwa-* « chassant, vivant dans la forêt », avec une évolution sémantique en indo-iranien : « 'hunting, hunter' = 'living in the wilds' > 'god of the wilds, killer of living beings' ». Pinault observe des parallèles en tocharien (commun **šaerwae* > B *śer(u)we* A *śaru* « chasseur »). Le rapprochement de *Śarvá-* avec *śáru-* « flèche » apparaît comme secondaire, mais participe à l'image du dieu.

YV, dans le chapitre intitulé *Śatarudriya* ou « les cent (noms) de Rudra » (VS 16 ; TS IV.5 ; MS II.9). Les premières salutations sont à la colère (*manyú-*) et à la flèche (*īṣu-*) du dieu. Puis il est plusieurs fois nommé *girísanta-* ou *giríśa-* « celui qui habite la montagne », le « montagnard » (VS 16.2-4,29 ; TS IV.5.1.1,2 ; 5.5.1 ; MS II.9.2,5), voire le « gardien de la montagne » (*giríttra-* VS 16.3, TS IV.5.1.2). Il est également le maître des forêts, des terres sauvages (*áranyānām páti-* VS 16.20 ; TS IV.5.3.1 ; MS II.9.3), des bois (*vánānām páti-* VS 16.18 ; TS IV.5.2.1 ; MS II.9.3), des broussailles (*káksānām páti-* VS 16.19 ; TS IV.5.2.2 ; MS II.9.3), des chemins (dangereux) (*páthīnām páti-* VS 16.17 ; TS IV.5.2.1 ; MS II.9.3) et de tous les voleurs et assassins qui rôdent dans ces terres inhospitalières (*āvyādhínī-*, *stená-*, *táskara-*, *stāyú-*, VS 16.20.21 ; TS IV.5.3.1 ; MS II.9.3). Dans ce contexte, il est également rendu hommage à ses multiples assesseurs, autres formes de lui-même, les chasseurs et les possesseurs de chiens (*námo mṛgayúbhyaḥ śvanībhyaś ca vo námo* TS IV.5.4.2 ; MS II.9.5 ; VS 16.27), figures des chasseurs professionnels et sauvages.

Le nom de *mṛgayu-* pour désigner le dieu n'intervient finalement que dans les *Brāhmaṇa* (JB III.212 et PB 14.9.11-12), et encore, le nom de Rudra n'apparaît-il pas à ses côtés. Mais ce dieu nommé « le Chasseur » ne peut être que lui. Des *sāman* ou chants spécifiques lui sont alloués, les « chants du chasseur » *mārgīyava(sāman-)*. Celui qui connaît ces *sāman* obtient la suprématie et la souveraineté sur les deux sortes d'animaux, ceux du village et ceux de la forêt. Grâce aux *sāman*, « la bête sauvage conduit la bête sauvage », et aussi le dieu ne désire pas les animaux. Ce chant du chasseur facilite donc la capture des animaux sauvages, et concilie Rudra afin que ses flèches n'atteignent pas les animaux, le bétail en particulier, ce qui est redouté depuis le RV.

Les portraits des rois chasseurs des épopées suivent le modèle de cet Archer-chasseur originel, au demeurant sauvage et redoutable. À cette image initiale, s'ajoutent dans les *Brāhmaṇa* des récits plus développés autour de la figure de Rudra, mettant en place une scène de chasse particulière. Celle-ci apparaît dès la MS (IV.2.12) de façon très concise, puis dans le ŚBM (I.7.4.1 *sq.*), le PB (8.2.10), le JB (III.262-263 Rao / 261-262 Caland), et dans l'AB (3.33). C'est ce dernier texte, plus développé, que nous suivons pour le moment.

Un jour, le dieu créateur Prajāpati désira Uṣas, l'Aurore, sa fille et la sœur des dieux. Il se transforma alors en antilope mâle (*īśya-*), tandis qu'Uṣas prit la forme d'une antilope femelle (*rohī-*, « rouge »), fuyant son père. Devant l'étrange union incestueuse qui prenait forme, les dieux s'inquiétèrent. Aucun n'était assez puissant pour empêcher « ce qui n'a

jamais été fait ». Alors ils ont extrait leurs formes corporelles les plus terribles (*ghorataṃś tanvaḥ*), projections de leur frayeur et les assemblant, formèrent un nouvel être, *bhūtavat* ou Rudra qui, à la demande des dieux et en échange de la souveraineté sur les animaux (*paśūnām ādhipatyam*), attaqua et perça d'une flèche (*VIDH-*) Prajāpati. Celui-ci, blessé, bondit, s'envola dans le ciel. On l'appelle Mṛga « antilope » ou Mṛga(śiras) « (tête d')antilope » (c'est la constellation d'Orion), et celui qui l'a frappé est Mṛgavyādha le « chasseur de gibiers, d'antilopes » (c'est Sirius). Uṣas-Rohit est devenue la constellation Rohiṇī. La flèche qui a trois sections ou trois nœuds (*iṣus trikāṇḍā*) est devenue une flèche dans le ciel. Malgré l'attaque, la semence de Prajāpati se répandit sur la terre. En naquirent les hommes, puis les animaux.

Le texte de la MS, plus concis, mentionne le désir de Prajāpati pour Uṣas puis leur métamorphose animale. Il fait part de la frayeur de Prajāpati en voyant Rudra. Le Créateur tente de se le concilier en le faisant « maître des animaux ». Mais Rudra le frappe quand même de sa flèche. Il cria (*arodīt*), c'est pourquoi son nom est Rudra. Le récit du ŚB, encore plus sommaire, insiste sur la « faute » de Prajāpati mais ne mentionne ni la métamorphose animale du père et de la fille ni leur envol dans le ciel. Le PB ne fait qu'une simple allusion au désir de Prajāpati pour sa fille.

Le JB contient un récit assez détaillé du mythe, mais avec une structure différente et un contexte rituel plus marqué. Les dieux désirent faire un sacrifice (*sattra-*), mais ne veulent pas que ce qui est cruel (*krūra-*) en eux y participe. Ils produisent donc leur cruauté, la nettoient, et la placent entre deux écuelles (*śarāva-*), puis entreprennent la session sacrificielle. De ce qui est entre les deux écuelles naît le dieu « non-méchant » (*akhala-*). Et parce qu'il est né entre deux écuelles, ainsi est son nom. En vérité c'est Agni qui est né.

Le récit commence donc par une activité rituelle des dieux qui désirent, en quelque sorte, être purs de toute méchanceté, de toute faute devant le sacrifice, et extraient donc leur part, leur corps de méchanceté. Celui-ci est mis de côté, mais pour le pacifier on le dit « non-méchant ». L'usage d'un euphémisme pour désigner un élément négatif est courant. C'est une manière de se le rendre propice et d'annihiler temporairement sa violence. La MS donne ainsi, après le nom de Rudra, ceux de *śiva-* « bienfaisant » et *śānta-* « apaisé ». La logique est la même dans la dénomination du chacal par le terme *śivā-*. Cette pratique souligne également la mise en place d'un tabou lexical sur les entités négatives, mauvaises

et/ou dangereuses. Le JB mentionne ensuite que son nom est *śarāva-* « écuelle », car il fut placé entre deux écuelles. Comme le souligne Caland⁴³⁹, il faut sans doute y lire un rapprochement avec Śarva, autre nom de Rudra. Et en ce sens, Śarva apparaît comme une forme plus terrible de Rudra, puisqu'il est né de toute la cruauté des dieux. De fait, le nom même de Rudra n'apparaît pas dans le texte, et sa présence ne s'établit que par la similitude du récit avec d'autres, et par l'emploi de noms parallèles de Rudra. Il en est ainsi d'Agni qui est fréquemment et anciennement identifié à Rudra, et inversement. Rudra apparaît, entre autres, comme une forme terrible d'Agni, l'Agni dévoreur de la forêt. On remarquera par ailleurs, le parallèle partiel avec le texte de l'AB. Rudra naît d'une part des dieux. Ici de leur cruauté, dans l'AB de ce qui est le plus effrayant.

Le récit du JB continue ainsi : le nouveau dieu né, demande à ses géniteurs la raison de sa création. Ceux-ci lui répondent que c'est pour être le témoin, et qu'il doit tuer celui qui transgresse (*aupadraṣṭryāyety abruvan yo 'tipādayāt taṃ hanāsā iti* ^). Survient alors l'épisode de Prajāpati amoureux de sa fille Uṣas. Celle-ci se transforme en antilope (*rohīt-*), lui en antilope (ou cerf) tachetée (*pr̥ṣata-*) et la poursuit. Le dieu né pour être témoin voit la scène et la transgression. Il frappe donc Prajāpati d'une flèche. Le dieu blessé rejette sa forme d'antilope et monte au firmament. La flèche à trois sections ou nœuds devient une constellation. La semence de Prajāpati tombe sur l'Himavant, et il en naît l'homme, puis les animaux.

La naissance de Rudra comme agent punisseur, intervient donc ici avant « la scène de l'inceste ». Le dieu lui-même est entouré de mystère et d'ombre, dans sa dénomination et dans sa présence physique. Sa « gestation » se produit dans l'obscurité de deux coupelles. Sa naissance par le nom est tout de suite euphémique. Son seul nom clair, mais là encore sous une forme sans doute favorable, est Agni, le feu. Il est ensuite défini par sa fonction : il est celui qui doit être Témoin et qui doit tuer. Ce mystère autour de Rudra ne provient pas seulement du style extrêmement concis et parfois abstrait du texte. Il s'agit bien de se préserver de la nuisance de cette divinité née de la « cruauté » des dieux. Rudra demeure le terrible, le redouté, et toutes les précautions sont prises pour se prémunir de sa colère et de sa flèche. Prononcer son véritable nom demeure dangereux. D'ailleurs les autres textes s'y refusent également. Dans l'AB il est *bhūtavat-* puis *paśumat-*. Le terme *rudra-* n'apparaît que dans la section suivante (3.34). Mais là encore, il y est dit qu'on préfère le mot *rudriya-* pour le désigner, enveloppant ainsi le danger du vrai nom *rudra-*. Dans le ŚB il est

⁴³⁹ Caland, 1931, p.166-167.

d'abord appelé « maître des animaux », puis « Rudra » au moment de viser Prajāpati. Il en est de même dans la MS, mais seulement après être apparu subitement devant Prajāpati, il est alors à peine désigné par un article défini. Taboué, Rudra est le dieu qui sort de l'ombre. Les différents mythes de sa naissance (il en existe d'autres dans des contextes différents) contiennent tous la même précaution : le refus de le nommer clairement, et par là d'achever sa création. Dès le début les dieux le redoutent, s'en méfient. Des titres, une fonction lui sont donnés, rien de plus. Ou ailleurs ce sont maintes appellations qui lui sont attribuées, jamais une seule. Plusieurs noms pour en apaiser un seul, terrible, sauvage.

Cette scène de chasse primordiale, qui voit la naissance de Rudra le Chasseur dans la part la plus effrayante ou la plus cruelle des dieux, trouve donc un écho dans les épopées. Le couple formé par un ascète et son épouse qui s'accouplent, changés en antilopes ou en cervidés, et pris pour cible par Pāṇḍu, évoque la métamorphose de Prajāpati et Uṣas. Mais la faute semble alors placée sur le chasseur, non sur le couple. Il y a eu glissement. Néanmoins, l'image de la poursuite de l'antilope blessée par le Chasseur divin demeure le modèle des récits de chasses humaines. Le roi est à l'image de Rudra. Dans sa force la plus obscure, la plus sauvage – l'enfièvrement cynégétique, amoindri dans les textes – il reproduit, renouvelle dans sa chasse la scène mythique.

Le fait est d'autant plus marqué et présent qu'il a été projeté sur la voûte céleste. Le texte de l'AB, même bref, demeure le plus complet sur cet épisode. On peut supposer que c'est Uṣas, la céleste Aurore qui, la première, rejoint le ciel, s'écartant de son amant blessé soudainement par l'Archer. Les différents acteurs du drame sont identifiés à des étoiles ou des constellations dans la zone du ciel que Roberto Calasso appelle justement le « Lieu du Chasseur » : « Sirius et les Pléiades, Bételgeuse et Aldébaran la délimitent. Au milieu, resplendit Orion. C'est la zone céleste entre les Gémeaux et le Taureau, aux bords de la Voie lactée. »⁴⁴⁰ Uṣas changée en *rohit-* la « rouge » ou la « grimpeuse », devient la rouge Rohiṇī, second *nakṣatra* ou constellation indienne, marquée par l'étoile Aldébaran (α du Taureau). Prajāpati est le Mṛga, la constellation Mṛgaśiras ou Mṛgaśīrṣa, la « tête d'antilope » qui est celle d'Orion (λ , ϕ^1 , ϕ^2 d'Orion), transpercée par la flèche à trois sections ou trois nœuds, identifiée à la « ceinture d'Orion » (δ , ϵ , ζ d'Orion). Quant au Chasseur, Rudra, nommé alors Mṛgavyādha, il est identifié à Sirius (α du Grand Chien) (cf. ill. 15 et 16).

⁴⁴⁰ Calasso, 2000, p.74.

Le contexte astronomique a été analysé comme corollaire d'un moment précis, lié au sacrifice védique annuel qui commence à l'équinoxe de printemps⁴⁴¹, premier jour de l'année ; or « Prajāpati c'est l'année » (ŚBM III.2.2.4). Au jour de l'équinoxe, le lever du soleil est annoncé par une étoile qui apparaît juste à l'aube, et se fond dans la lumière du soleil quand il paraît. Cette étoile était l'une des étoiles d'Orion (Prajāpati - Mṛga) jusqu'au moment où une autre étoile annonça le lever du soleil à l'équinoxe. Ce fut Aldébaran de Rohiṇī. Ce mouvement n'est autre que la précession des équinoxes, et ce changement de point vernal d'Orion au Taureau, de Mṛga à Rohiṇī aurait eu lieu au cours du 4^e millénaire av. notre ère⁴⁴². La poursuite de Prajāpati après Uṣas serait la transposition de ce phénomène qui aurait bouleversé les observateurs. L'acte de Prajāpati est effectivement qualifié de « non fait » par l'AB III.33, comme n'ayant jamais eu lieu. De fait, l'année-Prajāpati fut perçue quittant son domaine Orion pour rejoindre Rohiṇī, sa fille.

Si le passage I.7.4.1-3 du ŚBM ne mentionne pas la métamorphose de Prajāpati, d'autres passages y renvoient, notamment dans le chapitre relatif à l'installation des feux sous telle ou telle constellation (*agnyādhāna*). Il y est dit que le *nakṣatra* Mṛgaśīrṣa est la tête de Prajāpati, et qu'il quitta ce corps lorsqu'il fut blessé par la flèche à trois sections ou nœuds (ŚBM II.1.2.8-9 = ŚBK I.1.2.5).

La course-poursuite est ainsi éternellement dessinée au ciel. C'est à cet épisode du mythe que renvoient les comparaisons des passages épiques cités précédemment, relatant la poursuite de Mārīca par Rāma. Il y est alors question de la constellation Mṛga. Plus loin, c'est Arjuna qui, poursuivant le cheval du sacrifice, est semblable au Porteur de Pināka (= Śiva) poursuivant l'étoile Mṛga (MBh. XIV.77.44).

La métamorphose de Prajāpati et Uṣas en gibier soulève différentes interrogations. Est-ce pour dissimuler l'inceste au regard des dieux ? La forme animale est-elle issue de celle des constellations mises en relation, ou la projection astrale est-elle bien postérieure au mythe ? La métamorphose peut également être dépendante de Rudra. Son action en tant

⁴⁴¹ Kramrisch, 1981, p.41-42, après Tilak, 1893, p.213 entre autres.

⁴⁴² Les *nakṣatra* Ārdrā et Mṛga sont identifiés comme respectivement α d'Orion (Bételgeuse) et λ , ϕ^1 , ϕ^2 d'Orion ; Rohiṇī et les Kṛttikās à α du Taureau (plus θ , γ , δ , ϵ du Taureau, les Hyades), et à η du Taureau (les Pléiades). L'ère de Rohiṇī est datée d'environ 3400 av. n. ère à 2210 av. n. ère, lorsque le point vernal était dans les Pléiades. Le point vernal était en Orion auparavant, et à partir de 4500 av. n. ère environ (Deppert, 1977, p.189, 200-201, repris par Kramrisch, 1981, p.42, note 26). Le point vernal ou γ est le point d'intersection entre l'équateur et l'écliptique (trajectoire apparente du soleil), et marque l'emplacement du soleil à l'équinoxe de printemps. Son déplacement est lié au mouvement conique de rotation de l'axe terrestre, mouvement qui se fait en 25785 années.

qu'archer ne peut être que celle d'un chasseur. Dès lors, sa cible se doit d'être animal, cerf ou antilope, gibier par excellence. Par ailleurs la transformation peut être vue comme un procédé pour voiler la violence de l'acte de Rudra qui tend à « tuer » le Créateur. Ce n'est plus un dieu qui est alors visé, mais un animal. Et en contexte de chasse il n'y a pas de meurtre, disent les épopées. Certains textes védiques pourraient déjà être lus selon ce principe. Dans les versions de l'AB et du JB le comportement des dieux suit une moralité sociale humaine face au geste de leur père envers leur sœur. Leur punition a forcément recours à une violence extrême, à la cruauté qu'est Rudra. Or, celle-ci ne peut s'exprimer que dans un contexte particulier qui n'entraînera pas de parricide. Au niveau de l'être humain, la chasse est le lieu idéal. Acte sauvage fait par un sauvage dans un lieu sauvage. Et seul le Chasseur-Rudra peut atteindre le gibier-Prajāpati.

Par ailleurs, la « faute » qui pourrait toucher Rudra par son geste est annihilée juste avant, par le titre que reçoit le dieu. Il est nommé « Paśupati », « maître des animaux »⁴⁴³. Le terme est souvent et justement compris comme « maître du bétail », « maître des victimes sacrificielles », ce que le dieu est aussi. Mais si l'on prend *paśu-* au sens d'animal en général, incluant alors les bêtes sauvages, il faut comprendre que Rudra a alors droit de vie ou de mort sur tous les animaux, et donc sur le cerf-antilope Prajāpati. Les *sāman* du chasseur liés à Rudra appellent à la même considération, puisqu'ils procurent la souveraineté sur les animaux domestiques et sauvages (JB III.212).

Il faut néanmoins rappeler que l'acte se déroule dans un cadre divin, dès lors la notion de « faute » pour Rudra ou Prajāpati demeure très relative. Elle n'est d'ailleurs sans doute pas présente dans les premiers éléments du mythe, antérieurs aux *Brāhmaṇa*⁴⁴⁴. Le propos de celui-ci est d'ailleurs d'aboutir à une création. L'interruption brutale de l'union de Prajāpati et Uṣas, a finalement pour but de faire tomber la semence du Maître des Créatures sur la terre et ainsi de la peupler. La chasse n'apparaît que prétexte à un objectif plus important, comme plus tard dans les épopées.

La chasse de Rudra apparaît ainsi comme primordiale à plusieurs égards. Dans le RV l'archer Kṛśānu ne frappe qu'un oiseau. Ici c'est une antilope ou un cerf qui est la victime, premier animal sauvage chassé, et inhérent à un domaine d'importance : le sacrifice. « Le pays où l'antilope noire circule naturellement doit être reconnu comme propre au sacrifice,

⁴⁴³ Le fait présent dans la MS, l'AB et le ŚB, est absent du JB.

⁴⁴⁴ Des allusions à l'union de Prajāpati et d'Uṣas apparaissent dès le RV, notamment III.31.1-3 ; X.61.

un autre que celui-ci est pays de Mleccha (barbares) »⁴⁴⁵, disent les Lois de Manu (MnS 2.23). Le territoire de l'antilope noire délimite le pays où l'on peut sacrifier. Sans antilope point de sacrifice. L'animal ne fait pas partie des victimes sacrificielles, mais sa peau est nécessaire au rituel.

À l'origine le sacrifice fuit les dieux (TS VI.2.4.2), sous différentes formes, dont celle d'une antilope noire (*kṛṣṇa-*). Les dieux le rattrapent, le dépouillent et emportent la peau, c'est pourquoi la plénitude du sacrifice nécessite une peau d'antilope noire (ŚBM I.1.4.1). Un autre texte mentionne également que le « sacrifice a la nature de l'antilope (ou du gibier) » (*mṛgadharma vai yajñah*), selon le commentaire tous deux ont la nature de la fuite. Les officiants s'en approchent donc doucement, et retiennent leur voix pour l'apaiser et ne pas l'effrayer (PB 6.7.10-11)⁴⁴⁶. Les officiants se comportent comme des chasseurs guettant leur proie (ĀpŚS XII.17.3-4).

Dans notre mythe védique, l'antilope n'est qu'une des multiples formes de Prajāpati, or « Prajāpati assurément c'est le sacrifice » (ŚBM I.7.4.4 ; VI.4.1.6). Prajāpati, l'antilope et le sacrifice ne forment qu'un. Sur le plan rituel, la chasse originelle de Rudra est donc aussi celle du sacrifice sous sa forme d'antilope. Sa place se justifie d'autant plus que seul le Chasseur peut capturer le gibier. Dans ce contexte, l'action violente de Rudra est tout autre que la lecture cynégétique que l'on peut faire de l'action des dieux, placée au niveau de l'humain. Dans le cadre rituel, Rudra est le gardien de la violence du sacrifice. Le déroulement de ce dernier ne peut se faire sans agression, même si les traités tendent à la diminuer. Dans le mythe, la violence du sacrifice-Prajāpati se manifeste par l'inceste, qualifié de « transgression » dans le JB. Cette violence qui appartient au sacrifice mais dont il faut se défaire, c'est aussi l'image de Rudra, nécessaire au sacrifice mais exclu de celui-ci. Seul un être déjà pourvu de violence, de la sauvagerie qui est en dehors du sacrifice, peut contrôler et maîtriser celle du sacrifice, de l'acte qui n'a jamais été accompli. Le sauvage est dompté par le sauvage, le gibier par le chasseur. Cet être, c'est Rudra, réceptacle de l'horreur ou de la cruauté des dieux, réceptacle de leur violence même. Par son acte envers Prajāpati, Rudra arrête la violence de l'inceste, mais n'empêche pas le résultat de l'union, ou du sacrifice. La semence est répandue, et passée-fécondée à travers Agni, il y a création (AB 3.34), comme l'oblation jetée dans le feu permet d'obtenir le résultat du sacrifice. Rudra chasseur du sacrifice-antilope justifie ainsi sa place hors et

⁴⁴⁵ *kṛṣṇāsāras tu carati mṛgo yatra svabhāvataḥ / sa jñeyo yajñīyo deśo mlecchadeśas tv atah paraḥ //* (MnS 2.23). Voir Zimmermann, 1982, p.73-77.

⁴⁴⁶ Cf. Lévi, 1898, p.80-81 ; Malamoud, 2005a, p.121, 153-154.

dans le sacrifice. Il est celui qui intervient quand le rite se déroule mal, qu'une faute, un dérèglement, se produit. Il est le feu sauvage prêt à consumer l'aire sacrificielle et ses oblations, capable de détruire le sacrifice⁴⁴⁷.

Le sacrifice-antilope connaît des développements ultérieurs où réapparaît la figure de Rudra-Śiva. Les récits sont divers, mais se syncretisent dans celui du sacrifice de Dakṣa. Le MBh. y fait plusieurs fois référence et en donne un récit détaillé (MBh. XII.274.29 *sq.*). Dakṣa offre un sacrifice à tous les dieux mais oublie d'y inviter Śiva. Ce dernier, furieux, surgit avec une troupe d'êtres monstrueux, et détruit la scène du sacrifice. Celui-ci, « tourmenté de toutes parts, prit la forme d'un cerf/antilope, et s'envola à travers le ciel. Voulant s'emparer du sacrifice fuyant sous cette forme, Prabhū (= Śiva) le poursuivit, armé de son arc et de ses flèches. »⁴⁴⁸ (MBh. XII.274.34-35). Par la colère du dieu, une goutte de sueur perle sur son front, puis tombe à terre. Il en surgit alors un grand feu duquel naît un homme entièrement poilu et effrayant qui brûle le sacrifice.

Un autre récit offre un contexte différent (MBh. X.18.1 *sq.*). Ce sont les dieux qui font un sacrifice et ignorent Rudra. Celui-ci, qui désire sa part, fabrique alors un arc et surgit sur le lieu du sacrifice, causant l'effroi des dieux et des astres. Perçant d'une de ses flèches le cœur du sacrifice, celui-ci fuit sous la forme d'un *mṛga*- avec Agni. « Et avec cette forme, ayant atteint le ciel, il brilla, poursuivi par Rudra dans le firmament, ô Yudhiṣṭhira. »⁴⁴⁹ (MBh. X.18.14).

Dans les deux cas la métamorphose du sacrifice et sa fuite céleste évoquent le mythe de Prajāpati. Le récit des épopées (présent également dans les *Pūraṇa*) est hérité de la tradition védique. La scène de l'accouplement n'est plus représentée, mais le chasseur et sa proie qui fuient dans le ciel demeurent. Selon une lecture védique des récits, le sacrifice peut être assimilé à Prajāpati et celui-ci reconnaissant Rudra-Śiva (parfois sous une forme terrifiante comme celle de Vīrabhadra), reprend sa forme de bête sauvage pour échapper au chasseur. La chasse mythique et primordiale est ainsi renouvelée. « L'oubli » de Śiva lors de ces sacrifices participe à la trame, à la mécanique narrative et mythique, qui fait écho au « mécanisme du sacrifice » (Lévi, 1898). Depuis la scène primordiale de la « faute » de

⁴⁴⁷ Biardeau-Malamoud, 1996, p.93,95.

⁴⁴⁸ *tataḥ sa yajño nṛpate vadhyamānaḥ samantataḥ / āsthāya mṛgarūpaṃ vai kham evābhyapatat tadā // taṃ tu yajñaṃ tathā rūpaṃ gacchantam upalabhya saḥ / dhanus ādāya bānaṃ ca tadā anvasarata prabhūḥ //* (MBh. XII.274.34-35)

⁴⁴⁹ *sa tu tena eva rūpeṇa divaṃ prāpya vyarocata / anvīyamāno rudreṇa yudhiṣṭhira nabhastale //* (MBh. X.18.14)

Prajāpati, et originellement, Rudra est craint, redouté, lui, l'homme du Nord, le Montagnard, le Forestier, le Sauvage. Les dieux s'en gardent. Leur refus de Rudra, et donc la motivation de sa colère, sont nécessaires pour provoquer et jouer une réplique partielle de la scène originelle.

Le second récit offre de plus une parenté avec le texte du JB, au moins en son début. Il s'agit des dieux qui offrent un sacrifice. Dans le JB, ils refusent que leur part de cruauté y participe, et il en naîtra Rudra. Dans le MBh., ils n'invitent pas Rudra car ils ne le connaissent pas, dit le texte. En fait, l'acte est le même. Si la figure de Rudra a évolué entre le JB et le MBh., le refus de la présence de cette divinité au sacrifice est fondamentalement identique. Le Rudra du MBh. incarne encore, mais de façon voilée, la part dangereuse et terrifiante des dieux. Rudra est leur part d'ombre, eux qui n'ont pas d'ombre.

L'épisode, devenu motif, sert de référent dans les épopées. Dans un contexte pleinement cynégétique, Parikṣit est comme Rudra chassant l'antilope du sacrifice qui s'enfuit dans le ciel (MBh. I.36.12, cité *supra*).

La chasse humaine telle qu'elle apparaît à travers des motifs littéraires, prend des proportions mythologiques lorsqu'on s'interroge sur son origine, au moins védique. Le roi n'est plus alors un simple chasseur, il incarne le dieu Rudra, le dieu Sauvage, le maître des forêts et des déserts, l'Archer qui le premier frappa l'antilope. L'acte de chasse est alors lié à celui de la création, au mouvement des astres, au bon déroulement du sacrifice, à l'ordre cosmique. Nous comprenons alors un peu mieux l'importance de la chasse et la nécessité de pénétrer dans l'*araṇya*. L'enjeu se situe au-delà des aspects sociaux, nourriciers, ou littéraires de la pratique. La promiscuité de l'homme et de l'animal modifie sensiblement leur relation, et surtout la nature même du protagoniste humain. Les terres sauvages détiennent une part, parfois la plus effrayante, de l'essence des dieux qui coule dans les arbres, les plantes, les animaux, les êtres de toute sorte. La confrontation avec celle-ci est dangereuse. D'où la nécessaire consécration d'Agastya pour les brāhmanes, qui s'apparente à une autre forme de chasse pour rattraper le sacrifice et maîtriser la violence de Rudra, transformant l'animal sauvage en *paśu*-, et le faisant ainsi entrer dans l'aire du village en même temps que les dieux. D'où le trouble, la fièvre, qui s'empare du roi-chasseur, non initié, égaré dans la forêt par l'antilope blessée, que personne n'a vu passer. A-t-elle déjà rejoint la voûte céleste ? Ou sont-ce les dieux qui se moquent ? Dans ce

paysage, le roi n'est plus roi, et l'animal n'est plus animal. Ce sont Rudra et les dieux qui poursuivent le dieu-sacrifice. Le sacrifice est le sabot de l'antilope, la trace à suivre, le fil du Veda à ne pas perdre alors qu'il se tisse. Mais, dans les terres sauvages, sa quête sous la forme du Chasseur est malaisée. Les herbes hautes, les broussailles, les montagnes et les bois troublent la vue. Les frontières deviennent floues, se noient dans la brume ou disparaissent sous les feuillages. La créature s'interroge : homme ou animal ? Dans la forêt, la réponse est incertaine et tient au vouloir des génies des lieux. Il est temps de la quitter, de rentrer au palais et de se préparer à la guerre.

Chapitre III. À la recherche du fauve intérieur

« - Il est plus facile d'avoir de l'esprit en se disant une Bête qu'en se donnant pour un Homme de talent ! D'ailleurs, les Hommes ont toujours si bien senti notre supériorité, que, de tout temps, ils se sont servis de nous pour s'anoblir. Regardez les vieux blasons ? Partout des Animaux ! »

Honoré de Balzac, *Voyage d'un lion d'Afrique à Paris, et ce qui s'ensuivit*, 1841.

Si, dans la chasse, l'homme sous l'influence de l'environnement forestier connaît un changement d'état qui tend à le rapprocher de l'animal, ou du moins à le déshumaniser partiellement et temporairement, le *kṣatriya* dans un cadre plus civil, dans son statut de guerrier ou de roi, semble connaître une métamorphose similaire, voire plus importante encore. En effet, le héros se voit en quelque sorte « animalisé ».

A. Le guerrier animal

Dans le contexte guerrier, la relation entre l'homme et les fauves prend une valeur toute particulière. De même que la chasse est un temps, un espace et un état particulier, de même la guerre implique des états distincts de ceux de la vie courante. Ainsi la violence, présente dans la guerre et dans le guerrier, est visiblement mise en parallèle avec la « sauvagerie » de la nature. La condition même de guerrier semble induire presque automatiquement un phénomène d'animalisation du personnage. Celui-ci se voit doté, d'une façon ou d'une autre, des qualités de certains animaux. Cette relation entre les deux groupes de protagonistes s'établit à différents degrés. Les premiers contacts se feront par l'observation du lexique et de certains effets stylistiques. Dans le combat, l'homme est également qualifié au moyen de dénominations animales particulières, il acquiert en quelque sorte une nouvelle « figure ». Des éléments plus matériels, plus tactiles, viendront ensuite se greffer autour de l'individu. Parallèlement à l'exploration des données, il faudra s'interroger sur la nature réelle de cette étroite relation unissant homme et animal.

Tous les animaux de notre étude ne sont pas appelés à jouer un tel rôle dans la métamorphose du héros. Éléphants, lions et tigres comptent parmi les acteurs privilégiés de cette rencontre. S’y ajoutent, de manière plus clairsemée, *mrga-* (au sens d’antilope le plus souvent), chacal, lièvre, bovin, buffle, cerf *ruru*, chien et loup.

0. Prologue védique

Si l’essentiel des données pour cette enquête nous est apporté par les épopées, quelques traces de la relation guerrier-animal sont néanmoins déjà repérables dans les textes védiques. Le RV témoigne d’un certain nombre de comparaisons, mettant en rapport la force de certaines divinités et celle d’animaux. Remarquons que, s’il est alors question de dieux et non d’hommes, le contexte est celui de dieux guerriers. Indra, le premier d’entre eux, est « revêtu de puissance comme un éléphant sauvage, redoutable comme un lion, portant les armes » (RV IV.16.14cd *mrgó ná hastī táviṣīm uṣāṇāḥ siṃhó ná bhīmá áyudhāni bíbhrat*). Ses compagnons de bataille, les Marut, sont semblables à des buffles, des montagnes, des éléphants quand ils détruisent les arbres, rugissent comme des lions, et ont la fureur du serpent (RV I.64.7-9). Ce sont là les rares mais précieuses strophes du RV qui concentrent et annoncent les images présentes ultérieurement dans les épopées. Les motifs sont déjà en grande partie formés et n’attendent qu’à être développés. Les Marut reçoivent également d’autres comparaisons animales qui complètent efficacement ce bestiaire du guerrier. Car il s’agit bien ici d’un bestiaire, au sens où un nombre réduit d’animaux sont sélectionnés pour un usage et un contexte particuliers. Ainsi, ces dieux sont pareils à des taureaux, ou nommés « taureaux », semblables à des oiseaux, des faucons, « terribles comme des bêtes sauvages » (RV II.34.1), ils ont l’assaut violent comme celui d’un ours (RV V.56.3), etc. Dès le RV, force, impétuosité, vitesse, et fureur belliqueuses, qualités que se doit de posséder tout guerrier, recherchent des référents dans le monde animal, ce qui privilégie en ce sens les plus puissants d’entre eux.

Dans l’AV apparaissent, en même temps que le tigre, les premières occurrences mêlant guerrier humain et fauve. Rappelons ainsi le charme pour l’amulette « invincible » (*astr̥ta*) qui est préparée pour un guerrier. Elle contient 101 héroïsmes (*vīrya-*) et qualifiée de « tigre », elle permet de subjuguier tous ses ennemis (AVŚ XIX.46.5, cité p.193). Un autre hymne met également en relation le félin et la puissance de l’homme. Celui qui naît

le jour du tigre, naît héros (*vīra-*, AVŚ VI.110.3). Dans ce contexte, le lion et l'éléphant ne sont pas non plus oubliés comme modèles de puissance :

« Comme le cheval, prends le char, comme le lion, empare-toi de l'homme, brise comme l'éléphant [fait] des roseaux, arrache la richesse aux ennemis. »⁴⁵⁰ (AVP(O) X.3.1)

Les *Brāhmaṇa* affinent et clarifient la relation, et citent parfois nommément l'élément commun à l'homme et à l'animal. Pour le JB, il s'agit de la force virile, de l'héroïsme (*vīrya-*) qui naît dans la forêt avec les lions, les tigres, les ours, les serpents (II.266). Lions, tigres, et loups sont également dits les plus forts, les plus héroïques (*vīryavattarāḥ* JB II.157), eux qui jaillissent du corps d'Indra. Dans le ŚBM (XII.7.1.8), cette même émanation rattache le loup à la vigueur, la force physique (*ojas-*) du roi des dieux, le tigre à sa fureur (*manyu-*), et le lion à sa puissance (*sahas-*). Cette dernière référence mentionne les trois éléments caractéristiques du guerrier. Leur communauté apparaît déjà dans l'hymne X.83 du RV :

« Celui qui t'a honoré, ô Manyu, ô foudre, ô trait, il accroît sa puissance (*sahas-*), sa force physique (*ojas-*), tout, de manière continue. Puissions-nous l'emporter sur le Dāsa, sur l'Ārya, avec toi pour allié, avec la puissance faite de puissance, pourvue de puissance. »⁴⁵¹ (RV X.83.1)

Cet hymne et le suivant (X.84), repris respectivement en AVŚ IV. 32 et 31 avec quelques légères variations, sont des *samrabhaṇa* ou « incitation à l'excitation, à la fureur » que l'on récite pour insuffler la fureur guerrière au combattant, et lors d'un rite de divination précédant la bataille, pour savoir quelle armée l'emportera (KauśS 14.26 *sq.*). Manyu, ici divinisé, possède différents sens qui se sont souvent réduits au terme de « colère » dans la littérature post-védique. Dans le contexte guerrier de cet hymne tardif, le sens de « fureur » ou de *furor*, comme le propose Dumézil, renvoyant également à la *ferg* irlandaise, domine déjà. Mais, comme l'écrit C. Malamoud, « le *manyú* est une qualité permanente, mieux une faculté essentielle »⁴⁵², au même titre que *sahas-* et *ojas-*, avec lesquels il est fréquemment en relation, les incluant même (RV X.83.4). Par ailleurs « le *manyú* d'un dieu est l'élan qui le porte à accomplir des actes par quoi sa divinité s'affirme. » (*op. cit.*, p.186) C'est une qualité que tous les êtres possèdent, hommes ou dieux, bons ou mauvais. Associé au tigre dans le ŚBM cité à l'instant, auquel s'ajoutent le loup et la vipère/panthère (*pyḍāku-*) dans

⁴⁵⁰ *aśva iva ratham ā datsva śimha iva puruṣaṃ hara / hastīva naḍvalān bhañdhi bhrātṛvyāṇām śriyaṃ vṛha //* (AVP(O) X.3.1)

⁴⁵¹ *yás te manyo 'vidhad vajra sāyaka sāha ójah puṣyati víśvam ānuśák / sāhyāma dāsam āriyaṃ tvāyā yujā sáhaskṛtena sáhasā sáhasvatā //* (RV X.83.1)

Sur l'hymne en question voir les études de Dumézil, 1948, p.101-111, et Malamoud, 1989, « Un dieu védique : le Courroux », p.179-194, ainsi que Renou, EVP XV, p.172-173.

⁴⁵² *Op. cit.*, p.182.

les textes de l'*asvamedha* (VS 24.33 ; MS.14.14), le terme manifeste sensiblement puissance et violence dans son registre belliqueux.

Dès les textes védiques, la relation entre force guerrière, qu'elle soit humaine ou divine, et force des animaux, est donc établie. L'essence même de la puissance du héros, le *vīrya-*, trouve sa source originelle dans les terres sauvages, selon le JB, et donc dans ses animaux. Le combattant acquiert un rapport privilégié avec ceux-ci. Lion, tigre, loup, ou éléphant apparaissent de fait comme des agents appropriés pour évoquer, manifester de façon corporelle, amplifier la force et la fureur guerrières sous toutes leurs formes et noms, qu'elles soient destructrices et/ou effrayantes. Cette relation demeure cependant encore limitée dans son évocation avec l'homme et ce que nous appelons « l'animalisation » du guerrier. Néanmoins les concepts et les correspondances sont déjà bien enracinés et vont croître avec luxuriance dans la forêt des épopées.

1. Un tigre d'homme à la puissante démarche de lion

1.1 De l'importance du nom

Les éléments mettant en scène l'animalisation du *kṣatriya* interviennent en premier lieu par l'entremise d'un champ lexical particulier. Celui-ci est d'abord analysable à travers une série de formules et de composés servant à désigner les guerriers. Ceux-ci sont ainsi qualifiés à de très nombreuses reprises de « lion d'homme » *nara-siṃha-*, *nṛ-siṃha-*, *puruṣa-siṃha-*, « tigre d'homme » *nara-vyāghra-*, *nara-śārdūla-*, *puruṣa-vyāghra-*, *puruṣa-śārdūla-*, *manuja-vyāghra-*, *manuja-śārdūla-*, ou de « lion de guerrier » *ratha-siṃha-*, « tigre de guerrier » *ratha-śārdūla-*. Les références à ces termes sont très nombreuses⁴⁵³ et à la vue de leur ampleur il demeure difficile de définir si tel ou tel personnage est privilégié pour obtenir ces épithètes. En règle générale, tout guerrier de valeur est apte à recevoir de telles appellations, quelle que soit son importance. Les expressions apparaissent conventionnelles et formulaires et s'insèrent dans les techniques de récitation orale, permettant la mémorisation et la construction des vers. Elles peuvent être employées dans tous les contextes, souvent comme épithètes d'un personnage particulier, ou pleinement métaphores, à la place du nom du protagoniste.

⁴⁵³ Pour la liste des références voir annexe I.B et C.

« Où iras-tu, grand roi, après avoir abandonné ce malheureux peuple, privé du lion d’homme (*puruṣasiṃha-*), Rāma aux actes purs ? »⁴⁵⁴ (Rām. II.70.7)

« Quand ces deux tigres d’homme (*puruṣavyāghra-*), nés des héritiers de Kuru, arrivèrent à Dvārakā, ils s’approchèrent et virent Kṛṣṇa étendu et dormant. »⁴⁵⁵ (MBh. V.7.5)

Ces formules mettent également l’accent sur la vaillance et la puissance des combattants, les plaçant au-dessus du commun des mortels :

« Les Kuru contempleront dans la bataille la vaillance de ce lion de guerrier (*rathasiṃha-*) comme celle d’Indra, pour ta cause, ô meilleur des rois. »⁴⁵⁶ (MBh. V.163.2, à propos de Sudakṣiṇa, le Kāmboja, allié de Duryodhana)

Ces composés offrent souvent une double interprétation. Ils sont fréquemment analysés comme des *tatpuruṣa* et traduits par une formule du type « lion des hommes » ou « tigre parmi les hommes », où le nom du fauve équivaut à « le meilleur », « le premier ». Mais le composé doit également être compris comme un *karmadhāraya* et alors avec le sens de « un homme [qui est comme] un tigre », d’où « tigre d’homme ». Dans ce cas, l’appellation contient déjà une valeur métaphorique un peu plus forte, et déborde du cadre formulaire. Remarquons par ailleurs que les fauves accroissent fortement leur présence dans les textes par l’intermédiaire de ces expressions récurrentes.

Parallèlement, l’usage de l’éléphant dans ce type de composé est extrêmement rare. Nous n’avons relevé que deux occurrences, toutes deux dans le MBh. La première se rapporte à Lakṣmaṇa, lors du récit du Rāmāyaṇa inséré dans le MBh. Le héros est qualifié une fois de *nara-kuñjara-* « éléphant d’homme » (MBh. III.266.15). La seconde concerne les guerriers de Pāṇḍu qui tuent les éléphants ennemis (MBh. VIII.17.28ab *evaṃ hatvā tava gajāṃs te pāṇḍu-narakuñjarāḥ* /). Dans les deux cas la même formule est employée (*narakuñjara-*), et corrélativement aucun élément ne permet d’expliquer l’emploi de ce composé dans ces contextes, peu caractérisés. L’extrême différence quantitative entre les félins et le pachyderme peut surprendre, et les raisons d’une telle variation ne peuvent qu’être supposées. Il semble que l’assimilation de l’homme au lion ou au tigre soit plus

⁴⁵⁴ *kva yāsyasi mahārāja hitvā imaṃ duhkhitaṃ janam / hīnaṃ puruṣasiṃhena rāmeṇa akliṣṭakarmanā //*
(Rām. II.70.7)

⁴⁵⁵ *tau yātvā puruṣavyāghrau dvārakāṃ kurunandanau / suptaṃ dadṛṣatuḥ kṛṣṇaṃ śayānaṃ ca upajagmatuḥ //*
(MBh. V.7.5)

⁴⁵⁶ *etasya rathasiṃhasya tavārthe rājasattama / parākramam yathā indrasya drakṣyanti kuravo yudhi //*
(MBh. V.163.2)

évidente (au moins physiquement ?) qu'à l'éléphant. Les valeurs associées à l'animal entrent de plus en jeu. Si tous sont doués de force, et c'est là le premier dénominateur commun entre l'homme et ces animaux, les grands félins ont l'avantage supplémentaire d'être ornés d'un certain rayonnement et d'être coiffés de la couronne du roi des animaux. Le héros, lui-même souvent roi ou prince, ne peut être comparé qu'à l'animal le plus puissant, le meilleur d'entre eux, celui placé au sommet de la hiérarchie, et reconnu comme tel par tous. Dans le combat épique, l'éléphant plie devant le fauve. Le concept du guerrier-félin tient aussi sans doute d'une origine ancienne, peut-être d'influence iranienne ou moyen-orientale, et dont l'aura demeure difficile à contrebalancer. Au lion, image et symbole des rois et des dieux, s'ajoute en Inde le tigre, autre fauve de statut équivalent et qui, dans ces genres de composés, dépasse largement le lion en nombre (lion, MBh. 99 occ., Rām. 9 occ. / tigre, MBh. 585 occ., Rām. 151). L'éléphant, autre roi des animaux possible, ne peut s'imposer dans ce lexique d'épithètes guerrières, au contraire du taureau, roi des animaux domestiques. Ainsi, des composés comme *nara-ṛṣabha-* (MBh. 155 occ., Rām. 28 occ.) ou *puruṣa-ṛṣabha-* (MBh. 269 occ., Rām. 72 occ.), « taureau d'homme » ou « des hommes », concurrencent grandement les titres léonins et tigresques. À travers ces formules conventionnelles et figées, épithètes et apostrophes, le guerrier reçoit un premier élément d'animalisation par la désignation qui va cependant au-delà du simple effet stylistique.

Une autre donnée relative à la dénomination des guerriers est à mentionner. Il s'agit du nom zoomorphe de certains personnages. Ainsi, le grand-père de Kuru, fondateur de la dynastie, se nomme-t-il Ṛkṣa « ours » (MBh. I.89.30 ; 160.12), de même qu'un autre roi (MBh. I.90.23-24). Un prince porte le nom de Varāha « sanglier » (MBh. II.4.15), tandis que plusieurs guerriers sont appelés Vṛka « loup » (MBh. I.177.9 ; VII.20.7,9,11 ; VIII.62.34,48 ; XIII.116.67), appartenant soit au camp des Pāṇḍava, soit à celui des Kuru. Le texte de la vulgate mentionne également un Vṛkaratha, frère de Karṇa, mais donné sous le nom de Vṛṣaratha par l'E.C. (VIII.132.18). Plus rare, un souverain, dit « roi du royaume des femmes », se nomme Sṛgala « chacal » (MBh. XII.4.7). L'éléphant est assez bien représenté avec les noms de Kuñjara, un prince Sauvīraka dans le MBh. (III.249.10) et le nom du grand-père maternel d'Hanumān dans le Rām. (IV.65.9) ; puis viennent Gaja, l'un des frères de Śakuni (MBh. VI.86.24), Gajākṣa « œil d'éléphant », un guerrier (MBh.

VII.132.20) ; Nāgadanta « défense d'éléphant »⁴⁵⁷, l'un des fils de Dhṛtarāṣṭra (MBh. I.108.11), ainsi que Hastin (MBh. I.89.51). Ce même terme désigne également le fondateur d'Hāstīnāpura (MBh. I.90.36-37). Pour les félins, l'animal intervient principalement au travers de noms composés. Pour le lion, nous avons les guerriers Siṃhaketu « celui dont la bannière est un lion » (MBh. VIII.40.51), Siṃhacandra (MBh. VII.133.37), et deux Siṃhasena « dont l'armée est un lion », l'un, guerrier des Pāṇḍava (MBh. VII.15.32,35,37), l'autre, prince Pāñcāla, (MBh. VII.22.43 ; VIII.40.46). Pour le tigre, nommons Vyāghraketu « celui dont la bannière est un tigre » (MBh. VIII.40.46), un prince des Pāñcāla, et Vyāghradatta « don du tigre », nom porté par un guerrier Pāṇḍava (MBh. V.168.18), un prince Pāñcāla (MBh. VII.15.32,34,37), et un guerrier Kaurava (MBh. VII.81.14 ; 82.31-32). Enfin citons Śarabha, nom d'un des frères de Śakuni (MBh. VII.132.30), ainsi que du fils de Śiśupāla, roi des Cedi (MBh. V.49.43 ; XIV.84.3).

Ces dénominations sont finalement peu nombreuses, et les données sur ces personnages sont tout aussi réduites. Aucun élément n'est apporté pour expliquer ces appellations animalières. Une valeur totémique, peut être supposée mais sans fondement sûr. Il y a assurément un renvoi aux qualités, à la force de l'animal à travers ces désignations, et le guerrier qui porte un tel nom peut être ainsi investi de ces mêmes capacités louées et enviées. Les noms composés avec certains animaux évoquent peut-être, de plus, un conflit premier avec ceux-ci. Le guerrier qui a combattu et battu vaillamment telle bête, se voit alors désigné par le nom de celle-ci, puisqu'il a su égaler le fauve. Homme et animal ne font plus qu'un. La répartition des noms est assez éparse, mais remarquons cependant la famille de Śakuni, dont les dénominations des frères varient d'un chapitre à l'autre. Cette fratrie est visiblement plus fortement animalisée que la moyenne des clans. Śakuni lui-même est « l'oiseau de mauvais augure », puis il y a Gaja « éléphant », Gavākṣa « œil de bœuf », Vṛṣava « taureau » (?), et Śuka « perroquet » (MBh. VI.86.24). Dans une autre série on retrouve seulement Gavākṣa, puis Śarabha (MBh. VII.132.30) avec d'autres noms non animaliers. Dans l'ensemble de l'action ces personnages sont plutôt secondaires et n'apparaissent que brièvement sur la scène de la bataille. Pour les héros principaux, on ne peut que signaler le surnom de Bhīmasena, Vṛkodara « Ventre-de-loup ». Lui seul se voit orné d'une telle épithète animale.

⁴⁵⁷ D'autres manuscrits donnent plus couramment la forme « Nāgadatta » (don de l'éléphant), cf. E.C. I.108, app. I, [41] ligne 22, et VII.132.16 [1135*], ligne 1. Dans les diverses variantes, on relève également un Gajānīka (cf. notes critiques de VII.133.39).

La présence d'animaux sauvages dans la dénomination des guerriers marque déjà un premier degré dans la caractérisation particulière de ceux-ci. Un nom, un surnom, une épithète, n'est jamais anodin. Le mot, le son, possède une puissance propre et même si le terme paraît formulaire, la valeur de l'animal n'en est pas moins présente et fait déjà poids dans la construction de l'identité guerrière.

1.2 *Animalisation physique*

Outre la réception d'une dénomination animale, les guerriers sont recouverts d'éléments physiques rattachés à une certaine faune. Ils ont ainsi la force, la fierté, la démarche, la carrure, les épaules, la poitrine, le cou, le visage, le cri, les dents, les cuisses, et les bras du lion et/ou du tigre, la force, la démarche, et les épaules de l'éléphant. La description des héros emploie ces éléments dans de nombreuses comparaisons où les animaux viennent souligner la vaillance du guerrier. Parmi ces portraits, citons celui de Rāma et Lakṣmaṇa :

*imau kumārau bhadraṃ te devatulyaparākramau /
gajasimhagaṭī vīrau śārdūlavṛṣabhopamau //
padmapatraviśālākṣau khaḍgatūṇīdhanurdharau /*

« Ces deux princes héroïques sont vaillants comme les dieux, ont la démarche de lions ou d'éléphants, semblables à des tigres ou à des taureaux, ils ont les yeux larges comme des pétales de lotus et portent des épées, des carquois et des arcs. » (Rām. I.47.2-3ab)

Cet exemple fait état de composants appartenant à un catalogue formulaire, dans lequel les différentes parties du corps sont rattachées à celles d'animaux ou de plantes. L'image du héros à la démarche de lion, aux grands bras et aux yeux larges comme des pétales de lotus est des plus habituelles pour décrire Rāma et son frère. Elle permet de donner une description significative et rapide du guerrier en quelques mots.

L'analogie entre le héros et l'animal autour d'un élément physique, ou de l'évocation de la force s'écrit généralement à travers des composés de types *bahuvrīhī*, apposés au nom du guerrier. L'ensemble relève d'un formulaire poétique oral, que le récitant peut faire varier selon son désir. Parallèlement à ces référents anatomiques, la relation entre l'homme et l'animal est également établie par l'intermédiaire de véritables comparaisons (*upamā*) dans lesquelles les opérateurs *iva* ou *yathā*, « comme », sont employés. Le cas est sensiblement plus fréquent avec l'éléphant. Le héros est souvent décrit comme un éléphant

en rut, ou se précipite, court, attaque tel un éléphant. L'emploi d'autres mots placés en fin de composés permet également la comparaison. Ainsi des termes comme *akhila-*, *ākāra-*, *ābha-*, *upama-*, *nikāśa-*, (*saṃ*)*nibhā-*, *prakhyā-*, *sama-*, *saṃkāśa-*, *sadṛś-*, sont plus ou moins fréquents, tous ayant plus ou moins les sens de « semblable à », « pareil à », « qui a l'apparence de », etc. Dans ces emplois, la propriété commune entre l'homme et l'animal n'est pas toujours exprimée. La force ou l'apparence physique est souvent sous-entendue, l'image s'appuie parfois sur la position dans laquelle se trouve le personnage⁴⁵⁸.

Dans le Rām. le caractère léonin domine celui du tigre (8 réf. pour *śārdūla-*, une pour *vyāghra-*, contre plus d'une trentaine pour le lion), et celui de l'éléphant, au moins pour les références purement anatomiques, au-delà les chiffres s'équilibrent à peu près avec le pachyderme. Dans le MBh., caractères léonins et éléphantiques sont à peu près égaux en quantité, mais différents dans le détail. Les éléments en relation avec le lion sont plus variés que ceux pour l'éléphant, où force et démarche dominant. En ce sens, rappelons les fréquents composés *nāgāyutabala-* ou *nāgāyutaprāṇa-* (et *varia*) « qui a la force d'une myriade d'éléphants », épithètes courantes pour de nombreux guerriers et en particulier Bhīma (cf. annexe IV.A). Quant au tigre, il demeure peu employé dans ce contexte de références (une dizaine d'occurrences environ). On remarquera donc déjà que, si le tigre domine dans les appellations du type *puruṣavyāghra-*, les auteurs ont moins recours à sa personne lorsqu'il y a nécessité d'un référent pour évoquer la force ou la démarche du guerrier. *A contrario*, dans ce contexte, lions et éléphants reprennent une place première, qui est bien moindre dans les dénominations.

Les différences de forme et de structure des analogies sont concomitantes des différentes images créées et des valeurs exprimées. Le recours au lion, au tigre et à l'éléphant comme référents s'appuie assurément sur des valeurs de force établies très anciennement, et exprimées ou non par le savoir et l'imaginaire collectifs. La puissance du guerrier doit être la plus grande, les comparants ne peuvent être que les plus puissants des animaux, les rois des animaux.

Dans un premier cas l'association entre l'homme et l'animal s'établit par une comparaison simple, par exemple « X est comme un éléphant ». Si aucun complément n'est donné, c'est l'idée de force, de puissance qui sert généralement de propriété

⁴⁵⁸ Pour le détail des comparaisons dans leur ensemble, voir annexe IV.A.

commune. Dans le cas de l'éléphant, l'animal est souvent qualifié de *matta-*, *prabhinna-*, « en rut », « furieux ». Ces termes évoquent la période dite de *musth* de l'éléphant, qui rend l'animal dans un état d'excitation agressive et de fureur dangereuse (cf. p.140-142). La force naturelle du pachyderme est décuplée, plus développée que de coutume. Celle du guerrier est donc extraordinaire, plus puissante et plus impressionnante également. Le composé *nāgāyutabala-* « qui a la force d'une myriade d'éléphant » développe la même idée. L'emphase est parfois marquée avec l'emploi de l'adjectif *mahā-* « grand » (*mahāgaja-*, *mahādvipa-*, *mahānāga-*, *mahāhastin-*), ou des termes *indra-* « roi » (*gajendra-*, *nāgendra-*) et *yūthapa-* « chef de troupeau » (*vāraṇayūthapa-* MBh. III.25.26 ; XV.32.7 ; Rām. II.93.41, et de façon non composée avec *gaja-* MBh. IV.33.15 ; *nāga-* MBh. IV.64.23 ; et *mātaṅga-* MBh. V.149.28 ; VII.66.41 ; XI.21.4). Si l'éléphant n'est pas en rut, il devient le plus grand, ou le premier d'entre eux. Le combattant doit être tel, dépasser ses compagnons et ses ennemis par sa stature, sa force et son invincibilité. Le guerrier est ainsi mis en exergue, en valeur, par rapport à la masse des soldats qui l'entoure. Les comparaisons poussent au paroxysme de la force guerrière, exaltant grandeur, puissance et fureur.

Cette dernière est moins évoquée pour le lion, même si un guerrier en colère devient son semblable (MBh. II.36.10 ; VII.154.52 ; XI.20.1 ; Rām. VI.52.14). L'orgueil, ou la fierté, (*darpa-*) est également une propriété partagée. L'air fier et majestueux que peuvent exprimer les félins n'a pas échappé aux poètes, et le véritable combattant révèle une attitude similaire. Autour du lion et du tigre se développe, nous l'avons vu, une autre relation, plus intime, entre eux et les guerriers. C'est là un second niveau de comparaisons. L'analogie féline s'organise plus fréquemment par les éléments anatomiques : corps, épaules, dents, démarche, etc. La fusion de l'homme et de l'animal, bien que suivant un système formulaire, prend d'ailleurs parfois une emphase stylistique singulière. Il en est ainsi de Dhṛṣṭadyumna (fils de Drupada, roi des Pañcāla) dont la description par Arjuna use de toute la gamme corporelle possible, et s'articule autour de la figure du lion :

garhann iva mahāmegho rathaghoṣeṇa vīryavān /
siṃhasaṃhanano vīraḥ siṃhavikrāntavikramah // 21 //
siṃhorasko mahābāhuḥ siṃhavakṣā mahābalaḥ /
siṃhpragarjano vīraḥ siṃhaskandho mahādyutiḥ // 22 //
subhrūḥ sudamṣṭraḥ suhanuḥ subāhusumukho akṣaḥ /
sujatruḥ suviśālākṣaḥ supādaḥ supraṭiṣṭhitah // 23 //
abhedyah sarvaśastrāṇāṃ prabhinna iva vāraṇaḥ /

« Rugissant comme un grand nuage avec le bruit de son char, vaillant, ce héros qui a la musculature d'un lion, la démarche puissante d'un lion,
« la poitrine d'un lion, de grands bras, un poitrail de lion, une grande force, ce héros qui a le rugissement du lion, des épaules de lion, un grand éclat,
« un beau front, de belles dents, une bonne mâchoire, de beaux bras et un beau visage non émacié, un cou puissant, de grands yeux, de bons pieds, une posture ferme,
« intransperçable par toutes les armes comme un éléphant en rut, il est né pour la destruction de Droṇa, lui qui dit la vérité et maîtrise ses sens. » (MBh. V.149.21-24)

Rares sont les descriptions aussi étendues. Le caractère léonin, le plus noble et le plus puissant, domine clairement. Il se réduit souvent, par ailleurs, à la « démarche puissante du lion » (*siṃha-vikrānta-gāmin-*), à sa force (*vikrama-*) ou ses épaules (*skandha-*). La démarche imposante peut également être évoquée par deux animaux associés (lion et tigre, ou lion et éléphant). Un autre trait caractéristique mentionné par le texte est le rugissement du lion, métaphore traditionnelle du cri du guerrier. De fait, celui-ci n'est signifié que par celui du fauve. Le terme *siṃha-nāda-* est le composé le plus fréquent parmi les références au félin dans les épopées. Le héros ne crie plus, il rugit. Léonin dans son port, sa démarche puissante, rapide et agile, dans sa musculature antérieure vigoureuse, le guerrier perd également sa voix humaine pour posséder celle du lion. Le corps se trouve métamorphosé dans toutes ses parties.

Un autre passage donne d'autres caractéristiques physiques qui permettent d'identifier le véritable héros :

siṃhaśārdūlavānnetrāḥ siṃhaśārdūlagāmināḥ /
pārāvatakulīṅgākṣāḥ sarve śūrāḥ pramāthinaḥ // 7 //
mṛgasvarā dvīpinetrā ṛṣabhākṣās tathā apare /
pravādinaḥ sucaṇḍās ca krodhinaḥ kiṃnarīsvanāḥ⁴⁵⁹ // 8 //

«Tous les héros destructeurs [d'ennemis] ont la voix et les yeux du lion ou du tigre, la démarche du lion et du tigre, les yeux du pigeon ou du drongo brillant⁴⁶⁰,

⁴⁵⁹ Variante de la version de Bombay : *kiṃkiṇī-svanāḥ* « qui ont le son de cloches ».

⁴⁶⁰ Le terme *kulīṅga-*, possède divers sens. À l'opposé de Roy, qui propose de traduire le terme par « serpent », nous reprenons l'un des sens donné par Dave (2005). Selon l'auteur, le terme peut désigner le drongo brillant (*Dicrurus adsimilis*) ou différents petits oiseaux (moineau, roselin, bruant), ou encore la grue cendrée. Un nom d'oiseau semble en tout cas plus approprié ici, puisque le texte mentionne déjà le terme *pārāvata*, nom du pigeon biset (*Columba livia*).

« d'autres ont la voix de la bête sauvage, les yeux du léopard ou du taureau, ceux qui, féroces, poussent des cris, en colère, ont la voix de *kiṃnarī*. » (MBh. XII.102.7-8)

La voix du héros, toujours animale ou parfois semblable à celle du tonnerre qui gronde, prend ici de multiples couleurs, lion, tigre ou bête sauvage, une voix puissante, terrifiante, qui glace le sang de l'ennemi. S'y ajoutent les yeux pareils à ceux des grands félins (on remarquera la présence exceptionnelle de la panthère), d'oiseaux ou de taureau. La comparaison s'établit sans doute sur un regard perçant ou la forme (ronde ?) des yeux, forme qui doit se différencier de celle en pétale de lotus, mentionnée plus fréquemment dans les épopées.

Si les grands félins semblent dominer les données relatives à l'anatomie, le fait s'accrédite avec l'éléphant, mais de façon moins développée. On retiendra cependant la comparaison des bras et des cuisses des guerriers à la trompe de l'éléphant (*kari-kara-*, *gaja-kara-*, *gaja-hasta-*, *dvipa-hasta-*, *nāga-rāja-kara-*, *hasti-hasta-*)⁴⁶¹, établie sur la forme similaire des membres, mais également sur leur force. La ressemblance est formulaire ; elle est également employée pour les cuisses de Sītā et moins fréquemment pour Draupadī⁴⁶². Le MBh. offre une image plus sanglante puisque les comparés sont les cuisses et bras coupés des guerriers répandus sur le champ de bataille (cf. *hastihasta-* et *nāgarājakara-*, annexe IV.A). Par ces éléments anatomiques, le guerrier prend une allure zoomorphe effrayante ; au corps, visage et carrure de lion (ou de tigre) s'ajoutent des trompes d'éléphants comme membres.⁴⁶³ Le rapprochement est ici un peu forcé, car les textes n'en font pas ainsi état. Les bras pareils à des trompes d'éléphants peuvent être cités dans une description qui expose la vaillance et la force du héros, semblables à celles du lion et du taureau (e.g. Rām. IV.3.7-8), mais beaucoup plus rare est la réunion de trompes d'éléphant et d'épaules de lion dans une même série de comparaisons. Dans le MBh. les bras ou cuisses en forme de trompe ont tendance à demeurer isolés, dans la forme et dans le fond, car souvent défaits du corps auquel ils appartiennent. Néanmoins pour d'autres attributs, anatomiques ou non, la multiplicité et la variété des référents animaliers sont usitées. Une description de Lakṣmaṇa nous en donne exemple :

⁴⁶¹ Pour les références voir annexes I.B et C, et IV.A.

⁴⁶² Cuisses de Sītā : Rām. II.27.28 (*gajanāsa-ūru-*) ; III.58.21 (*id.*) ; III.44.18 (*karikara-upama-*) ; V.18.2 (*nāga-nāsa-*) ; 36.22 (*id.*). Cuisses de Draupadī : MBh. III.144.4 (*gajakara-upama-*).

⁴⁶³ Cette image pourrait trouver écho dans quelques peintures mogholes, représentant le plus souvent non pas un guerrier, mais un animal de façon composite, le corps étant constitué d'un assemblage et d'un entrelacs de différents animaux, cf. ill. 13.

« Alors, fronçant les sourcils, ce taureau d’homme soupira comme un grand serpent irrité dans son trou. Le froncement de ses sourcils le rendait insupportable au regard, son visage était semblable à celui d’un lion en colère. Agitant ses doigts comme un éléphant sa trompe, sa tête allait de côté, se relevait et retombait sur son corps. »⁴⁶⁴ (Rām. II.20.2-4)

Quatre animaux ne sont pas moins nécessaires pour décrire le tourment intérieur du frère de Rāma partagé entre détresse et joie face à la décision de Rāma d’accepter son exil en forêt. Néanmoins, la colère domine et, en ce sens, serpent et lion sont les référents privilégiés de cette attitude. La fureur du serpent se trouve déjà employée dans les textes védiques (RV I.64.8-9), ainsi que l’image du lion courroucé (RV V.15.3). L’homme-animal est prêt à mordre. Parallèlement, le comparé pachydermique est plutôt rare puisqu’il s’agit des doigts. Forme et mouvement sont les qualités communes. Les manifestations physiques (soupir, froncement de sourcils, agitation des doigts) des sentiments de Lakṣmaṇa prennent donc des figures animalières, alors que l’individu lui-même est en préambule animalisé en taureau, image de sa force.

De semblables comparaisons physiques se retrouvent dans le Rām., mais attribuées cette fois aux armées simiennes. Dans ce récit, les singes ne sont plus seulement des animaux, mais ils sont également considérés comme de véritables individus et des guerriers à part entière. À ce titre, ils sont, à l’image des combattants humains, des tigres ou des lions de singe : *kapi-śārdūla-*, *plavaga-śārdūla-*, *vānara-śārdūla-*, *hari-śārdūla-* et *vānara-siṃha-*. Plus fréquemment que les hommes, ils sont également des « éléphants de singe » (*kapi-kuñjara-*, Rām. 24 réf., MBh. 1 réf.). Comme précédemment, c’est le nom *kuñjara-* de l’éléphant qui est privilégié pour le composé. Les singes sont régulièrement semblables à des éléphants, et plus rarement à des tigres, ou à des buffles (MBh. III.267.11). Ils se voient également qualifiés de quelques attributs anatomiques appartenant aux fauves : crocs pareils à ceux du tigre (Rām. VI.31.35ab *te tu vānaraśārdūlāḥ śārdūlā iva daṃṣṭriṇaḥ*), force et crinière semblables à celles du lion : « Des cimes du Kailāsa

⁴⁶⁴ *tadā tu baddhvā bhrukuṭīm bhruvor madhye naraṣabha / niśāsvāsa mahāsarpo bilasya iva roṣitaḥ // tasya duspratīvīkṣyam tad bhrukuṭisahitaṃ tadā / babhau kruddhasya siṃhasya mukhasya sadṣṣaṃ mukham // agrahastaṃ vidhunvaṃ tu hastī hastam iva ātmanaḥ / tiryag ūrdhvaṃ śarīre ca pātayitvā śirodharām //* (Rām. II.20.2-4)

arrivèrent des milliers d'innombrables singes à la crinière et à la force de lion (*siṃha-kesara-varcasām*) »⁴⁶⁵ (Rām. IV.36.22), et encore :

« Là, sur la montagne la plus haute, demeurent des singes blancs, aux visages cuivrés, ou jaunes comme le miel, armés de leurs dents et de leurs griffes acérées, aux quatre crocs comme ceux des lions, invincibles comme des tigres, tous pareils à Vaiśvānara, ressemblant à des serpents venimeux à la gueule enflammée, avec leurs très longues queues recourbées, semblables à des éléphants en rut, pareils à de grandes montagnes, grondant comme des grands nuages. »⁴⁶⁶ (Rām. VI.18.36-38)

À l'image des guerriers, les singes reçoivent ici de multiples analogies animales. Aux traditionnels éléphants, lions et tigres, dont ils finissent par emprunter les crocs et les griffes, s'ajoutent les serpents furieux. La queue sert alors d'intermédiaire. Les quatre animaux regroupés ici forment le bestiaire symbolique par excellence du guerrier et synthétisent ses multiples facettes.

Le singe, lui-même animal, semble, en outre, être humanisé en portant des épithètes ou en étant l'objet de comparaisons (elles-mêmes animalières), réservées jusqu'ici à des guerriers humains. Le singe serait-il perçu dans le *Rāmāyaṇa* comme égal à l'homme ? Il est en tout cas doté de l'attitude vaillante du guerrier, et il est ici *homme* en tant que héros *kṣatriya*. Dès lors, bien que demeurant un animal, le primate est « réanimalisé » par ces formules de valeur. De singe, il passe au statut de félin ou d'éléphant. À ce propos, on notera le jeu de mot découlant du terme *hari-*. En effet, ce terme qui désigne à l'origine la couleur brune, fauve, caractérise par la suite le singe mais aussi le lion. Il évoque également héroïsme et énergie, valeurs dérivées des chevaux *hari* d'Indra, roi des dieux et dieu guerrier. On retrouve cette idée dans le terme *harivaṃśa-*, qui signifie « lignée des singes », mais désigne aussi et surtout la lignée du dieu Kṛṣṇa⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ *kailāsaśikharebhyaś ca siṃhakesaravarcasām / tataḥ koṭisahasrāṇi vānarāṇām upāgaman //* (Rām. IV.36.22)

⁴⁶⁶ *tatra ete kapilāḥ śvetās tāmraśyā madhupiṅgalāḥ / nivasanty uttamagirau tīkṣṇadamṣṭrāṇakhāyudhāḥ //*
siṃhā iva caturdamṣṭrā vyāghrā iva durāsadāḥ /sarve vaiśvānarasamā jvalitāśviṣopamāḥ //
sudīrghāñcitalāṅgūlā mattamātamgasamñibhāḥ / mahāparvatasamkāsā mahājīmūtanisvanāḥ //
(Rām. VI.18.36-38) Vaiśvānara est un nom d'Agni, le Feu.

⁴⁶⁷ D. Dubuisson (1986, p.255-263) a montré les similitudes qui existent entre les singes du Rām. et les Marut, notamment à travers la communauté des images employées dans la description de leurs comportements et de leurs qualités. Une certaine force brutale se dégage des deux groupes. Ils font trembler la terre dans leur déplacement, rapides comme le vent, renversant montagnes et forêts, et usent de pierres ou rochers dans le combat. Pour Dubuisson la situation des singes auprès de Rāma, se situe dans le prolongement de l'image des Marut auprès d'Indra telle qu'elle se présente dans les sources védiques. Le rapprochement se fonde sur différents éléments (nous venons d'en citer quelques-uns), et en partie sur la forte animalité qui se dégage des Marut dans le RV. Néanmoins, nous ne sommes pas sûr que les singes et les ours, dans lesquels s'incarnent les dieux, soient le reflet concrétisé, transformé, d'une conception du guerrier animalisé dans l'exercice de sa force, de sa fureur, à l'image des *berserker* des sagas scandinaves, et comme l'émet déjà Dumézil (1985, p.214-215). Les rapprochements entre les Marut et les singes s'appuient bien sur des éléments de force, de vitesse, etc.,

Les relations entre l'animal et l'homme connaissent également un troisième degré de développement. Certaines comparaisons sont ainsi plus riches et au-delà de l'aspect offrent également une action, un décor, une scène, propres à l'animal. Mais point d'emportement, les images demeurent très brèves et n'ont rien d'homérique. Ainsi le tourment d'un personnage est semblable au tourment de l'éléphant harcelé par un aiguillon (*tottra-*), ou par un lion (*e.g. dvipa-* Rām. II.35.31 ; V.34.35 ; 37.50, cf. annexe IV.A). L'image marque également l'excitation ou la blessure physique (cf. MBh. *tottrārdita iva dvipaḥ*). Vālin, blessé, est comme un éléphant pris dans la boue (Rām. IV.18.45). Parfois la comparaison est filée et doublée. Les *rākṣasī* endormies auprès de Rāvaṇa après leurs ébats, sont « comme des lianes en fleurs écrasées par un roi des éléphants dans une grande forêt » (Rām. V.7.44), ou « comme une rivière agitée par les jeux d'un roi des éléphants » (Rām. VII.26.31). Le rapport entre l'eau (étang de lotus, rivière) et l'éléphant est fréquemment employé dans les comparaisons. Ainsi, Duryodhana sort en colère de l'assemblée de ses frères comme un éléphant (*dvipa-*) fou furieux sort d'un champ de lotus (MBh. I.127.9). De façon plus guerrière, les troupes défaites sont comme des taureaux aux cornes brisées, des éléphants aux défenses coupées (MBh. IX.18.4).

Parallèlement, le lion dans sa caverne de montagne est souvent pris en exemple quand le roi entre dans son gynécée (Rām. II.5.23), les guerriers dans le palais (MBh. V.46.10 ; 128.12 ; XII.52.14 ; Rām. II.106.24), ou simplement quand le héros se tient fermement (Hanumān en Rām. IV.66.3 ; Arjuna en MBh. III.36.12), etc. Le tigre (*vyāghra-*) offre de plus rares comparaisons de ce type (MBh. III.54.4 ; XII.44.15). Soulignons cependant l'image de Droṇa pareil à un tigre bâillant, et donc montrant ses crocs (MBh. VII.21.4 ; 158.15). Majesté et force redoutable sont ainsi exprimées.

Si la comparaison animalière peut s'appliquer à tous les guerriers, certains d'entre eux sont privilégiés. Dans le Rām., c'est Rāma qui recouvre le plus fréquemment des figures léonines ou éléphantines (31 réf., tous types de comparaisons confondus), puis Lakṣmaṇa (17 réf. soit presque moitié moins que Rāma). Entre les deux s'intercalent les singes (24

mais où finalement l'animal n'est peut-être pas le lien dominant. Certes, l'image des singes en tant qu'animaux permet plus facilement d'illustrer la notion de troupes, de masses indistinctes, présentes dans les deux cas. Mais, c'est la puissance extraordinaire des guerriers qui domine, et à ce titre, nous le voyons bien, les singes sont considérés comme tels, puisqu'ils sont eux aussi l'objet de l'animalisation propre aux héros ; une animalisation qui peut apparaître générale, et peut-être plus superficielle dans un premier temps, mais qui est le témoignage privilégié justement de ce rapport entre la fureur guerrière et son expression animale, plus qu'une incarnation simiesque ou ursine.

réf.). De son côté Rāvaṇa ne requiert qu'onze références, et Hanumān sept⁴⁶⁸. Dans ce récit, c'est le héros principal qui s'animalise le plus, dans la logique qu'il est le meilleur des guerriers.

Dans le MBh. la figure de Bhīma domine ce phénomène d'animalisation (66 réf.), suivi, loin derrière, par Arjuna (29 réf.). Le caractère particulier de Bhīma explique en partie ce développement exceptionnel autour de sa personne. Nous y reviendrons au chapitre suivant. Les autres Pāṇḍava font pâle figure à côté. Yudhiṣṭhira, fils de Dharma et aîné de la fratrie, offre rarement un visage guerrier et ne reçoit que sept références (soit autant que Sātyaki, Dhṛṣṭadyumna et Abhimanyu). Quant aux jumeaux Nakula et Sahadeva, dont les traits et la présence sont peu développés, ils sont respectivement six fois et trois fois animalisés. Dans le camp des Kuru, c'est naturellement l'aîné de la lignée, Duryodhana, qui reçoit le plus de référents fauniques. Mais avec seulement 16 références, l'animal se fait rare, et demeure sensiblement dans le camp des Pāṇḍava. Duryodhana est suivi de près par Karṇa (13 réf.) et Droṇa (10 réf.). Le chiffrage des autres guerriers apparaît peu pertinent. Par contre, l'animalisation plus importante des principaux protagonistes de chaque clan n'est pas sans intérêt. S'il faut garder en mémoire l'usage souvent formulaire de ces analogies et leur attachement aux techniques de récit oral, l'emphase faunique autour de certains personnages nuance sensiblement le propos. La volonté ainsi mise en œuvre de la construction de figures animalières exprime un choix particulier, concomitant de la personnalité et de la nature du guerrier. L'animal participe à l'essence de ce dernier. Le héros se doit d'être animal, et les plus puissants d'entre eux ne peuvent qu'en être auréolés avec emphase.

Dans ce contexte, les personnages reçoivent également de multiples comparaisons qui ne sont pas toujours liées à l'animal, mais sont en grande majorité en relation avec les éléments naturels les plus grandioses et parfois terrifiants (*e.g.* montagne, nuage, vent, feu, océan, cf. Rām. VII.32.50 cité ci-dessous). L'idée de la force inégalable, qui dépasse le genre humain, est toujours présente. Le recours aux puissances supérieures de la Nature sous toutes leurs formes est donc nécessaire et logique. Précisons également que ces « métamorphoses » ne sont pas constantes dans le récit et que, dans certains duels entre guerriers, aucune comparaison de ce type n'intervient (*e.g.* duel de Rāma et Rāvaṇa dans le Rām.). *A contrario*, certains passages plus ou moins brefs peuvent contenir une

⁴⁶⁸ Les chiffres se veulent aussi justes que possible, mais ne sont qu'indicatifs. Ils permettent avant tout de donner une échelle de proportion des données. Un relevé plus « juste » dans une édition non critique des textes devrait sans doute conserver les mêmes tendances, malgré une variation des chiffres.

concentration importante d'analogies (*e.g.* combat de Rāvaṇa et Arjuna, Rām. VII.32). Le phénomène d'animalisation apparaît donc, à certains égards, dispersé dans son usage. Le relevé des comparaisons permet néanmoins de révéler une certaine récurrence autour de certains héros en particulier, aux dépens d'autres. Un choix semble donc se faire, et l'emploi de ces analogies participe visiblement à la glorification des protagonistes.

Ces données soulignent le rapport presque fusionnel mis en place dans ces descriptions de héros, entre l'animal et le guerrier. Ce dernier se voit recouvert presque entièrement de caractéristiques animalières. Nommé tigre ou lion, son corps devient celui d'un animal, membre par membre, de la tête aux pieds (ou presque). Il acquiert les parties les plus puissantes de la bête, son cou, ses épaules et sa poitrine, sa démarche fière et puissante qui à elle seule peut impressionner l'ennemi. Le cri, pareil au rugissement, accentue la frayeur qu'il doit inspirer. La vaillance de celui-ci n'est pas valorisée par la force humaine mais par la force animale. Cette dernière, prise en exemple puis insufflée, apparaît ainsi supérieure à celle de l'homme. Le guerrier ne semble être reconnu comme tel qu'en s'animalisant. Les animaux pris en exemple, divers, sont réduits à un petit nombre, mais demeurent des maîtres dans leur catégorie. Outre le lion et le tigre qui représentent les fauves, et souvent les premiers des animaux, s'ajoutent l'éléphant, seigneur de la forêt mais appartenant également au monde domestique, et le taureau, souverain incontesté des animaux du village. Le guerrier appartient lui-même à ces deux mondes. Issu et formé dans la ville, il en devient le protecteur, ainsi que des richesses qu'elle possède. Parallèlement, le combat face à l'ennemi a lieu le plus souvent à l'extérieur, dans l'*araṇya*, sur un champ de bataille ou en pleine forêt. Celle-ci est d'ailleurs un lieu de passage souvent obligé pour le *kṣatriya* « en quête » d'aventures. L'animalisation du guerrier ouvre une nouvelle porte vers les terres sauvages, mais cette fois au cœur même de l'être humain.

2. Combats humains, combats animaux

La comparaison guerrier-animal ne se limite pas seulement à l'apparence physique ou au comportement. Elle se poursuit et prend une ampleur toute particulière lors de combats entre héros. Les conflits sont comparés à une opposition entre animaux, parmi lesquels lions, tigres et éléphants conservent une place importante.

Ces analogies, introduites en grande majorité par les termes *iva* ou *yathā*, peuvent être organisées en différentes catégories :

- les deux héros sont comparés à un même animal, et la notion de combat n'est pas toujours clairement définie (lion / lion, tigre / tigre, éléphant / éléphant, buffle / buffle, *śarabha* / *śarabha*).
- les deux héros sont comparés à des animaux différents :
 - soit l'un est supérieur à l'autre (lion/tigre, lion/*mṛga*, lion/*ruru*, lion/buffle, lion/chacal, lion/loup, lion/chien, lion/*paśu*, lion/bovin, lion/lièvre, lion/éléphant ; tigre/*mṛga*, tigre/*ruru*, tigre/oiseaux, tigre/chacal, tigre/chien, tigre/*paśu*, tigre/bovin, tigre/éléphant ; *śarabha*/*mṛga*).
 - soit les forces s'équilibrent (lion/tigre, lion/éléphant, tigre/éléphant).
- un héros opposé à une armée est comparé à un animal confronté à un élément naturel (éléphant/étang de lotus, éléphant/incendie).
- un guerrier ou un groupe de guerriers est comparé à un animal qui fuit. (La comparaison peut alors être incomplète, la cause de la fuite n'étant pas nommée.).

Dans le premier type, la comparaison commune poursuit l'animalisation formelle des héros. Ainsi, ils sont deux lions invincibles, furieux, en colère, s'affrontant pour une lionne, ou désireux de viande ; deux tigres avec griffes et crocs, en colère, désireux de viande ; deux éléphants en rut, furieux, avec des défenses, s'affrontant pour une femelle ; deux *śarabha* enragés ; deux buffles dans la fange :

« [Ils étaient] comme deux océans fortement agités, comme deux montagnes aux fondements ébranlés, comme deux soleils ardents, comme deux feux brûlants, comme deux éléphants fiers de leur force, comme deux taureaux [se battant] pour une femelle, comme deux nuages grondants, comme deux lions ivres de leur puissance. »⁴⁶⁹ (Rām. VII.32.50-51, à propos de Rāvaṇa et Arjuna)

« Comme deux tigres avec leurs griffes, comme deux grands éléphants avec leurs défenses, ils se taillaient l'un l'autre avec les hampes des bannières de leurs chars, et avec leurs flèches. »⁴⁷⁰ (MBh. VII.117.26, à propos de Sātyaki et Bhuriśravas)

⁴⁶⁹ *sāgarāv iva samkṣubdhau calamūlāv iva acalau / tejoyuktāv iva ādityau pradahantāv iva analau //*
baloddhatau yathā nāgau vāsitārthe yathā vṛṣṭau / meghāv iva vinardantau siṃhāv iva balotkaṭau //
(Rām. VII.32.50-51)

⁴⁷⁰ *tau nakhair iva śārdūlau dantair iva mahādvipau / rathasaktibhir anyonyam viśikhais ca apy akṛntatām //*
(MBh. VII.117.26)

Puis au cours de l'affrontement, l'un apparaît plus fort que l'autre. Il est alors comme un lion, ou un tigre, face à une antilope (*mṛga-*) ou un faible animal (*kṣudra-mṛga-*). Dans ces scènes le fauve entraîne, tue sa proie, ou bien celle-ci est effrayée et tente de fuir son prédateur. Il en est de même pour la rencontre d'un félin avec un cerf *ruru*, un chacal, un chien, du bétail, des bovins ou un éléphant.

« Il ne s'en sortira pas vivant, ton ennemi atteint par les tirs de tes flèches, comme un grand éléphant [saisi] par les crocs aigus d'un lion rugissant. »⁴⁷¹ (Rām. VI.89.33, à propos de Rāvaṇa et Rāma)

Lorsqu'un héros défait un groupe d'ennemis, l'image recourt au lion et au tigre s'en prenant à un troupeau (*gaṇa-*) d'antilopes ou de bovins (cf. annexe IV.B). Les guerriers d'un groupe sont donc réduits au rang d'animaux considérés comme plus faibles que le prédateur. La comparaison au troupeau se veut dévalorisante, dépréciative, alors que la figure du héros prédateur solitaire ennoblit, exalte la vaillance de ce dernier. Dans le cas des rares rencontres entre un lion et un tigre, ce dernier est généralement la victime malheureuse (MBh. XI.17.17 ; 21.5). Un passage du Rām. notifie une échelle de valeur parmi les animaux, lors de la défaite des *rākṣasa* face à Viṣṇu. Dans un ordre décroissant, on lit : *śarabha*, lion, éléphant, tigre, panthère, chien, chat, serpent, et rat (Rām. VII.7.19-21, texte cité p.105). L'énumération demeure liée au contexte et au poète. Les confrontations peuvent être autres. Toutes ces oppositions sont essentiellement du ressort littéraire et de la tradition d'une pensée collective. Dans la réalité, si les prédateurs s'en prennent bien au bétail et aux antilopes, les conflits entre félins, ou félins et éléphants sont rares. D'un côté, lion et tigre vivent en principe dans des zones différentes, évitant de se rencontrer – à moins d'un manque d'espace territorial ou d'élément perturbateur extérieur ; de l'autre, le félin est tout aussi en danger face à un éléphant, qui plus est en rut. Les seuls réels combats sont ceux organisés par l'homme lui-même dans des arènes. Le MBh. en fait quelques mentions. Les comparaisons lors de la description des duels sont donc stéréotypées, conventionnelles mais, par là-même se révèlent des outils indispensables à la glorification de la force guerrière.

L'opposition n'implique cependant pas forcément un combat, et l'emploi de deux animaux, très éloignés physiquement l'un de l'autre, sert parfois à marquer la différence de qualité et de valeur entre deux individus. Il en est ainsi de Vālin et Rāvaṇa, le premier étant

⁴⁷¹ *na jīvan yāsyate śatrus tava bāṇapathaṃ gataḥ / nardatas tīkṣṇadamṣṭrasya siṃhasya iva mahāgajāḥ //* (Rām. VI.89.33)

semblable à un lion qui méprise un lièvre (*śāśa-*), à Garuḍa après un serpent (Rām. VII.34.14), ou de Rāma face à Rāvaṇa, chacun étant respectivement un éléphant et un lièvre (Rām. V.20.16). Les mêmes protagonistes revêtent également les pelages de lion et de chacal dans les paroles de Sītā (Rām. III.45.40), elle-même étant une lionne face au chacal qu'est Rāvaṇa (Rām. III.45.32). Lièvre et chacal apparaissent comme les animaux emblématiques pour rabaisser son ennemi, soit à l'extrême petitesse, soit à une totale impureté. Le MBh. offre un passage édifiant à ce sujet. Karṇa désire ardemment tuer Arjuna, mais Śalya tente de l'en dissuader, lui prédisant qu'il ira à sa perte en s'engageant dans un tel combat. Il développe à cet effet une longue énumération d'oppositions animalières, où Karṇa endosse la pelisse du chacal qui se prend pour un lion et qui ne reconnaît pas le vrai fauve qu'est Arjuna :

« Comme une jeune et faible antilope inconsciente, fouguese, provoque un puissant lion à crinière en colère, ainsi est aujourd'hui ton défi à Arjuna. Fils de cocher ! N'interpelle pas ce prince à la grande puissance, comme un chacal assouvi de viande dans la forêt appelle un lion. Auprès de Pārtha (= Arjuna) tu ne dois pas périr. Ô Karṇa, tu provoques Pārtha Dhanamjaya dans le combat [comme] un lièvre [provoque] un grand éléphant furieux aux tempes fendues et aux défenses longues comme des timons. Par folie tu piques avec un bâton un serpent noir dans son trou, aux glandes pleines d'un violent poison, quand tu désires combattre Pārtha. Tel un chacal qui s'est approché d'un lion à crinière en colère, tu hurles vers le Pāṇḍava, ce tigre d'homme, ô Karṇa, insensé ! Tu provoques, ô Karṇa, Pārtha Dhanamjaya comme un bulbul⁴⁷² provoque un aigle en plein vol, le meilleur des oiseaux, Vainateya (= Garuḍa) le rapide. Tu désires franchir sans bateau le séjour de toutes les eaux, le redoutable océan plein de poissons, s'agitant et tourbillonnant au lever de la lune. Ô Karṇa, tu provoques Pārtha Dhanamjaya dans le combat [comme] un veau [provoque] un taureau combattant, au cou semblable à un tambour et aux cornes aiguës. Tu accueilles Arjuna avec des cris, ce Parjanya des hommes en ce monde, [comme] une grenouille [accueille en coassant] un grand nuage grondant terriblement, offrant l'eau désirée sur la terre. Comme un chien dans sa maison aboie après un tigre venu de la forêt, ainsi tu hurles, ô Karṇa, après le tigre d'homme qu'est Dhanamjaya. Un chacal vivant dans une forêt, entouré de lièvres, Karṇa, pense qu'il est lui-même un lion tant qu'il ne voit pas de lion. De même tu désires être toi-même un lion, fils de Rādhā, ne voyant pas le tigre d'homme qu'est Dhanamjaya, lui qui soumet ses ennemis. Tu penses être toi-même un tigre, tant que tu ne vois pas les deux Kṛṣṇa qui se tiennent sur un seul char comme le soleil

⁴⁷² *laṭvā-* désigne différents types d'oiseaux de l'espèce des Pycnonotidae ou bulbul.

et la lune. Tant que tu n'entends pas le bruit de l'arc Gāṇḍīva dans un grand combat, tu peux dire ce que tu désires, ô Karṇa. Voyant [Arjuna] faire résonner les sons de l'arc et du char dans toutes les directions, tu deviendras comme un chacal ayant vu un tigre feuler. Assurément, tu es toujours un chacal, et Dhanamjaya est toujours un lion. À cause de ta haine envers ce héros, et ton inconscience, tu es toujours pareil à un chacal. Comme une souris et un chat, comme un chien et un tigre, en faiblesse et force [vous êtes semblables], comme un chacal et un lion, comme un lièvre et un éléphant, comme le mensonge et la vérité, comme le poison et l'élixir d'immortalité, ainsi toi et Pārtha êtes connus par vos propres actions. »⁴⁷³ (MBh. VIII.27.35-52)

Le discours de Śalya use de nombreuses comparaisons animales, où lion et chacal dominant. Ils apparaissent comme les deux extrémités antonymes de la force et de la noblesse. L'image n'est pas sans évoquer des contes mettant en scène un lion ou un tigre confronté à un chacal. Mais dans ce cas, le canidé est dépeint comme un rusé personnage, usant de sa malice pour ses propres intérêts (cf. MBh. XII.112 histoire du tigre et du chacal ; contes I.1, 12 ; III.15 ; IV.3 du *Pañcatantra*). Ici, le chacal est l'image de l'orgueil démesuré, de la folie, qui l'empêche de voir le danger qui le guette – situation même dans laquelle se trouve Karṇa. Le ton est répétitif mais se veut insistant. Le discours connaît de plus une certaine progression. Les comparaisons du début se transforment à partir du vers 45 jusqu'au vers 50 en identification. Karṇa n'est plus *comme* un chacal, mais il *est* un

⁴⁷³ [kruddham] siṃham kesariṇam brhantaṃ bālo mūḍhaḥ kṣudramṅgas tarasvī / samāhvayet tadvad etat tava adya samāhvānaṃ sūtaputra arjunasya //35// Nous remplaçons ici « siddham », donné par l'E.C., par « kruddham » donné par plusieurs autres manuscrits. Si la substitution fait perdre le jeu d'assonance pour le vers, elle nous semble plus correcte pour le sens.

mā sūtaputra āhvaya rājaputraṃ mahāvīryaṃ kesariṇam yathaiva / vane sṛgālah piśitasya tṛpto mā pārtham āśādyā vinaṅkṣyasi tvam //36//

iśādantaṃ mahānāgaṃ prabhinnakaraṭāmukham / śāsaka āhvayase yuddhe karṇa pārtham dhanamjayam //37//
bilasthaṃ kṣṇasarpaṃ tvam bālyāt kāṣṭhena vidhyasi / mahāviṣaṃ pūrṇakoṣaṃ yat pārtham yoddhum icchasi //38//

siṃham kesariṇam kruddham atikramya abhinardasi / sṛgāla iva mūḍhatvān nṛsiṃham karṇa pāṇḍavam //39//
suparṇam patagaśreṣṭhaṃ vainateyaṃ tarasvinam / laṭveva āhvayase pāte karṇa pārtham dhanamjayam //40//
sarvāmbhonilayaṃ bhīmam ūrmimantaṃ jhaṣāyutam / candrodaye vivartantaṃ aplavaḥ saṃtitīrṣasi //41//
ṛṣabhaṃ dundubhigrīvaṃ tīkṣṇaśṛṅgaṃ prahāriṇam / vatsa āhvayase yuddhe karṇa pārtham dhanamjayam //42//
mahāghoṣam mahāmeghaṃ darduraḥ pratinarḍasi / kāmatoḃyapradam loke naraparjanyam arjunam //43//
yathā ca svagr̥hasthaḥ śvā vyāghraṃ vanagataṃ bhaṣet / tathā tvam bhaṣase karṇa naravyāghraṃ dhanamjayam //44//

sṛgālo api vane karṇa śāsaiḥ parivr̥to vasan / manyate siṃham ātmānaṃ yāvat siṃham na paśyati //45//
tathā tvam api rādheya siṃham ātmānaṃ icchasi / apaśyan satrudamanaṃ naravyāghraṃ dhanamjayam //46//
vyāghraṃ tvam manyase ātmānaṃ yāvat kṣṇau na paśyasi / samāsthītāv ekarathe sūryacandramasāv iva //47//
yāvad gāṇḍīva nirghoṣaṃ na śṛṇoṣi mahāhave / tāvad eva tvayā karṇa śakyaṃ vaktum yathā icchasi //48//
rathasābdadhanuḥśabdair nādayantaṃ diṣo daśa / nardantaṃ iva śārdūlaṃ dṛṣṭvā kroṣṭā bhaviṣyasi //49//
nityam eva sṛgālas tvam nityam siṃho dhanamjayah / vīrapradveṣaṇān mūḍha nityam kroṣṭā iva lakṣyase //50//
yathā ākhuḥ syād biḍālas ca śvā vyāghraś ca balābale / yathā sṛgālah siṃhaś ca yathā ca śāsakuñjarau //51//
yathā anṛtaṃ ca satyaṃ ca yathā ca api viśāmr̥te / tathā tvam api pārthaśca prakhyātāv ātmakarmabhīh //52//
(MBh. VIII.27.35-52)

chacal qui se croit lion, et Arjuna *est* un vrai lion, un vrai tigre. Une autre opposition fréquente est celle de l'éléphant face au lièvre, qui trouve également écho dans certaines fables ou contes (*e.g. Pañcatantra* III.2), une troisième étant celle du tigre face au chien. Les animaux domestiques ne sont pas oubliés avec le taureau et le veau, emblèmes même du monde des hommes. Les comparaisons ne se limitent pas aux animaux terrestres, et oiseaux ou batraciens servent également de référent. Le ciel est également présent par le nuage grondant, et le monde aquatique par l'océan tourmenté. On remarquera que l'analogie est généralement déséquilibrée. L'animal, ou l'élément naturel, comparant d'Arjuna est souvent plus développé, entouré d'une série d'épithètes. Si Karṇa est chacal, lièvre, oiseau bulbul, ou veau, Arjuna est un lion à crinière en colère, un éléphant furieux aux tempes fendues et aux longues défenses, un aigle rapide semblable à Garuḍa, un taureau au cou large et aux cornes aiguisées, etc. Par ce procédé, Śalya accentue l'emphase de son discours à des fins utiles. Arjuna doit être perçu comme le premier d'entre tous, le plus puissant et le plus dangereux, pour décourager Karṇa de l'affronter. Les comparaisons se veulent sans appel.

Le rapport de force peut cependant être inversé, signe que le désordre s'installe. Ainsi la perte par les Pāṇḍava de leur royaume au profit des Kaurava, est semblable au « morceau de viande de puissants lions dérobé par un faible chacal » (MBh. III.34.4). Le singe Aṅgada attaqué dans le combat par des *rākṣasa* est comme un tigre attaqué par des oiseaux (MBh. III.268.18). Bhīṣma tué par Śikhaṇḍin est comme un lion tué par un chacal (MBh. VI.16.18 ; IX.2.20) ou un loup (MBh. VI.16.18 ; 95.15). Ce dernier animal peut néanmoins faire figure de fauve et servir de référent au héros. Les occurrences sont rares mais Bhīma face à ses ennemis est tel un loup au milieu du bétail (MBh. VI.20.27 ; 92.34). Il en est de même pour Karṇa (MBh. VIII.56.44).

D'autre part, les combattants peuvent « s'incarner » dans des animaux de force à peu près égale, au sens où aucun n'est dit tué par l'autre. Seule l'image de puissance, d'affrontement, de défenses et de griffes qui s'entrechoquent est retenue.

« S'approchant l'un de l'autre, exultant, ils combattirent comme un tigre et un lion, armés des griffes et des crocs que sont leurs épées. »⁴⁷⁴ (MBh. VII.13.62, à propos de Śalya et Abhimanyu)

⁴⁷⁴ *tau parasparam āsādyā khaḍgadantanakhāyudhau / hṛṣṭavat samprajahrāte vyāghrakesariṇāv iva //* (MBh. VII.13.62)

L'affrontement a lieu aussi entre un lion et des éléphants (MBh.), un tigre et un éléphant (MBh.), un *śarabha* et un éléphant (MBh.). La comparaison la plus importante demeure celle à six animaux :

« Tes fils, Durjaya, Jaya, et Vijaya, résistèrent à Nīla, au roi des Kāśi et à Jayatsena, trois héros contre trois. Il y eut alors un terrible combat qui augmenta le plaisir des spectateurs, comme celui entre un lion, un tigre et une hyène (*siṃha-vyāghra-tarakṣu-*) contre un éléphant, un buffle et un taureau (*ibha-mahiṣa-ṛṣabha-*). »⁴⁷⁵ (MBh. VII.24.43-44)

Unique, la comparaison est exceptionnelle à plus d'un titre. En premier lieu, elle oppose deux séries de trois animaux chacune, reflétant les uns le monde sauvage, les autres le monde domestique. Chaque groupe est également spécifié par des critères physiologiques et zoologiques. Les premiers sont des carnivores (félidés et hyénidés) armés de griffes et de crocs, les seconds sont des herbivores (éléphantidés et bovidés), armés de défenses et de cornes. Remarquons en ce sens que les dents de l'éléphant sont ici rapprochées (mais peut-être pas entièrement assimilées) des cornes. Enfin, l'énumération contient deux termes rares : *ibha-* l'éléphant, le mot n'est employé que trois fois dans le MBh., et *tarakṣu-* la hyène. Animal déjà d'une nature discrète dans nos textes, c'est sa seule référence dans de genre de contexte. Sa présence surprend un peu aux côtés du lion et du tigre comme fauve redoutable. Loup ou panthère seraient plus attendus.

La troisième catégorie de comparaison n'oppose plus des animaux entre eux, mais un animal et un élément naturel. Le fait est surtout caractéristique de l'éléphant. Lorsqu'il dévaste un étang de lotus ou écrase un bois ou taillis de roseaux, il s'agit de tel guerrier qui défait les rangs de l'armée ennemie (MBh. VI.96.34 ; 97.28 ; 103.13 ; VII.26.27 ; 68.52 ; 100.27 ; 128.19 ; 113 .26 ; 115.7 ; 152.10 ; 158.34 ; VIII.43.25 ; IX.3.24 ; X.8.81 ; Rām. VI.83.14). Même transporté dans un contexte naturel plus plaisant, le conflit se fait violent. La comparaison accentue la grande différence de valeur et de force entre le héros-éléphant et ses ennemis réduits à la fragilité végétale du lotus et du roseau. Le carnage est alors « pudiquement » évoqué. Inversement, l'éléphant peut également être la victime, et le

⁴⁷⁵ *putras te durjayas caiva jayas ca vijayas ca ha / nīlam kāśyam jayam śūrās trayas trīn praty avārayan // tad yuddham abhavad ghoram iksitṛpṛtivaradhanam / siṃhavyāghratarakṣūnām yathā ibhamahiṣarṣabhaiḥ //* (MBh. VII.24.43-44)

L'édition de Kinjawadekar (VII.25.45-46) offre une variante pour la seconde série d'animaux. À la place de l'éléphant *ibha-*, on lit *ṛkṣa-*, l'ours. Dans la logique des séries présentées (la première regroupe des animaux sauvages, la seconde des animaux domestiques ou semi-domestiques), il est préférable de conserver l'éléphant. L'ours par sa nature sauvage apparaîtrait inadéquat.

héros la proie de ses adversaires. Il en est ainsi lorsque la comparaison flamboie et décrit un éléphant entouré par les flammes d'un incendie. Il s'agit alors de singes tourmentés par des flèches (Rām. VI.84.3), de guerriers persécutés par les Kaurava (MBh. VII.21.14), ou d'ennemis tourmentés et brûlés par Arjuna devenu feu (MBh. IX.23.59), etc. Le guerrier harcelé par les flèches adverses est également comparé à un éléphant affligé, piqué par des aiguillons (*tottrair iva mahādvipa-*) ou des crocs à éléphant (*aṅkuśa-*). L'image est très fréquente et permet de conserver la nature métallique et piquante des traits dans un comparant tout aussi matériel et presque semblable.

Le pachyderme n'est pas le seul animal auquel on a recours pour des scènes en milieu naturel dans le cadre de la bataille. Le lion est également présent, mais dans une mesure un peu moindre, en relation avec son séjour privilégié qu'est la montagne. Le guerrier sur son char ou sur son éléphant est à l'égal du fauve trônant sur les hauteurs terrestres. La comparaison intervient sous deux formes dans des contextes parallèles, soit quand le héros monte sur son char (MBh. VII.42.14 ; VIII.26.10 ; 62.31) ou sur son éléphant (MBh. VIII.15.35), soit lorsqu'il en descend ou en tombe (MBh. VI.81.35 ; VII.123.39 ; VIII.8.44 ; IX.9.16) :

« Ayant sauté de son excellent char brisé, son cheval mort, [Bhīmasena] à l'arc brisé, grimpa sur le char de Sātyaki comme un lion grimpe au sommet d'une montagne. »⁴⁷⁶ (MBh. VII.42.14)

« D'autres guerriers tombés de leurs éléphants bien équipés, ont chuté avec leurs montures, comme des lions tombés des cimes d'une montagne ébranlées par la foudre. »⁴⁷⁷ (MBh. VII.123.39)

L'animal comparant n'est donc pas toujours une image de force et de bravoure. De fait, selon ses actions et sa situation dans la bataille, le guerrier peut passer du stade de lion ou de tigre à celui d'éléphant assailli, et finir par fuir comme une antilope. Ce dernier qualificatif est rarement employé pour un individu seul, et désigne le plus souvent un groupe de soldats, ou une partie des troupes indistinctes ou non (cf. opposition lion/*mṛga*, tigre/*mṛga* – annexe IV.B). C'est le comparant privilégié de l'armée en déroute (MBh.

⁴⁷⁶ *sa hatāśvād avaplutya chinnadhanvārathottamāt / sātyaker āpluto yānaṃ giryagram iva kesarī //* (MBh. VII.42.14)

⁴⁷⁷ *nāgebhyaḥ patitān anyān kalpitebhyo dvipaiḥ saha / simhān vajrapraṇunnebhyo giryagrebhya iva cyutān //* (MBh. VII.123.39)

VI.4.28). La cause de la fuite peut être la présence d'un guerrier tel Bhīma (MBh. VII.102.101) ou Arjuna (MBh. VII.17.26) ou la mort du commandant de l'armée (MBh. VII.165.71 ; VIII.52.50 ; IX.18.3). Dans ces cas, l'image se réduit parfois à une fuite animale sans que la présence d'un fauve ne soit avancée pour la stimuler, à moins que la bête redoutée ne soit remplacée par un incendie de forêt (MBh. VIII.58.18 ; IX.10.9).

Les protagonistes animalisés dans ces contextes de batailles où l'animal finit par le disputer à l'homme, sont sensiblement identiques à ceux pourvus d'une anatomie déjà fortement léonine. Dans le Rām., c'est naturellement Rāma qui est le plus souvent lion, tigre, éléphant dans la bataille (17 réf.), suivi de Rāvaṇa (16 occurrences). Lakṣmaṇa ne compte que quatre références, les *rākṣasa* cinq, les singes quatre, et Hanumān deux. Dans le MBh., la palme revient à nouveau à Bhīma avec 90 références, suivi pour les Pāṇḍava encore une fois d'Arjuna (52 réf.) puis Sātyaki (33 réf.), Kṛṣṇa (9 réf.), etc. Le champion animalier des Kuru est Karṇa avec 55 références, mais mettant en jeu de nombreuses comparaisons peu glorieuses avec le chacal et d'autres animaux peu valeureux. Puis vient Duryodhana (32 réf.), Droṇa (15 réf.), Bhīṣma et Śalya (13 réf. chacun), et Aśvatthāman (9 réf.), etc. L'animalisation suit à nouveau les personnages autour desquels se cristallise le plus souvent l'action guerrière. Les champions de chaque camp sont en première ligne. On remarquera par ailleurs que c'est finalement le vaincu qui recouvre le plus de comparaisons d'animaux différents.

À propos des animaux utilisés comme comparants, on a pu remarquer des variations notables quant à leur nombre. L'éléphant domine puissamment les analogies liées au physique et surtout à la force (presque 200 réf. toutes sortes confondues dans le MBh., une soixantaine dans le Rām.), possédant en ce sens un formulaire particulier qui lui est propre. Le lion, même s'il domine les éléments anatomiques, ne semble finalement pas aussi présent (environ 70 réf. pour le MBh., à peine une cinquantaine dans le Rām.). Quant au tigre, il se fait encore plus rare (27 réf. dans le MBh., 12 dans le Rām.). Dans le contexte des combats, la différence entre éléphant et lion diminue, même si le pachyderme s'impose toujours (au moins dans le MBh. avec 170 réf. contre 132 pour le lion ; pour le Rām. 29 éléphants et 28 lions). Le tigre devient, par contre, encore plus le parent pauvre de la bataille (53 réf. pour le MBh., et seulement 4 dans le Rām.) De fait, il ne contrebalance la donne que dans le recensement du formulaire dénommatif. *Puruṣavyāghra*- et autres « tigres d'homme » occupent pleinement ce territoire, aux dépens du lion et de l'éléphant.

L'explication de telles variations dans ces emplois animaliers est difficile à avancer, et elles ont sans doute de multiples causes. Quelques pistes peuvent être proposées. La présence de l'éléphant comme comparant se fait le plus souvent en raison de la force, de l'énergie, qu'il incarne. Elle est d'autant multipliée que l'animal possède de nombreux synonymes, et que les oppositions éléphant contre éléphant sont les plus nombreuses dans les comparaisons de combat. Il est, de plus, un symbole royal particulièrement important et appartient pleinement au domaine du *kṣatriya*. Sa nature double de sauvage et de domestique a pu faciliter et accentuer son accès comme référent par la promiscuité que l'homme peut avoir avec lui couramment, offrant un degré fréquent d'observation. Il est à la fois l'éléphant dompté, entraîné à la guerre et au combat, monture du guerrier, et l'éléphant sauvage, en rut, qui détruit les étangs et les bois. En ce sens, il offre le plus de variété de comparaisons avec la lutte entre animaux, l'excitation et le dressage avec les crocs, ou le ravage dans les forêts, etc. Plus socialisé que les félins, il n'en demeure pas moins sauvage, et est pris en exemple comme tel.

Pour le lion, les images se réduisent souvent à sa présence dans les grottes des montagnes, ses disputes pour un morceau de viande, ou la poursuite et l'attaque du gibier. Mais il conserve néanmoins une place de choix dans les analogies. Le guerrier par excellence tient essentiellement du lion dans son anatomie. Plus troublante est la situation du tigre. L'animal est pourtant un fauve redouté et redoutable. Mais sa place demeure toujours inférieure en nombre à celle du lion dans les comparaisons. Il semble qu'un choix (volontaire ?) se soit imposé. D'un point de vue formel, le tigre avec deux termes pour le désigner pouvait largement concurrencer le lion, et peut-être même l'éléphant. Mais faut-il alors voir un fait littéraire et syntaxique propre à la structure du formulaire épique et poétique où le tigre (ou ses noms) ne sont intégrés qu'avec difficulté ? Ou bien, la marque d'une différence de perception plus profonde entre des deux fauves ? Il semble de fait que le lion incarne les valeurs les plus héroïques et les plus essentielles du guerrier. Dans ce cas, on aurait trace d'une conception ancienne du lion, peut-être d'origine védique, voire anté-védique, à laquelle le tigre n'aurait pu être suffisamment rattaché. Mais peu d'éléments permettent de confirmer pleinement l'idée. Bien sûr, dans le RV, Indra, dieu guerrier, est redoutable comme un lion, puissant comme un éléphant sauvage (RV IV.16.14cd) et le tambour de guerre résonne comme le rugissement d'un lion (AVŚ V.20.1-2 ; 21.6). Les Marut, troupe de dieux guerriers, sont semblables à des buffles ou des éléphants et rugissent comme des lions (RV I.64.7-8). Le tigre-guerrier, absent de ce premier recueil d'hymnes, n'apparaît seulement qu'à partir de l'AV, au travers de charmes

magiques. Ainsi l'amulette « invincible » (*astṛta*) qui est préparée pour un guerrier, est qualifiée de « tigre » et permet de subjuguier tous les ennemis (AVŚ XIX.46.5). Un autre hymne met également en relation le fauve et la puissance de l'homme :

« Au jour du tigre est né le héros, né de la constellation, naissant grand héros. Qu'il ne tue pas son père en grandissant, qu'il ne tue pas sa mère qui lui donna naissance »⁴⁷⁸. (AVŚ VI.110.3)

Cette strophe appartient à un charme employé pour protéger les enfants nés sous une mauvaise étoile. Un enfant né ce fameux « jour du tigre » est destiné à posséder une terrible force, capable de tout détruire, même ses propres parents.

De ces quelques éléments premiers, on remarquera que si lion et tigre incarnent déjà des symboles de puissance dans un contexte guerrier, le premier est initialement attaché aux dieux et le second aux hommes. D'autres hymnes mettent, bien sûr, le lion en rapport avec le roi ou la force, mais souvent en corrélation avec d'autres animaux, jamais seul à seul, comme peut l'être le tigre. Le lion empreint d'un rapport divin plus important à l'origine, a-t-il conservé cette « aura » qui le placerait en position dominante dans les analogies ultérieures homme-animal, aux dépens du tigre ? Difficile d'y répondre avec certitude. La dernière strophe citée souligne un autre élément de différence avec le lion. Si elle marque l'héroïsme du guerrier-tigre, elle évoque également la dangerosité de cet individu. Le héros est ici possédé par une sauvagerie supplémentaire, non maîtrisable, qui peut détruire le cadre social. Il dépasse la norme guerrière, et l'hymne à l'amulette le spécifie bien : le tigre, c'est l'invincible. Le lion, quant à lui, ne semble pas entaché de telles caractéristiques.

À ce propos, l'étude d'A. Schnapp-Gourbeillon sur les représentations de l'animal chez Homère (1981), offre une interprétation intéressante et un possible parallèle. Dans les comparaisons animales présentes dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*, le lion domine le corpus. Il y incarne la valeur héroïque du guerrier. Par ailleurs, il apparaît comme « le sauvage socialisé », car s'attaquant, entre autres, au bétail de l'homme, et étant pensé comme un héros, non plus comme une bête sauvage, il est en opposition avec le sanglier dans lequel s'incarnent justement « les forces vives de la nature » (p.63). Le sanglier n'étant absolument pas présent dans nos références, (on notera à nouveau le peu de cas fait de sa possible face guerrière), le tigre pourrait-il prendre sa place si une telle configuration existait dans nos textes ? L'idée est séduisante, mais les choses ne sont pas aussi

⁴⁷⁸ *vyāghrē 'hny ajaṇiṣṭa vīro nakṣatrajā jāyamānaḥ suvīraḥ /
sá mā vadhīṭ pitāraṃ vārdhamāno mā mātāraṃ prá minīj janitrīm //* (AVŚ VI.110.3)

catégoriques. En premier lieu, l'animal socialisé est pour nous l'éléphant, qui appartient également aux deux univers du sauvage et du domestique. Mais il est vrai que le lion lui-même, dès le RV, entretient une relation particulière avec l'humain, ce qui en quelque sorte le socialise. Ainsi l'animal est capturé (RV V.74.4 ; X.28.10), et Indra est pareil à « un lion dans une maison » (RV I.174.3). En négatif, le tigre est fréquemment l'objet de charmes à son encontre, pour le lion, cela demeure exceptionnel. Peut-être les attaques de lion sont-elles moins fréquentes que celles de tigre ? Ou est-ce révélateur d'un milieu géographique différent ? Le tigre est dans tous les cas clairement et explicitement ressenti comme le prédateur redouté par excellence. (C'est un tel félin qui attaque la vache d'un roi (ŚBM XI.8.4.1-4), ou un homme (JB I.301-302).) Pour le lion, ce rapport conflictuel avec l'homme est moins évident. Néanmoins, dans les épopées, il redevient tout aussi effrayant. Participant aux *topoi* des descriptions environnementales, il hante au même titre que le tigre les forêts et les montagnes. Dans le contexte guerrier, il demeure également l'incarnation de la sauvagerie, terrorisant les antilopes et les éléphants. Mais à nouveau la lecture est double. Étant l'acteur privilégié de ces attaques (bien plus que le tigre), n'est-il pas à son tour la projection du guerrier chassant, le double animal du héros ? Son emploi dans les comparaisons anatomiques le rapproche également de l'homme. De fait, la relation pourrait-elle alors être à double sens ? Elle « humaniserait » le lion autant qu'elle léonise l'homme ? Le tigre est beaucoup moins souvent l'objet de telles liaisons. Les rares occurrences du Rām., dans ce contexte, révèlent également un fait intéressant. Une seule des comparaisons physiques tigresques s'applique à Rāma et Lakṣmaṇa, les neuf autres (orgueil, force, dents, apparence) concernent des singes ou des *rākṣasa*. Dans ce formulaire, la relation avec l'homme est donc exceptionnelle, et privilégiée avec d'autres animaux ou des démons à nature animale. Le fait est mineur, les scènes de combats n'offrent pas une telle lecture, ni les données du MBh. Néanmoins, on serait tenté de voir dans cette connexion particulière entre le tigre et des protagonistes non humains le témoignage d'un caractère singulier alloué au fauve, qui consisterait en une puissance plus dangereuse que celle du lion, et qui pourrait être redoutable pour l'homme même. C'est ce que laisse déjà entendre l'hymne de l'AV relatif au héros né le jour du tigre. Une différence de valeur, d'ensauvagement, semble donc se dessiner par petites touches entre le lion et le tigre. Si ce dernier fut ainsi perçu comme un animal plus sauvage que sauvage, son usage littéraire fut alors peut-être limité pour dépeindre la figure du guerrier, car témoin et acteur d'une animalisation qui dépassait la norme guerrière. Néanmoins, les

occurrences du tigre ne permettent pas d'établir assurément une telle grille de lecture et d'interprétation.

Un autre élément trouble pourtant encore la donne. Il s'agit du *puruṣavyāghra*-. Rappelons que si le félin rayé se fait rare dans le combat, il domine de façon écrasante la dénomination des guerriers. C'est l'autre face du paradoxe. S'il y a eu volonté de limiter la présence du tigre dans l'animalisation du héros, pourquoi celui-ci porte-t-il plus fréquemment le nom de « tigre d'homme » que celui de « lion d'homme » ? Doit-on envisager le fait comme un simple *topos* stylistique figé, dont l'essence animale est oubliée ? Un syntagme conventionnel dont le poids (littéraire ? symbolique ?) est tel qu'il ne fut que rarement modifié ? D'un point de vue lexical, on remarquera que le terme *puruṣavyāghra*- est très ancien et originel, puisqu'il apparaît dès la VS, puis dans les *Brāhmaṇa* (cf. chap. I.A.2). L'hypothèse d'une ancienneté d'origine qui fige le concept et le rend automatiquement premier et dominant face à toute nouvelle création, (à l'image du lion-roi « socialisé », incarnation de la force héroïque et suprême depuis le RV), pourrait être à nouveau avancée, mais il est difficile d'argumenter sur la conservation pour un mot de telles prééminences de valeur pendant plusieurs siècles, faute de données suffisantes entre l'époque védique et celle des épopées. Dans nos textes védiques, le *puruṣavyāghra*- a de plus le sens d'homme-tigre, désignant une créature mi-homme, mi-animale. Dans les épopées, il n'a que très exceptionnellement cette signification. Néanmoins, dans la formule (figée ?) de la métaphore, déclinée pourtant avec les différents noms du tigre et de l'homme, le sens originel n'est pas forcément entièrement perdu. Le mot peut ne pas être totalement vidé de sa substance. Sous sa forme épurée, le composé ne renvoie certes plus à une hypothétique monstruosité physique du guerrier, mais au caractère animal qui cohabite en lui et domine en partie ses valeurs humaines. L'épithète d'« homme-tigre » repose dans ce contexte sur l'identification de l'individu à l'animal, et participe à son animalisation et son ensauvagement. Au-delà, si l'essence du guerrier-tigre démontre de façon plus ou moins latente, on comprendra effectivement qu'une dangerosité supplémentaire gouverne l'animal, et que celui-ci soit peu employé dans les analogies relatives au combat. Il est le seul qui ait connu une fusion avec l'homme, fusion produite sans doute dans la violence et la contrainte, au contraire du lion qui connaît une identification héros-animal plus pacifique et démembrée. Cette figure de l'homme-tigre surajoute en principe encore à la sauvagerie de l'animal, et ne devrait l'humaniser en rien. Du moins peut-on généralement la comprendre ainsi. Mais, malgré cette dangerosité supposée, l'usage de la métaphore

n'est nullement limité, au contraire. Dans ce contexte, la fureur du tigre serait-elle devenue moindre, et à son tour plus sociale, dissoute dans la formule littéraire, et complètement oubliée ? Mais le paradoxe perdure face à la raréfaction de l'animal dans les autres contextes guerriers. La sauvagerie du tigre n'est donc peut-être pas ici un caractère distinctif face au lion.

La différence de valeur entre les deux fauves, comme explication possible des variations dans les usages d'animalisation, demeure sans doute plus suggestive que définissable concrètement. Et de toute évidence c'est l'éléphant qui domine ce champ de bataille, cette jungle de guerriers. Appartenant au monde sauvage et domestique, il est donc, de fait, le plus maîtrisable et le plus maîtrisé. Sa sauvagerie, si débordante soit-elle, peut toujours être domptée par le croc. Il apparaît alors comme le meilleur référent, le moins dangereux face à la fureur des félins.

Dans le combat, comme dans la chasse, l'homme est dans un état différent de l'ordinaire. Dans les deux cas, la violence (des actions, des mots, des sons, etc.) est un élément essentiel. Elle est telle qu'elle dépasse tout caractère humain. Dans la chasse se produit une sorte d'ensauvagement, de fièvre qui peut conduire à un comportement excessif envers les animaux et les hommes. Dans la guerre, cette transformation intervient visiblement par le biais d'une animalisation, traduite au moins de façon littéraire, et significative de la fureur du combattant. L'ambivalence du *puruṣavyāghra*- appelle à orienter un peu différemment la lecture de la métamorphose du guerrier. Au-delà du phénomène lexical et stylistique, l'analogie pourrait en effet être la trace d'éléments plus profonds, de caractère socio-religieux (rituel, totémisme ...), spécifiques à la classe des *kṣatriya*. L'animalité inhérente au guerrier a pu en effet se manifester différemment et concrètement. On peut supposer que cette conception fut mise en pratique par certains rituels qui associaient hommes et animaux.

On pourrait y voir une référence à une initiation des jeunes guerriers dans la forêt, où le combat contre des animaux sauvages, et sûrement contre un fauve, pouvait être un passage clef de cette période de la vie. Un écho d'une telle pratique est peut-être perceptible dans cet extrait du Rām. qui décrit les grands guerriers de la ville d'Ayodhyā :

« Eux qui ne frappent pas de leurs flèches un ennemi ou un autre isolé, ni celui sur lequel on doit tirer au bruit, ni celui qui s'éloigne, eux aux mains habiles, experts ; tuant les lions,

les tigres et les sangliers furieux et rugissants dans la forêt, par la force de leurs épées tranchantes ou seulement avec celle de leurs bras. »⁴⁷⁹ (Rām. I.5.20-21)

L'homme qui a combattu le fauve devient son égal et apparaît alors comme un vrai lion ou tigre à son tour. Il en possède la force, la violence. Un autre exemple de pratique est l'animalisation produite par les charmes et les amulettes, qui font de son porteur un lion, un tigre, un taureau ou tout autre puissant animal, capable d'abattre l'ennemi quelle que soit sa forme. L'essence, l'énergie de l'animal doit être insufflée dans la personne. Le comportement de celle-ci doit être semblable à celui d'un animal. L'instinct, la force de ce dernier doit être celui du guerrier dans la bataille. Allié à la violence, il n'en devient que plus terrible. Le combattant se doit d'être un véritable fauve pour accomplir son rôle. Cet état second, inhumain, voire supra-humain, temporaire mais répétitif, oblige d'ailleurs l'individu à un temps de purification avant de réintégrer la société.⁴⁸⁰ Le modèle et l'essence de force extraordinaire nécessaire au combat ont été recherchés dans la nature, dans ce qu'elle a de plus grand, de plus puissant, d'où ce référent soit animalier, soit aux quatre éléments à travers la montagne, l'océan, les nuages et le feu. La « métamorphose » cherche à canaliser et réunir toutes les énergies de vie qui courent sur terre sous différentes formes.

L'animalisation du combattant, tant par les analogies que par l'onomastique, certes moins dense, pourrait être perçue plus précisément comme un écho aux figures de troupes guerrières (*Männerbund* ou **marya*- indo-iranien⁴⁸¹), dont certaines sociétés connaissent une forme extrêmement animale (e.g. les *berserkir* scandinaves, et certains héros irlandais, pour lesquels ours et loups servent de référent, voire de seconde peau⁴⁸²). Dans ces cas, les

⁴⁷⁹ *ye ca bāṇair na vidhyanti viviktam aparāparam / śabdavedhyaṃ ca vitatam laghuastā viśāradāḥ //*
siṃhavyāghravārāḥāṇāṃ mattānāṃ nadatāṃ vane / hantāro niśitaiḥ śastrair balād bāhubalair api //
(Rām. I.5.20-21)

⁴⁸⁰ Nos textes ne laissent rien transparaître d'un tel rite de purification ou de re-socialisation post-guerrier, mais à propos de la transformation de l'individu lors de son état guerrier, nous sommes tentés de trouver un écho, certes lointain, de cette conception, à travers le héros irlandais Cúchulainn. Cet homme est le guerrier par excellence de la mythologie celte. Lorsqu'il est au combat et entre en fureur, il subit une violente transformation physique, certes non animale mais toute aussi effrayante. Il est pris de violentes contorsions (l'un de ses noms est d'ailleurs « le contorsionniste d'Irlande ») : ses talons et ses mollets se retournent, un œil s'enfonce dans son crâne, l'autre devient aussi large qu'une coupe, ses cheveux hérissés étincellent, la lumière héroïque, la puissance du guerrier jaillit de lui. Pour calmer sa violence et sa fureur, on est alors obligé de le plonger dans trois cuves d'eau successives, avant qu'il ne soit « refroidi ». On a bien ici un violent changement d'état de l'homme lorsqu'il entre dans le combat, et la nécessité de le « purifier » avant de le rendre à la communauté. (cf. Guyonvarc'h, 1994, p.101, 304 note 52 ; Dumézil, 1985, p.200-201)

⁴⁸¹ Wikander, 1938.

⁴⁸² « Quant à ses hommes, ils allaient sans cuirasse, sauvages comme des chiens et des loups. Ils mordaient leurs boucliers et étaient forts comme des ours et des taureaux. Ils massacraient les hommes et ni le fer ni l'acier ne

textes laissent souvent entendre une véritable transformation du guerrier, qui dépasse le stade de la comparaison. Que ce soit par déguisement, et/ou par comportement, le héros se détache du cadre social et s'identifie entièrement à l'animal, tant physiquement, que psychologiquement, jusqu'à sans doute perdre son essence humaine. La question d'une métamorphose complète peut même se poser.

Dans notre cas, le discours des épopées prête toujours à questionnement. Le développement littéraire, stylistique de l'animalisation est tel qu'il demeure délicat de savoir si derrière cette forme, ce langage conventionnel, stéréotypé, il y a renvoi ou non à une réalité de traditions et croyances guerrières liées à l'animal. En un sens, ce surplus de langage, de formules, ne serait-il pas effectivement un moyen de dissimuler ce type de relations et de pratiques particulières, jugées incompatibles avec une certaine tradition, liée cette fois à des croyances religieuses plus orthodoxes ? Néanmoins, le contexte des récits appartient en grande partie à la sphère du *kṣatriya*. Un interdit de la mention de certains éléments propres au guerrier apparaîtrait alors paradoxal. Parallèlement, les textes védiques semblent avoir conservé des traces plus tangibles de ces troupes guerrières, notamment en la personne des Marut. Acolytes d'Indra, se déplaçant justement en cohortes brillantes et armées, ils sont également dits fils de Rudra, ce qui leur donne une essence sauvage supplémentaire. Nous l'avons vu précédemment, ils reçoivent de plus un certain nombre d'analogies animales, qui mettent en exergue leur valeur, leur force, leur vélocité, et leur férocité. Là encore, peut-on aller au-delà du mot, et y voir une référence à certaines pratiques propres aux guerriers ? C'est ce que laissent en tout cas entendre les quelques hymnes de l'AV relatifs aux guerriers, et cités précédemment. Dans ces textes l'identification au tigre fait entrevoir une pratique rituelle plus complexe, mais dont la nature nous échappe (déguisement animal, rite magique, totémisme ?). Les faits demeurent toujours trop ténus pour valider une pleine réponse, quelle qu'elle soit. Mais si l'Inde connut anciennement de telles relations entre le guerrier et l'animal, il semble qu'elles aient été en partie voilées, notamment dans les épopées, par des usages de mots et de langue constitués d'analogies les plus diverses, et devenus ces « vivants piliers » d'où sortent « de confuses paroles », un entrelacs de la *māyā* de la Parole où homme et animal se confondent dans un rapport incertain.

pouvait rien contre eux. On appelait cela « fureur de *berserkr* » (*Ynglingasaga* chap.6) Dumézil, 1985, p.208 sq. ; voir aussi McCone, 1987 ; Simek, 1996, p.35.

Si ces quelques éléments ne permettent effectivement pas de définir entièrement la nature même d'une animalisation autre que littéraire et symbolique, ils laissent percevoir que la métamorphose pourrait aller au-delà, et en ce sens font entrer la force de l'*araṇya* dans l'homme. La figure de l'homme-tigre est un exemple puissant d'une telle fusion, extrême, entre l'homme et l'animal, mais justement repoussée loin des limites du village, au plus profond de la forêt, car reflétant une relation dangereuse et une essence sauvage (originelle ?), que l'homme refuse et dont il veut se défaire. Seul le *kṣatriya* semble pouvoir absorber et maîtriser de tels éléments.⁴⁸³

Animal par sa dénomination, le guerrier l'est aussi, à travers ses descriptions physiques et ses actions guerrières sur le champ de bataille sous de multiples aspects. Il est alors le plus souvent lion, tigre ou éléphant et dans le combat les comparaisons animales illustrent tout à la fois la violence de l'action et la valeur, héroïque ou non, des protagonistes. Mais si nombre de ces éléments ne semblent avoir qu'une fonction et un intérêt stylistique, ils n'en participent pas moins à une animalisation-identification troublante de l'homme. Ce dernier paraît subir une métamorphose plus ou moins latente, parfois envahissante, visiblement nécessaire et inhérente à son statut de *kṣatriya*. Certains passages ne décrivent plus des combats humains, mais des luttes animales. Dans ce contexte, l'animalisation, l'ensauvagement s'étoffent jusqu'à interroger sur la nature même de ces correspondances, reflets ou non d'une transformation physique, psychologique, liée (ou non) à un système socio-religieux, magique, particulier.

⁴⁸³ Un passage de la TS (VI.4.5.7) met en relation l'homme, le singe (*markaṭa-*), et l'éléphant (*hastin-*), car tous trois prennent avec la main. Cette association interroge sur la nature des individus. A-t-on ensauvagement de l'homme ou bien humanisation du singe et de l'éléphant ? Pour Malamoud (1989, p.106), dans ce contexte-ci l'homme est à considérer comme un animal forestier. L'interprétation de textes plus tardifs incline également à une telle réponse. Le BSS (24.5) donne une liste canonique des sept animaux de la forêt : artiodactyles, bêtes de proie, oiseaux, reptiles, éléphant (*hastin-*), singe (*markaṭa-*), animaux des rivières. Dans ce dernier texte, éléphant et singe se démarquent des autres éléments de l'énumération ; ils ne désignent plus des entités génériques mais des espèces particulières. Le trait important est que les termes utilisés sont exactement les mêmes que ceux de la TS. Le fait n'est sans doute pas anodin, car l'éléphant possède de nombreux noms en sanskrit, et *markaṭa-* est un terme peu fréquent pour le singe. S'il y a bien eu choix des termes (ce que nous pensons), et par-là renvoi au passage de la TS, nous sommes tentés de voir dans ces deux animaux, des représentants, voire des substituts, de l'homme qui, dès lors devrait avoir sa place dans l'*araṇya*, mais qui ne peut plus y être cité explicitement (de fait, il est rangé dans la liste des animaux domestiques). Cette attirance de l'être humain dans la forêt par l'intermédiaire de deux animaux, qui ont eux-même une communauté physique avec l'homme, trouble la nature première de celui-ci. Il semble qu'il possède une part d'essence sauvage originelle, dont on comprend qu'il souhaite se défaire (s'assimilant pour cela à un *paśu-*). La rencontre avec l'homme-tigre apparaît dès lors comme une résurgence de cette sauvagerie première, qu'il est nécessaire de nier dans le cadre social du village, et qui n'est finalement libérée temporairement que dans le contexte de la guerre. Voir aussi Moreau, 2007, p.57 sq.

À la fois symboles et doubles du guerrier, le lion, le tigre et l'éléphant prêtent leur nom et leur corps pour glorifier puis animaliser l'individu. L'emploi des animaux sauvages dans le contexte guerrier ne se limite cependant pas à cet effet. On en observe également un usage beaucoup plus pratique et matériel.

3. Les fauves dans la bataille

L'animalisation guerrière se traduit essentiellement par l'usage de la métaphore et de la comparaison, pour la dénomination et l'action. En un sens, le mot domine la métamorphose. Néanmoins, les textes laissent également percevoir un autre rapport aux animaux sauvages, une relation plus directe, car matérielle. En effet l'équipement du guerrier donne une image teintée elle aussi d'animalité⁴⁸⁴.

La plus ancienne description complète à ce sujet se lit dans le JB (II.103) :

« Le [char] est rayonnant, pourvu d'une plaque d'or, d'un miroir argenté (?), et de toutes sortes d'ornements. Sa couverture est une peau de tigre (*vaiyāghraḥ parivāraḥ*), l'étui de l'arc est en peau de panthère (*dvaipo dhanvadhiḥ*), son carquois en peau d'ours (*ārṣa upāsaṃgaḥ*). Le [guerrier] se tient couvert d'une cuirasse en peau de rhinocéros (*khāḍgakavacaḥ*), équipé [pour le combat], avec un conducteur de char équipé, protégé par deux flèches posées sur l'arc. »⁴⁸⁵

Ce passage permet de distinguer deux équipements, celui du char et celui du guerrier : une peau de tigre et des ornements pour le premier, arc, carquois et cuirasse pour le second. L'emploi de peaux animales est présent dans les deux cas, et apparaît couramment par ailleurs. Ici, chacune est propre à un usage particulier : la peau soyeuse de félin pour couverture et étui d'arc, celle plus épaisse d'ours pour le carquois, celle plus résistante de rhinocéros comme cuirasse. Cependant, il s'agit ici d'honoraires pour un sacrifice, l'équipement est donc peut-être plus luxueux qu'à l'habitude. En temps normal, un cuir ou une peau d'animal plus courant comme l'antilope ou un bovidé est peut-être employé pour certains éléments. La cuirasse en peau de rhinocéros ne se retrouve mentionnée que dans

⁴⁸⁴ Pour des études relatives à l'armement en Inde ancienne, voir Chakravarti, 1972, p.150-180, et Hopkins, 1889, p.269-315.

⁴⁸⁵ *sa rukmī prāvepī sarvābharāṇy aṃśumān bhavati / tasya vaiyāghraḥ parivāro bhavati dvaipo dhanvadhir ārkṣa upāsaṃgaḥ / khāḍgakavaco 'dhyāsthātā bhavati saṃnaddhas saṃnaddhasārathir āvṛtaḥ pratihitābhyām /* (JB II.103). Notre traduction suit en partie celle de Caland, 1919, p.156.

l'AS (II.18.16), associée à celle en peau de dauphin, d'éléphant et de bovins, adjointe de sabots et de cornes assemblés.

La couverture (*parivāraṇa-*) en peau de tigre, (de lion, ou de panthère) constitue un élément essentiel du char. Les épopées s'en font fréquemment l'écho.⁴⁸⁶ Hanumān découvrant les splendeurs de Laṅkā, voit « des chars merveilleux, bruyants, aux mouvements incessants, recouverts de peaux de lions et de tigres, ornés d'ivoire, d'or et d'argent »⁴⁸⁷ (Rām. V.5.6). Lors de la préparation de l'armée de Duryodhana, la description de l'armement mentionne des « couvertures faites de peaux de tigre, et de peaux de léopard » (*vyāghracarmaparivārā vṛtās ca dvīpicarmabhiḥ*) (MBh. V.152.6). On observe de semblables *vaiyāghraparivāraṇa-* parmi les trésors apportés au roi Yudhiṣṭhira (II.47.29). Les peaux de tigres et de panthères sont également utilisées comme fourreau (*kośa-* et varia) d'épée :

« Avec leurs épées immaculées, aux fourreaux recouverts de peaux de panthère et de tigre, ils tuèrent leurs ennemis dans la bataille. »⁴⁸⁸ (MBh. VI.44.32)

La mention de vêtements en peau de bête chez les combattants est exceptionnelle, mais peut-être en contradiction avec une pratique réelle et courante. Une seule référence est relevée pour le MBh. et concerne Kṛpa, vêtu d'une peau de tigre (*vaiyāghra-* MBh. IV.50.4). Rien ne permet d'expliquer cette particularité. Dans le Rām. (III.2.6), c'est le *rākṣasa* Virādha qui se voit couvert d'un tel attribut. Par ailleurs, son usage est plus fréquent à propos du dieu Śiva. Dans ce contexte, mentionnons aussi les compagnons guerriers et monstrueux du dieu Skanda, fils du précédent, dont certains portent un vêtement en peau d'éléphant, d'autres en peau d'antilope noire (*gajendracarmavasanās tathā kṣṇājīnāmarāḥ* / MBh. IX.44.64ab).

D'un caractère moins noble, et peut-être plus sauvage, est la peau d'ours utilisée comme couverture sur les chars des *rākṣasa* (MBh. VII.131.26=142.35 ; 150.11 ; 151.14). À la brillance et l'or des félins, s'oppose la noirceur de l'ours :

« Contre ces deux adversaires se tenait ce roi des *rākṣasa*, Alambusa, sur un excellent char pourvu de huit roues, attelé d'effrayants *piśāca* à tête de cheval, orné d'une bannière rouge

⁴⁸⁶ *vaiyāghra-parivāraṇa-* et varia : MBh. II.47.29 ; 54.4 ; V.81.18 ; 129.22 ; 138.21 ; 179.10 ; VI.68.13 ; VII.8.8 ; 79.2, 5 ; VIII.26.56,74 ; 50.39 ; 56.11 ; 63.3.

⁴⁸⁷ *śimhavyāghratanutrāṇair dāntakāñcanarājataiḥ / ghoṣavadbhir vicitraiś ca sadā vicaritaṃ rathaiḥ* // (Rām. V.5.6)

⁴⁸⁸ *dvīpicarmāvanaddhaiś ca vyāghracarmaśayair api / vikośair vimalaiḥ khaḍgair abhijaghnūḥ parān raṇe* // (MBh. VI.44.32). Autres références, fourreau en peau de tigre : MBh. IV.38.30,55 ; en peau de léopard ou panthère : MBh. XII.99.19. Le MBh. mentionne également l'emploi de cuir de vache (IV.38.32,58) et d'animaux « à cinq ongles » (*pañcanakha-*, IV.38.33,57) pour les fourreaux d'épées.

de sang et de guirlandes rouges, fait de fer noir, effrayant, couvert de peaux d'ours, grand, avec un étendard d'argent avec un terrifiant vautour royal aux ailes tachetées, les yeux roulant, criant, le bec ouvert. »⁴⁸⁹ (MBh. VII.142.34-36)

La scène est sinistre et effrayante à souhait, dans le ton propre aux *rākṣasa*. Peu présent et peu décrit par ailleurs, l'ours révèle dans ce contexte une valeur sombre et négative. La couleur foncée de sa peau est sans doute la cause d'une telle association, se mêlant ainsi au fer noir, au froid argent, et au rouge sang. Le démon est la Mort personnifiée.

À propos des véhicules, rappelons l'emploi de l'ivoire comme ornement (MBh. XII.52.31 ; Rām. V.5.6, cf. p.202), ainsi que l'usage de celui-ci pour les poignées d'épée (MBh. II.47.14 ; VI.92.4 = VIII.14.30 ; 18.27 ; XII.99.19, cf. p.202). Même sous une forme minimale, mais significative, l'éléphant continue de tenir sa place dans la bataille, sous un aspect ou un autre.

Parmi les armes, nous devons mentionner les flèches de métal, bois ou os, dont la forme de la pointe, caractérisée de multiples façons, est très souvent celle d'un animal. Le Rām. nous en donne une liste assez détaillée :

« Ayant détruit l'arme de Rāghava, Rāvaṇa, plein de colère, s'empara d'une autre arme-formule propre aux Asura, particulièrement terrifiante, et envoya des flèches acérées à têtes de lion et de tigre, d'autres à têtes de marabout et de corbeau, à têtes de vautour et d'épervier, à gueules de chacal, d'autres à têtes de loup à gueule béante, apportant l'effroi, à têtes de serpent à cinq têtes dardant ses langues, des flèches à têtes d'âne, d'autres à têtes de sanglier, à gueules de chien, à bec de coq, à gueules de *makara* et de serpent venimeux. »⁴⁹⁰ (Rām. VI.87.38-41)

Les animaux concernés mêlent reptiles, quadrupèdes et oiseaux, qu'il est possible de qualifier, en grande majorité, de sauvages. Chez les ailés, le référent au bec est sans doute sous-entendu pour un rapport de forme avec la pointe de l'arme. Selon un autre point de vue, les oiseaux choisis le sont également pour leur caractère rapace et charognard. Ils sont

⁴⁸⁹ *tau tu pratyudyayau rājan rākṣasendro hy alambusaḥ / aṣṭacakrasamāyuktam āsthāya pravaraṃ ratham // turāṅgamamukhair yuktaṃ piśācair ghoradarśanaiḥ / lohitarādrapatākaṃ taṃ raktamālyavibhūṣitam / kārṣṇāyasamayaṃ ghoram ṛkṣacarmāvṛtaṃ mahat //*
raudreṇa citrapakṣeṇa vivṛtākṣeṇa kūjatā / dhvajena ucchritatuṅdena gṛdhrarājena rājatā //

(MBh. VII.142.34-36)

⁴⁹⁰ *nihatya rāghavasya astram rāvaṇaḥ krodhamūrchitaiḥ / āsuram sumahāghoram anyad astram samādade //*
siṃhavyāghramukhāṃś ca anyān kaṅkākākamukhān api / gṛdhraśyenamukhāṃś ca api sṛgālavadanāṃś tathā //
ihāṃṣgamuhāṃś ca anyān vyādītāsyaṅ bhayāvahān / pañcāsyaṃl lelihānāṃś ca sasarja niṣītān śarān //
śarān kharamukhāṃś ca anyān varāhamukhasamsthītan / śvānakukkuṭavaktrāṃś ca makarāśīviṣānanān //

(Rām. VI.87.38-41)

puissants et ont le goût du sang et de la chair. Quoi de plus naturel pour des pointes de flèches ! Le caractère carnassier et robuste vaut aussi pour les quadrupèdes. À tout seigneur tout honneur, les grands félins sont nommés en premier, suivis dans un troisième temps par ceux qui se réjouissent des restes du festin, chacals et loups. À l'évocation de la force et de la fureur, valable également pour le sanglier et le chien, s'ajoute aussi sans doute une relation formelle. Si pour les canidés la structure du museau peut servir de comparant, celui-ci se trouve essentiellement dans les crocs pointus des animaux (hormis pour l'âne)⁴⁹¹. Le référent au serpent pour des traits est un *topos* des textes, mais il est ici amplifié et affiné par la mention de cinq têtes (flèche à pointes multiples ?), et des langues sorties. Enfin, le monde aquatique transparaît même à travers la mention du *makara*, monstre marin à la gueule terrifiante, pourvu d'un appendice nasal en trompe d'éléphant. Précisons que cette énumération ne connaît pas de parallèle, et que nous n'avons pas trouvé trace de références matérielles de flèches réelles pouvant correspondre à ces pointes d'armes. Les traités spécialisés mentionnent d'autres types de pointe, autres qu'animaliers. Comme toujours, la question d'une emphase littéraire ou de la description d'une réalité (qui nous est aujourd'hui inconnue) se pose.

Ici le motif littéraire semble dominer, lorsqu'on observe l'opposition qui se forme avec les flèches de Rāma. Les traits de celui-ci s'ornent de pointes embrasées, en forme de soleil, lune, demi-lune, tête de comète, couleur de planètes et d'étoiles, en forme de grande comète, etc. (Rām. VI.87.44-45). Aux animaux les plus divers et les plus virulents, propres au caractère excessif, sauvage et rākṣasique de Rāvaṇa, répondent les astres flamboyants, symboles du rôle cosmique de Rāma, de sa violence mesurée par le *dharma*, et de sa suprématie. Les flèches ainsi caractérisées renvoient aux traits propres à chaque personnage. Elles possèdent aussi la valeur de marque, de signe, approprié au guerrier qui l'envoie, et servent alors de signature, comme plus tard seront mentionnées les flèches portant le nom de l'expéditeur (e.g. *Raghuvamśa* III.55 ; XII.103). L'arme projectile est alors autant le symbole du guerrier que le guerrier lui-même. D'autre part, les flèches à tête animale peuvent, au sein du combat, apparaître aussi terrifiantes que les animaux eux-mêmes. L'arme-animal peut être vue comme un parallèle à une cuirasse ou à un casque orné d'un fauve, propre à effrayer l'ennemi. Le MBh. n'est pas aussi éloquent dans la description des flèches. De ce point de vue, il mentionne seulement celles aux pointes en forme d'oreilles de sanglier (*varāha-karṇa-* MBh. IV.38.27* ; VI.80.5 ; VII.141.22 ;

⁴⁹¹ Le Rām. mentionne par ailleurs des pointes de flèches en forme de crocs de lion (VI.35.23).

154.14 ; VIII.32.65 ; 33.23) ou en forme de dent de veau (*vatsa-danta-*). Dans une liste énumérant des armes interdites pour le combat, différents types de flèche sont également attestés, dont celles à pointe en os de bœuf ou d'éléphant (*gajāsthika-*, MBh. VII.164.12).

Au-delà de la forme de la pointe, la flèche entière est également comparée à un animal. Le plus souvent il s'agit d'un terrible serpent en fureur. Le Rām. nous en donne un exemple particulier lors du combat entre le *rākṣasa* Indrajit et Rāma et Lakṣmaṇa :

« Et de ses flèches effrayantes faites de serpents, le *rākṣasa* en colère transperça pendant ce combat tous les membres de Rāma et Lakṣmaṇa. »⁴⁹² (Rām. VI.34.30)

Ici l'image est d'autant plus forte et réelle que l'analogie semble aller au-delà de la simple comparaison. Les flèches apparaissent entièrement métamorphosées en véritables serpents. Plus, ce sont de vrais reptiles qui servent de traits. La libération des deux héros ne se fait d'ailleurs qu'avec l'arrivée de l'oiseau Garuḍa, monture du dieu Viṣṇu, et tueur de serpents renommé :

« Alors, soudain, tous les singes virent le puissant Garuḍa, fils de Vinatā, pareil à un feu flamboyant. À sa vue, ces serpents s'enfuirent, eux par qui, sous la forme de traits, les deux puissants hommes étaient retenus. »⁴⁹³ (Rām. VI.40.36-37)

Ce second passage renouvelle l'essence reptilienne première des armes. Les serpents ont pris la forme de flèches, et ont été utilisés comme tels. Ce n'est plus la flèche qui se fait animal, mais l'animal qui se fait flèche. La notion même d'animalisation est consommée, dépassée et renversée.

Si le serpent est un comparant privilégié du trait, ne serait-ce que par une communauté de forme et de fine dangerosité, accentuée lorsque la pointe de l'arme est empoisonnée, d'autres animaux entrent également dans ce bestiaire. Les flèches sont ainsi parfois pareilles à des oiseaux poussant des cris, et filant « comme des loups vers une faible antilope » (MBh. VII.106.41cd *abhyadravaṃs te rādheyaṃ vṛkāḥ kṣudramṛgam yathā* //). Une autre arme, utilisée par Arjuna, est comme une bête carnivore courroucée, irrésistible (MBh. VIII.67.18). Cette animalisation des traits apparaît déjà bien plus redoutable que celle des guerriers. Point question ici d'éléphant, et rarement de lions ou de tigres. Loups et serpents semblent plus apparents, véhiculant une vision plus négative, plus funeste, qui évoque le caractère violent, sanglant et mortel de l'arme.

⁴⁹² *sa rāmaṃ lakṣmaṇaṃ caiva ghorair nāgamayaiḥ śaraiḥ / bibheda samare kruddhaḥ sarvaḡātreṣu rākṣasaḥ* // (Rām. VI.34.30)

⁴⁹³ *tato muhūrtad garuḍaṃ vainateyaṃ mahābalaṃ / vānarā dadṛṣuḥ sarve jvalantaṃ iva pāvakaṃ // tam āgatam abhipreḡsya nāḡās te vipradudruvuḥ / yais tau satpuruṣau baddhau śarabhūtaiḥ mahābalaḥ* // (Rām. VI.40.36-37)

L'analogie de celle-ci avec un animal redoutable apparaît dès l'époque védique, notamment à travers un passage du YV présent dans ses différentes *Samhitā*. Le texte rituel et mythologique est en partie éclairé par le ŚBM (VIII.6.1.11-21). Nous sommes dans le contexte de la construction de l'autel du feu. Cet autel est constitué de différentes couches de briques, et il s'agit là de la cinquième couche. Les briques sont réparties en différents groupes selon des variations de forme, de taille, etc. La cinquième couche est en forme de cercle, et composée de briques dites *pañcacoḍā* «les cinq (briques) ayant une protubérance». Celles-ci sont placées aux cinq points cardinaux, le sud ayant deux demi-briques. Différentes interprétations sont avancées pour expliquer le nom des briques, et leur relation au sacrifice (ŚBM VIII.6.1.11-14 ; cf. Eggeling, part IV, p.103-104), mais nous retiendrons seulement le mythe mis en rapport avec le rôle de celles-ci (ŚBM VIII.6.1.15-21).

Les dieux sont effrayés par leurs ennemis les *rakṣās*, qui veulent détruire le monde. Ils placent alors des protecteurs, avec armes et projectiles pour le défendre. Par l'intermédiaire de ces briques, le sacrificant refait le geste de placer des gardiens autour du monde, c'est-à-dire aux cinq points cardinaux. Ainsi, en plaçant la brique de l'Ouest on dit la formule suivante : « Celle à l'Ouest, qui embrasse tout ; Rathaprotā et Asamarathā sont les chefs de ses armées et de ses communautés, Pramalocantī et Anumalocantī sont ses *apsaras*, son projectile sont les serpents, son arme les tigres (*sarpā hetīḥ vyāghrāḥ prāhetīḥ*) »⁴⁹⁴ (TS IV.4.3.1-2). Puis on termine avec : « Hommage à eux, qu'ils soient bénéfiques pour nous ; celui que nous haïssons et celui qui nous hait, nous le plaçons dans tes mâchoires » (TS IV.4.3.2-3). Pour les autres directions nous mentionnerons juste les armes : sorciers (*yātudhāna-*) et *rākṣasa* à l'Est, bêtes mordantes et piquantes (*danṅṣṇavaḥ paśavaḥ*) et tueur d'hommes au Sud, eaux et vent au Nord, l'éclair et le tonnerre au-dessus.

Tigres et serpents sont donc les plus anciens référents animaliers pour des armes projectiles. Les termes employés dans ces textes védiques pour désigner l'arme sont *hetī-* et *prāheti-*. Les mots désignent bien en premier lieu une arme de trait, de jet, dérivé de la racine *HI-* « mettre en mouvement, lancer ». La relation entre l'arme et l'animal n'est pas ici clairement mise en évidence. Il n'y a pas comparaison mais identification. Le jeu de ressemblances et d'assimilations entre la forme du serpent et la flèche, sa rapidité de

⁴⁹⁴ *ayām paścād viśvavyacās tāsya rāthaprotās ca āsamarathās ca sēnānigrāmaṇyau pramlōcantī cānumlōcantī cāpasarāsau sarpā hetīḥ vyāghrāḥ prāhetīḥ*. Cf. Keith, 1914, p. 341-342. On retrouve le même texte avec une légère variante (*sarpāḥ* et *vyāghrāḥ* ont leur place inversée), en MS II.8.10 ; KS 17.9 ; KapS 26.8 ; VS 15.17 et ŚBM VIII.6.1.18.

déplacement, et l'action parfois violente et rapide de son venin doit déjà être prise en compte. Les textes épiques conserveront l'animal comme modèle. Pour le tigre, le trait a pu se constituer autour de l'agilité de la bête à bondir et à se déplacer, et de la force terrifiante et mortelle qui l'accompagne. Le caractère commun à l'arme et à l'animal se construit autant sur la forme que sur le fond. Et dans ce rapport lié principalement à la force, la notion de magie doit entrer en jeu. Les formules du YV renforcent les briques dans leur fonction et par-là l'autel même en convoquant différentes entités divines ou naturelles. Serpents et tigres incarnent, à cet effet, l'essence animale dans ce qu'elle peut avoir de plus redoutable, et donc de plus efficace pour la défense du monde contre les ennemis. Les armes invoquées tiennent en quelque sorte de l'envoûtement, au même titre que celles utilisées dans le Rām. par Indrajit et ses serpents-flèches, ou par Rāvaṇa, dont il est bien dit qu'il fait usage d'une formule-arme propre aux Asura. Si, dans les textes védiques, la formule rituelle et magique fait poids, plaçant de fait les puissances appelées, les textes épiques donnent une variation du phénomène par l'usage de la *māyā* ou « illusion », propre aux démons et aux dieux.

À ce sujet, il nous faut mentionner deux autres exemples alliant armes et animaux et mettant en scène la démonstration du pouvoir des dieux. Le premier fait écho et héritage à l'arme-tigre du YV et, en ce sens, pourrait servir de parallèle aux serpents-flèches d'Indrajit dans le cadre des épopées. Il est question de l'arme d'Indra, le *vajra*, qui, divinité oblige, se transforme réellement en tigre (MBh. XII.31). Le roi Sṛṅjaya a obtenu du sage Parvata la faveur d'avoir un fils à l'éclat comparable à celui du roi des dieux, Indra. Le prince né est resplendissant et à l'âge de cinq ans a déjà la force d'un roi des éléphants. Mais Indra jaloux de l'enfant, envoie son arme, sous l'apparence d'un tigre, tuer le jeune prince (MBh. XII.31.27-34). Le cas est particulier, car il n'y a plus seulement une animalisation formelle, mais une transformation réelle de l'arme, jeu du pouvoir du roi des dieux. Comme les serpents peuvent servir de flèches, le tigre est utilisé comme moyen de destruction. Prédateur le plus redouté communément, il est la face animale et visible pour l'homme de la colère divine. L'association entre l'arme et le fauve repose peut-être par ailleurs sur la communauté de rapidité et de brutalité des deux éléments. Le *vajra* souvent interprété comme un foudre, surgit avec éclat, une caractéristique que partage tout autant le tigre, tant par la couleur de son pelage que par son attaque rapide et soudaine.

Un autre passage du MBh. montre Arjuna combattant les Dānava, sorte de démons, pour reconquérir la ville d'Hiraṇyapura, ancienne demeure d'Indra. Au cours d'un combat acharné, il fait usage de l'arme *raudra*, donnée précédemment par Śiva-Rudra. Au moment où il libère cette arme redoutable ajustée sur son arc, apparaissent des milliers de créatures de formes principalement animales, ayant l'apparence de bêtes sauvages, lions, tigres, ours, buffles, serpents, bovins, éléphants, *śmara*⁴⁹⁵, *śarabha*, taureaux, sangliers, chats, hyènes, mânes, marabouts (? *bhurūṇḍa-*), vautours, Garuḍa, *makara*, Piśāca, Yakṣa, ennemis des dieux, Guhyaka, Nairṛta, poissons à gueule d'éléphant, hiboux, poissons, tortues, et Yātudhāna différemment armés (MBh. III.170.40-48). Ces milliers d'animaux et de démons interviennent pour aider Arjuna dans son combat et ainsi tuer de nombreux Dānava. Leur apparition semble relever de la *māyā*, de l'illusion produite par l'arme magique de Śiva, qui matérialise et décuple ainsi la puissance destructrice de ce redoutable trait. La liste énumère de nombreux animaux sauvages dont, en premier lieu, les habituels lions et tigres. Tous ceux qui peuvent apparaître comme des prédateurs ou qui sont considérés comme très puissants, sont convoqués. Oiseaux et poissons ne sont pas oubliés, renforcés par les monstrueux *makara* et poissons à tête d'éléphant. Dans cet ost impressionnant sont également mêlés plusieurs sortes de démons (Piśāca, Yakṣa, Guhyaka, Nairṛta) qui possèdent généralement l'art de la transformation.

Si la flèche, ou l'arme de jet est l'élément le plus fréquemment animalisé, l'arc est aussi, mais plus rarement, l'objet de telles comparaisons ou assimilations. Bhīma, qui porte son arc en avant, est semblable à un rhinocéros qui porte fièrement sa corne (MBh. VIII.11.6, cité p.148). Un peu plus loin ce même arc est brisé, pareil à une trompe d'éléphant royal (MBh. IX.15.40 *gajarājakaropama-*). Une image similaire est employée dans le Rām. lorsque l'arme de Rāvaṇa est également détruite (Rām. VI.88.16 *gajakaropama-*). Ces quelques comparaisons font état d'un arc perçu comme un prolongement naturel et anatomique de l'homme et ce par l'intermédiaire de la figure animale et d'un appendice proéminent, la corne du rhinocéros ou la trompe de l'éléphant. Ce dernier référent, employé lorsque l'arc est brisé, renvoie aux comparaisons similaires utilisées lorsque les bras ou les cuisses d'un guerrier sont tranchées dans la bataille par l'épée de l'ennemi. Par similitude d'analogie, l'arc apparaît alors comme l'un des bras du guerrier. La comparaison de l'arme avec la trompe n'est plus seulement un effet de forme.

⁴⁹⁵ Cf. note 50.

L'arc devient membre complet du corps humain. L'animalisation du guerrier déborde et envahit les éléments de son équipement.

Dans le cadre de la bataille, il nous faut également mentionner le tambour de guerre. Le son de celui-ci est comparé au rugissement du lion ou au mugissement du taureau (AVŚ V.20.1-2), emblématiques seigneurs de leur domaine respectif devant lesquels les ennemis plient. La frayeur que le tambour doit provoquer chez eux motive d'autres comparaisons animalières :

« Comme devant le loup courent brebis et chèvres, grandement effrayées, ainsi, ô tambour, gronde sur les ennemis, fais-les tressaillir, confonds leurs âmes !

« Comme devant le faucon tremblent tous les oiseaux, de jour en jour, comme devant le lion qui rugit ainsi, ô tambour, gronde sur les ennemis, fais-les tressaillir, confonds leurs âmes ! »⁴⁹⁶ (AVŚ V.21.5-6).

Ces images font du tambour un guerrier à lui tout seul et dans les épopées les cris des combattants lui font écho, eux qui poussent des rugissements de lion sur le champ de bataille.

L'animal qui est utilisé dans l'équipement du guerrier par des parties de son corps, peut également figurer sur l'armement. Le MBh. mentionne un éléphant (*vāraṇa-*) en ornant le dos de l'arc Gāṇḍīva d'Arjuna (MBh.IV.38.21), et le carquois de son frère Nakula, marqué de cinq tigres (MBh. IV.38.27,50) :

*kasyāyam asitāvāpaḥ pañcaśārdūlalakṣaṇaḥ /
varāhakarṇavyāmiśr[ān] śarān dhārayate daśa //27//*

« Ce noir carquois marqué de cinq tigres, qui contient dix flèches à pointes en forme d'oreilles de sanglier, à qui est-il ? »⁴⁹⁷ (IV.38.27)

La mention de représentations animales sur des armes demeure rare, mais est peut-être le reflet d'une pratique réelle plus importante⁴⁹⁸. Dans nos textes, les images de la faune connaissent un développement plus important sur les bannières ou **étendards** des guerriers.

⁴⁹⁶ Renou, 1938, HPV, p.73-74.

*yāthā vṛkāḍ ajāvāyo dhāvanti bahú bībhyaīḥ /
evā tvām dundubhe 'mītrān abhī kranda prá trāsayātho cittāni mohaya //
yāthā śyenāt patatrīṇaḥ saṃvijānte āhardivi śimhāsya stanāthor yāthā /
evā tvām dundubhe 'mītrān abhī kranda prá trāsayātho cittāni mohaya //* (AVŚ V.21.5-6)

⁴⁹⁷ Le texte de l'E.C. donne -*vyāmiśraḥ* ce qui impliquerait que les « oreilles de sanglier » ornent également le carquois. Il nous semble préférable de suivre la lecture d'autres manuscrits (cf. apparat critique de l'E.C.) qui donnent -*vyāmiśrān*, rattachant ainsi le composé aux flèches (*śarān*). Nous l'avons vu, les flèches à pointes en oreilles de sanglier sont assez fréquemment citées dans le MBh.

⁴⁹⁸ Pour des témoignages plus tardifs de représentations zoomorphes, notamment sur des poignées d'épée, voir Elgood, 2004, p.109-110, 114, 130-131, 190-191, et cf. annexe VI, ill. 4.

Élément de reconnaissance dans la bataille, mais en aucun cas symbole d'un clan ou d'un groupe, chaque guerrier porte un insigne particulier relevant souvent du domaine animal, végétal, ou astral⁴⁹⁹. La liste des animaux utilisés demeure cependant réduite. Ainsi, pour notre partie, seuls le sanglier, le lion et l'éléphant ont été recensés.

Jayadratha a pour emblème un sanglier (*varāha-*, MBh. VII.121.11,14) d'argent (VI.17.29 ; VII.42.3), orné d'or (VI.88.35). Il est le seul à posséder cet animal, au contraire de l'éléphant qui est l'insigne de plusieurs guerriers comme Bhoja, prince des Mārtikāvata (MBh. VII.47.8 *kuñjara-*). Le roi des Madra, Śalya, porte également un étendard richement orné d'un éléphant d'argent :

« L'étendard de Śalya, ô grand roi, portant un grand éléphant d'argent, est orné de paons aux corps d'or. Cet étendard orne ton armée, ô taureau des Bharata, comme le grand éléphant blanc orne l'armée du roi des dieux. Cet étendard couvert d'or, à l'éléphant fait de bijoux, a le son de cent clochettes, brillant sur cet excellent char, ô roi. »⁵⁰⁰ (MBh. VII.8.24-26)

Le char de Duryodhana porte également un étendard d'or (MBh. IV.50.12) avec un éléphant couvert de bijoux (*maṇimaya-* VI.17.25 ; 75.15 ; VII.25.13 ; 92.21 ; VIII.40.36). Karṇa enfin a pour emblème un licol d'éléphant (*nāgakakṣyā-*, *hastikakṣyā-* MBh. VIII.7.7 ; 40.81 ; 43.29 ; 51.88 ; 63.7) rouge (MBh. IV.50.15), ou doré (VII.2.25 ; 6.9 ; 80.12) et décoré de perles, pierres précieuses et diamants, réalisé par les meilleurs artisans (MBh. VIII.67.12). Lors du combat entre Karṇa et Arjuna, les étendards respectifs des deux vaillants guerriers s'animent et s'affrontent eux-mêmes. Le licol prend alors l'aspect d'un serpent venimeux (MBh. VIII.63.65) ou du lacet de la mort (v. 69), combattant contre le singe Hanumān qui orne le drapeau du Pāṇḍava. Celui-ci, semblable au soleil, terrifiant, emploie ses dents et ses griffes tel Garuḍa sur un serpent (v. 66,68). Les deux éléments qui s'animent et combattent sont à leur tour l'objet de nouvelles comparaisons dont certaines animales. L'analogie est inhérente au discours sur la guerre, même dans le duel le moins réel. Mais ici le combat des bannières se veut surtout un miroir, un double de celui des deux héros.

Hanumān possède également d'autres caractéristiques qui le rattachent à un autre animal. Il a les marques du lion et du tigre (MBh. I.216.12) et porte une queue de lion :

⁴⁹⁹ À propos du drapeau dans le MBh., voir Hopkins, 1889, p.243-246.

⁵⁰⁰ *śalyasya tu mahārāja rājato dvirado mahān / ketuḥ kāñcanacitrāṅgair mayūrair upasobhitaḥ // sa ketuḥ śobhayām āsa sainyaṃ te bhāratarṣabha / yathā śveto mahānāgo devarājacamūṃ tathā // nāgo maṇimayo rājño dhvajah kanakasamvṛtaḥ / kinkīṇīśatasamhrādo bhrājaṃś citre rathottame //* (MBh. VII.8.24-26)

« Ce grand guerrier (Arjuna) ayant ôté l'étendard-lion du char, le déposa aux pieds de la *śamī* et se mit en route avec Uttara comme cocher. Il attacha sur le char son étendard d'or à l'effigie du singe à queue de lion, une magie divine créée par Viśvakarman. »⁵⁰¹ (MBh. IV.41.2-3)

Arjuna intervient ici sous le déguisement de l'eunuque Bṛhannaḍā à la cour du roi Virāṭa lors de la dernière année d'exil des Pāṇḍava. Par défi, le bétail du royaume est alors volé par les Kaurava. Uttara, le fils de Virāṭa, décide de récupérer son bien, aidé par Arjuna, qui lui sert de cocher. C'est Uttara qui possède un étendard avec un lion d'or (MBh. IV.33.17 ; 35.20). Mais arrivé devant l'armée des Kuru, il est terrifié, et Arjuna, lui révélant sa vraie nature, le remplace au poste de guerrier, dressant son propre insigne divin et simiesque à la place de celui d'Uttara.

Un autre guerrier, appartenant cette fois au clan des Kaurava, possède également un étendard orné d'une queue de lion (*śiṃha-lāṅgūla-*). Il s'agit d'Asvatthāman, le fils de Droṇa :

« Et Asvatthāman au teint de lotus alla sur ses gardes, se tenant à la tête de toutes ses troupes, avec son étendard à queue de lion (*śiṃhalāṅgūlaketa-*). » (VI.17.20ef-21ab)

L'étendard à queue de lion, devenant un fauve à part entière, réapparaît à maintes reprises au cours de la bataille (MBh. VII.24.30 ; 80.10 ; 120.46 ; 171.34 ; 172.4). Quelques autres héros possèdent également un étendard au caractère léonin. Il en est ainsi pour Bṛhadbala en VI.111.31, « Et le prince Bṛhadbala, ce punisseur d'ennemis qui a un lion pour emblème (*śiṃhaketu-*), alla à la rencontre du fils de Subhadrā (= Abhimanyu) dont l'étendard porte une fleur de *karṇikāra* »⁵⁰² ; pour Sātyaki, dont le drapeau porte un lion à crinière d'or (*mahādhvajena śiṃhena hemakesaramālinā*), MBh. VII.87.57 et 122.78 ; et pour Babhruvāhana, fils d'Arjuna, qui a un lion d'or pour insigne (MBh. XIV.78.16).

Bhīma porte également un étendard d'or (MBh. VI.45.33 ; 91.70) orné d'un grand lion d'argent aux yeux en œil-de-chat (VII.23.83). Mentionnons enfin un autre Pāṇḍava, Nakula dont l'emblème est un *śarabha* (MBh. VII.23.86)⁵⁰³.

⁵⁰¹ *dhvajam śiṃham rathāt tasmāt apanīya mahārathah / praṇidhāya śamīmūle prāyāt uttarasārathih // daivīm māyām rathe yuktvā vihitām viśvakarmaṇā / kāñcanaṃ śiṃhalāṅgūlam dhvajam vānaralakṣaṇam //* (MBh. IV.41.2-3)

⁵⁰² *karṇikāradhvajam ca api śiṃhaketur arimdamah / pratyuujagāma saubhadram rājaputro bṛhadbalaḥ //* (MBh. VI.111.31)

⁵⁰³ Ces deux dernières références n'appartiennent pas à l'E.C. et n'apparaissent pas dans ses appareils critiques. Relevées par Hopkins (1889, p.244-245), nous donnons ici les références de l'édition de Kinjawadekar.

Dans le Rām. la description des étendards est rare, et nous ignorons quels sont ceux de Rāma et Lakṣmaṇa. Par contre, il est dit qu'Indrajit, le fils de Rāvaṇa, a pour enseigne le roi des animaux (*mṛgarājaketu-* Rām. VI.47.15), et Kumbhakarṇa, le roi des serpents (Rām. VI.47.20 *pannagarājaketu-*).

Les animaux retenus comme emblème sont donc peu nombreux, mais bien symboliques de force et de royauté (sanglier, éléphant, lion). De fait, chaque héros nommé ici est roi ou prince. Il demeure cependant délicat d'établir toutes les caractéristiques de la relation entre la bannière et son propriétaire. Pourquoi untel porte-t-il un éléphant plutôt qu'un lion, et inversement ? Les textes restent muets sur la question, même pour des personnages emblématiques comme Karṇa ou Bhīma. Dans tous les cas, le drapeau demeure un symbole de reconnaissance et d'identification d'un individu, et peut sans doute être mis en parallèle avec les flèches-animaux citées plus haut, porteuses de la marque du guerrier.

Il faut noter par ailleurs un grand absent parmi les animaux utilisés comme effigie : le tigre ! Son absence est sans réponse, et soulève encore une fois la question de la distinction entre le lion, grandement représenté dans ce contexte, et le tigre. Valeur trop violente ? Tabou ? Mystère insondable sous les feuilles des palétuviers que sont les étendards de la bataille.

L'équipement du guerrier doit être complété par quelques remarques sur les **montures** animales qui l'accompagnent dans le combat. À l'image des hommes, les chevaux reçoivent parfois une sorte d'animalisation, ou plus précisément de « ré-animalisation ». Ils sont ainsi semblables à des éléphants (MBh. VII.150.13 ; 151.15 ; Rām.II.14.19 ; VI.58.30) ou, fuyant avec chars et éléphants, ils sont comme des antilopes (*mṛga-*) effrayés par un lion (MBh. VI.42.12 ; 101.23 « Les chevaux blessés fuyaient, effrayés comme des antilopes au souffle coupé qui se sont approchées de lions »⁵⁰⁴ ; VIII.15.16), comme des habitants des bois (MBh. VIII.64.13 *vanaukasa-* / *siṃha-*), ou comme un bois de roseaux détruit par deux éléphants (MBh. VII.113.26). Les pachydermes eux-mêmes, lorsqu'ils sont effrayés et tourmentés par de nombreuses flèches et lances, s'avancent vers leur ennemi « comme des moucheron (*śalabha-*) vers le feu » (MBh. VIII.17.104). Dans certains contextes, les

⁵⁰⁴ *vadhyamānā hayās te tu prādravanta bhayārditāḥ / yathā siṃhān samāsādya mṛgāḥ prāṇaparāyaṇāḥ //*
(MBh. VI.101.23)

montures peuvent donc recevoir une nouvelle forme animale, accroissant leur puissance (chevaux comparés à des éléphants) ou au contraire témoignant de leur frayeur (comparaison avec des antilopes). L’animalisation du guerrier semble donc également envahir ses compagnons de bataille, et suivre les mêmes principes de valeur, tantôt glorifiant dans un contexte de force et victoire, tantôt dévalorisant lorsque l’animal apeuré, s’enfuit.

Par ailleurs, l’éléphant, qui domine largement le champ de bataille comme animal et véhicule de guerre, est l’objet de nombreuses analogies, non plus animales mais en rapport avec d’autres éléments naturels que sont les montagnes et les nuages :

« Vois ces puissants éléphants pourvus de défenses aussi hauts que les cimes des montagnes, ô Indra des hommes ! » (MBh. III.26.14ab *mahābalān parvatakūṭamātrān viṣāṇinah paśya gajān narendra /*)

« Le taureau des Pāṇḍava ébranlait ce troupeau d’éléphants avec sa massue comme le vent disperse continuellement une incomparable masse de grands nuages. » (MBh. VI.98.32 *vyadhamat sa gajānīkaṃ gadayā pāṇḍavaṣabhaḥ / mahābhrajālam atulaṃ mātariśvā iva saṃtatam //*)

Parfois les deux éléments peuvent être associés dans un même composé comparatif avec des formules comme *naga-megha-pratīkāśa-* (MBh. VI.44.24 ; 99.26 ; 113.8) ou *naga-megha-nibha-* (MBh. II.54.10) « semblable à une montagne et à un nuage ».

Ces comparaisons sont nombreuses (plus d’une centaine avec la montagne, et une soixantaine avec les nuages)⁵⁰⁵ ; elles s’inscrivent dans différents contextes et offrent des

⁵⁰⁵ Éléphant comparé à une montagne : *kuñjara-* MBh. V.57.24 ; VI.19.24 ; 87.10 ; 88.6 ; 91.32 ; VII.25.33 ; 68.32 ; 97.24 ; IX.24.26,31 ; XVI.8.35 ; **Rām.** VI.116.28 ; *gaja-* MBh. I.190.16 ; 213.47 ; II.54.10 ; III.26.14 ; 43.36 ; IV.60.7 ; V.149.82 ; VI.17.33 ; 44.24 ; 50.37 ; 55.14,29 ; 58.40,45,50 ; 83.34 ; 91.42 ; 112.35 ; 113.8 ; VII.25.6 ; 48.28,43 ; 66.18 ; 88.13 (x2) ; 91.19,44 ; 159.38 ; VIII.12.40 (x2) ; 13.18 ; 19.61 ; 36.15,16 ; 68.15 ; IX.8.27 ; XIII.53.39 ; XV.30.9 ; **Rām.** II.83.19 ; VI.57.20 ; *dantin-* MBh. VI.92.66 ; VIII.13.16 ; XII.52.31 ; *dvipa-* MBh. I.141.11 ; VI.91.41 ; VII.26.22 ; 68.36,51 ; VIII.8.26,44 ; 12.60 ; 13.14,19,20 ; 14.12 ; 17.105 ; 33.51 ; 62.46,48 ; VII.123.39 ; *dvirada-* MBh. VII.19.19 ; 25.16 ; 131.116 ; 136.6 ; VIII.17.6,27 ; 59.13 ; IX.17.2 ; *nāga-* MBh. IV.60.9,10,12 ; V.152.13 ; VI.58.49 ; 112.37 (x2) ; VII.18.30 ; 25.29,56 ; 28.8,38,43 (x2) ; 31.31 ; 74.16 ; 114.62 ; 123.39 ; 170.2 ; VIII.8.22 ; 17.13,19 ; 36.17 (x2) ; 43.67 ; 59.14 ; 62.45 ; 68.8 ; IX.19.2,23,24 (x2),26 ; 24.53 ; XIV.74.20 ; 75.19 ; **Rām.** I.6.23 ; VI.47.12 ; *mātaṅga-* MBh. VI.84.7 ; 112.36 ; VII.31.30 ; VIII.40.54 ; IX.18.9 ; **Rām.** I.6.21 ; *vāraṇa-* MBh. VI.19.30,31 ; 46.53 ; 50.51 ; 58.37,47 ; 89.35 ; XIV.74.9 ; 75.18 ; **Rām.** II.87.9 ; *hastin-* MBh. VII.64.54 ; VIII.19.30 ; 62.35 ; **Rām.** II.23.15.

Éléphant comparé à un nuage : *kuñjara-* MBh. VII.45.22 ; 91.12 ; *gaja-* MBh. II.54.10 ; VI.44.24 ; 87.13 ; 98.31,32 ; 112.130 ; 113.8 ; VII.7.27 ; 19.44 ; 25.9 ; 48.43 ; 66.18 ; VIII.53.2 ; 62.36 ; IX.8.26 ; 24.24 ; XI.19.2 ; XIV.74.11 ; **Rām.** II.86.31,35 ; *dvipa-* **Rām.** II.20.29(ar) ; III.69.28 ; *dvirada-* MBh. VII.25.52 ; VIII.8.38 ;

développements plus ou moins importants, mais souvent plus riches que pour tout autre animal rencontré jusqu'à présent. À la simple relation établie par la forme, la taille, ou la couleur des objets comparés, s'ajoutent parfois d'autres éléments. Nous ne développerons pas ici une typologie détaillée de ces comparaisons, mais donnerons les images générales les plus fréquentes. Ainsi, un éléphant blessé par des flèches et tombant sur le champ de bataille est semblable à une montagne touchée par la foudre qui se brise. Son cornac ou son guerrier tombant avec lui est comparé à un arbre ou à un pic sur la montagne. Ensanglanté, l'animal ressemble à une montagne sur laquelle s'écoulent des flots d'eau, rouge d'hématite (*gairika-* MBh. VII.68.36 ; VIII.62.45) ou d'autre minéral (*dhātu-* MBh. VI.89.35 ; 91.41). Plus simplement un éléphant qui avance est une montagne qui bouge. Un troupeau d'éléphants défait dans la bataille est comme un groupe de nuages poussé par le vent. Enfin le berrissement de l'animal est semblable au grondement du tonnerre.

Ce rapprochement de l'éléphant avec les montagnes ou les nuages ne repose pas seulement sur une comparaison physique. Il est également dépendant de mythes. À l'origine, éléphants et montagnes étaient tous deux pourvus d'ailes et volaient allégrement d'un lieu à un autre. Selon la *Mātaṅgalīlā* (I.11-12), un jour un groupe d'éléphants ailés se posa sur la branche d'un grand arbre. À l'abri de la ramure de celui-ci était établi l'ermitage d'un ascète nommé Dīrghatapas. Or, la branche se brisa sous le poids des éléphants et tomba sur le lieu saint. Les éléphants, peu troublés par l'événement, se posèrent sur une autre branche. Mais le sage en colère les maudit. Eux et leur espèce furent ainsi privés de leurs ailes et, contraints d'aller sur la terre, devinrent les montures des hommes.

Parallèlement, les montagnes possédaient également des ailes lors du *ṛtayuga*, le premier âge du monde, et volaient tels des oiseaux. Mais les dieux et les sages craignirent qu'elles ne les écrasent un jour ou l'autre, et demandèrent à Indra d'intervenir. Celui-ci coupa alors les ailes des montagnes avec son foudre. Posées sur la terre, elles permirent d'assurer la stabilité de celle-ci (cf. Rām. V.1.108-112).

Dans les épopées, cette communauté aérienne des deux entités resurgit parfois au détour d'une image. L'éléphant est alors comparé à une montagne des temps passés, pourvue d'ailes (MBh. VII.25.29,56 ; VIII.36.17), ou bien les éléphants tués dans la

17.6 ; *nāga-* MBh. IV.60.12 ; VI.16.25 ; 18.5 ; 50.84 ; VII.27.24 ; 87.17 ; 129.28,30 ; 172.24 ; VIII.8.37,38 ; 35.28 ; 43.72 ; IX.8.3 ; 19.23 ; XII.117.22 ; XIV. 75.7,8 ; *mātaṅga-* MBh. VI.50.76 ; VIII.31.22 ; IX.8.25 ; *vāraṇa-* MBh. III.150.19 ; VI.19.31 ; 58.61 ; VII.19.36,41,42 ; 68.66 ; VIII.17.103 ; XIV.74.10 ; Rām. V.3.36 ; VI.58.2.

bataille tombent comme des montagnes aux ailes coupées (MBh. IX.24.31). Certains manuscrits du Rām. contiennent une analogie plus complète, et ce sont des éléphants ornés d'étendards qui sont comme des montagnes avec des ailes (Rām. II.83.19*).⁵⁰⁶

Éléphants et montagnes ailés étaient alors frères et sœurs des nuages. Mais un autre élément commun demeure lien de parenté : l'eau. Chacun est un contenant, une réserve de liquide prête à le répandre, que ce soit sous forme de pluies pour les nuages, de sources jaillissantes pour les montagnes, ou de sécrétions de *mada* pour les éléphants. Pour ces derniers s'ajoute l'image de leurs ébats dans les étangs et les rivières. Tous trois apparaissent comme détenteurs d'une source de vie, particulièrement bénéfique. Le cas peut être renforcé chez l'éléphant par le jeu étymologique autour du nom de la mère d'Airāvata. Suivant en un sens le système linguistique des dérivations, il est dit fils d'Irāvati (Rām. III.13.24). Ancien nom de la Rāvī, fleuve du Pendjab, le terme s'analyse souvent en *irā-vatī-*, c'est-à-dire « celle qui possède l'*irā-* ». Ce dernier mot désigne le réconfort, la revigoration sous forme de boisson, eau ou lait. Irāvati est « celle qui possède le liquide revigorant » ; en ce sens, comme le souligne H. Zimmer, elle pourrait être la rivière elle-même⁵⁰⁷. L'éléphant Airāvata serait donc fils d'une rivière, d'une détentrice de fluide énergétique. Le rapprochement avec les Eaux, serait généalogique, voire génétique. Ces Eaux nourricières, revigorantes, constituent aussi le fluide d'énergie, de vie qui court dans la roche des montagnes (et sera libéré dans les temps védiques par Indra), et les eaux contenues par les nuages qui les libèrent à la période tant attendue de la mousson.

L'identification entre les trois éléments est constamment maintenue dans les épopées, sous différentes formes de comparaisons, qu'elles soient filées sur un rythme ternaire (des singes sont « semblables à des éléphants en rut, pareils à de grandes montagnes, grondant comme des grands nuages », *mattamātaṃgasam̐nibhāḥ mahāparvatasam̐kāsā mahājīmūtanisvanāḥ* Rām. VI.18.38) ou inversées. Les rochers prennent l'aspect de jeunes éléphants (MBh. VII.97.32) ; la montagne parsemée de veines d'or, d'argent, de cuivre et d'autres minerais, est comparée à un éléphant couvert d'un réseau de décorations brillantes (Rām. III.14.15) ou, ruisselante des eaux de ses torrents et des ses sources, elle est comme un éléphant suintant de *mada* (Rām. II.88.13 ; V.1.13). Les grands nuages parcourus

⁵⁰⁶ L'E.C. donne *sadhvajā iva parvatāḥ*, « comme des montagnes avec des drapeaux », mais d'autres manuscrits portent *sapakṣā iva parvatāḥ*, « comme des montagnes avec des ailes ».

⁵⁰⁷ Cf. Zimmer, 1951, p.101-108.

d'éclairs sont également comparés à des troupes d'éléphants, ornés de harnachements en or (Rām. III.186.65). Et ceux « dont les drapeaux sont les éclairs, pourvus de guirlandes de hérons, semblables aux cimes des Indra des montagnes, tonnent leurs clameurs élevées, comme des rois des éléphants en rut au milieu de la bataille. »⁵⁰⁸ (Rām. IV.27.20) La communauté entre les trois entités est telle que les comparaisons peuvent s'établir dans tous les sens.

Dans le contexte de la guerre, l'éléphant est l'objet d'autres analogies lorsque le champ de bataille lui-même apparaît comme un océan ou une rivière de sang. Les pachydermes, souvent accompagnés des chars et des chevaux, forment alors les îles (MBh. VI.74.32), les rochers (MBh. VI.55.11, 124 ; VII.74.53), les rives (MBh. VI.55.122 ; VII.13.10), les pontons (MBh. VII.68.47), les bateaux (MBh. VI.99.37), ou les crocodiles (MBh. VI.99.35 ; VII.20.32,36 ; 83.29 ; IX.8.30 ; XII.99.33) de ces flots gigantesques. Toujours dans le domaine aquatique, l'éléphant arrêté par un autre éléphant ou par un guerrier est « comme la mer arrêtée par le rivage » (MBh. VI.91.43 ; XIV.75.12 *velā iva makarālayam*, la formule est également employée entre guerriers ; MBh. VII.91.28 *velā iva udvṛttam arṇavam*). Cette dernière comparaison évoque à nouveau la force gigantesque, plus grande que tout être vivant, prêtée à l'animal. On retrouve également le lien entre l'éléphant et les eaux, qu'elles soient douces ou salées. Dans celles-ci, le pachyderme maintient par ailleurs une présence à travers des créatures comme le *makara*, le *jalebha* ou le poisson à tête d'éléphant (cf. Rām. VI.14.9), dont les traits sont notamment visibles dans l'iconographie de Sāñcī et Bhārhuṭ.

Le guerrier, ensauvagé par les appellations et les descriptions, complète son animalité, son animalisation au sein de son équipement même. Le héros est ici en contact direct avec l'animal, notamment à travers les peaux des fauves qui couvrent les chars (véhicules du guerrier par excellence) ou celles qui servent de fourreaux aux puissantes et brillantes épées. Dans ce contexte le char devient tigre à son tour, et la lame n'est que le croc redoutable dissimulé dans la gueule du fauve. L'animalité conférée aux armes est encore plus présente dans les flèches, lorsque celles-ci sont de véritables serpents ou félins. Plus symboliques sont les effigies animales sur les étendards, mais là encore l'agitation de

⁵⁰⁸ *vidyutpatākāḥ sabalākamālāḥ śailendrakūṭ kṛtisamnikāśāḥ /*

garjantī meghāḥ samudīrṇanādā mattagajendrā iva samyugasthaḥ // (Rām. IV.27.20)

Autres références où des montagnes sont comparées à des éléphants : Rām. IV.11.15 (*gaja-*) ; 60.9 (*nāga-*) ; 66.38 (*dvipa-*) ; où des nuages sont comparés à des éléphants : Rām. IV.27.28 (*vāraṇa-*) ; 29.24 (*mātāṅga-*).

certaines d'entre elles dans la bataille semble leur conférer une essence de vie plus importante. Éléphants et lions s'invitent alors dans le combat. L'arme-animal trouve une autonomie propre à elle-même.

Si le phénomène apparaîtrait, comme pour le guerrier, dans une tradition formulaire et littéraire, le sens de l'animalisation devient plus trouble et double. L'équipement comparé à un animal, ou portant l'image d'animaux, peut provenir d'une continuité dépendante de l'animalisation du guerrier ; les bannières porteraient alors la représentation iconographique et manifeste de cette animalisation. Par ailleurs, il semble que l'armement, le char couvert d'une peau de tigre, ou l'épée pourvue d'une poignée en ivoire, peut également transmettre une part animale à l'homme, et ne plus être une émanation sauvage de celui-ci.

Le bestiaire demeure limité, même si aux lion, tigre et éléphant, s'ajoutent le serpent, et plus rarement l'ours, le loup et le sanglier. Là aussi, une répartition s'installe entre le lion et le tigre, sans que les causes en soient déterminables ; au premier la gloire des étendards agités par le vent de la bataille, au second l'armement et le mouvement des chars. Au-dessus se promène l'éléphant qui, bien que peu présent dans l'armement, trouve sa place première comme monture, capable de broyer le char-tigre. Référent de puissance même pour les chevaux, il possède de plus une indépendance égale à celle du guerrier. En tant qu'animal vrai, il n'est plus comparant, mais comparé. Ses diverses correspondances avec les montagnes ou les nuages en font une identité à part entière qui le placent, d'une certaine manière, au même rang que le combattant. Il demeure l'animal de guerre par excellence. Et bien que figure domestique dans ce contexte, sa communauté avec les éléments naturels en fait l'incarnation mouvante et grandiose des terres sauvages sur le champ de bataille, lieu propice au déploiement de l'*aranya* sous ses multiples formes dans un cadre humain. De là à deviner qu'elle est l'illusion de l'illusion ...

Rendu animal par une dénomination largement tigresque, une anatomie lexicale fortement léonine, le guerrier l'est encore plus dans le combat, recouvrant alors le plus souvent les formes des félins et de l'éléphant, armé d'un équipement tout aussi animal. Au-delà de la comparaison, liée au thème et à l'enjeu littéraire et poétique, cette animalisation apparaît comme une manifestation physique et visible de la force, de l'héroïsme, de la fureur et de la violence du guerrier dans la bataille. Elle est inhérente à son statut, révélatrice d'une part de son essence profonde. Les textes védiques cités au début de ce

chapitre le mentionnent clairement. Le *vīrya-*, la force virile, naît dans la forêt, dans les bêtes sauvages. Or cette force est la substance commune au guerrier et à la nature, c'est l'essence, le sang même du héros. Sa relation avec les terres sauvages et ses animaux est donc naturelle, presque « génétique ». En ce sens, le « sang noir » est, en Inde, bien plus dans le guerrier que dans le chasseur. Si les fauves purent apparaître comme des modèles de force extrême à l'origine, et par là devenir la source même de l'héroïsme, il y eut ensuite renvoi à l'être humain, sous cette forme de correspondances sauvages et animales. Dans le combat, la comparaison faunique abolit la distanciation entre l'homme et l'animal qui persiste dans la chasse. L'ensauvagement de l'individu se fait peu par contact physique avec le fauve, mais bien plus par l'entremise de projection, d'identification de l'homme, placé alors dans un état supra-humain, qui trouve sa révélation, sa manifestation, principalement à travers la figure de l'animal sauvage, et surtout les plus puissants d'entre eux. Le fauve intérieur se met à découvrir, et l'homme se fait animal.

Cette relation homme-animal qui se développe par une animalisation de l'individu, ne touche cependant pas tous les guerriers avec le même degré d'intensité. Les textes dispersent plus ou moins le phénomène, sous le couvert de l'usage stylistique. Néanmoins, un héros se distingue plus particulièrement, et demande un portrait plus détaillé. Il s'agit de Bhīma, le redoutable Ventre-de-loup.

B. Les fils du Vent

Parmi les nombreux guerriers des épopées, l'un d'entre eux doit particulièrement retenir notre attention. Il s'agit de Bhīma ou Bhīmasena, le second des cinq Pāṇḍava. Ce héros est un guerrier de taille gigantesque, doué d'une force prodigieuse et « terrible », conformément au sens même de son nom, *bhīma-*, d'où une formule récurrente désignant le personnage : *bhīmo bhīmaparākramaḥ* « Bhīma (le Terrible) au courage terrifiant » ou « Le Redoutable au courage redoutable ». Sorte d'Hercule ou d'Héraklès indien, ce fils de Pāṇḍu entretient un rapport privilégié, singulier même, avec les animaux. Les relevés numériques mentionnés précédemment le laissent entendre : il est le plus animalisé des guerriers. Mais, chez Bhīma, le phénomène prend une telle proportion qu'il amène à s'interroger sur la nature même du personnage : homme ou animal ?

Le rapprochement avec les animaux sauvages intervient sur le plan formel et à différents niveaux, notamment dans le nom et le surnom du héros. Un rapide relevé des emplois du terme *bhīma-* dans le RV nous éclaire déjà sur l'hérédité du héros. Bien que seulement employé comme adjectif, le mot est une épithète privilégiée des dieux guerriers que sont Indra et les Marut (I.55.1 ; 57.3 ; 81.4 ; 100.12 ; IV.20.6 ; V.56.3 ; VII.21.4 ; 58.2), mais aussi d'Agni dans un aspect belliqueux (I.70.11, cf. EVP XII, p.16, 90 ; VI.6.5). Le terme est également associé à certains animaux. Rappelons la formule *mṛgo na bhīmaḥ* « redoutable comme une bête sauvage » appliquée à différents dieux, qualifiés également de « terrible taureau » (I.140.6 ; V.56.3 ; VII.19.1 ; IX.70.7 ; X.92.8 ; 103.1). De ce mot, déjà caractérisé dans le RV par des aspects guerriers et animaliers, le Bhīma épique peut apparaître comme une personnification. Le MBh. lui donne par ailleurs un surnom évocateur de ces valeurs, puisqu'il est nommé Vṛkodara, c'est-à-dire « Ventre-de-loup » (*vṛka-udara-*). L'origine de cette appellation n'est pas clairement définie par le texte, mais elle fait visiblement référence à l'appétit insatiable, à la glotonnerie du personnage. Sa faim est telle qu'il mange autant que ses quatre frères réunis, et il entretient des chasseurs qui lui apportent quotidiennement leur gibier (MBh. IX.29.22-23). Mais cette voracité n'est pas seulement gastronomique, même si son rôle de cuisinier auprès de Virāṭa appuie cette thèse, elle est aussi guerrière. Affamé de nourriture, Bhīmasena l'est également de combats ; comme le loup, il ne se repaît jamais. C'est lui seul, ou presque, qui abattra les cent fils de Dhṛtarāṣṭra. Les combattant par groupes de 8, 10 ou plus, il est face à eux

comme un loup au milieu d'un troupeau de moutons, ou comme un tigre au milieu d'antilopes. Ce *vṛka-* n'est d'ailleurs pas seulement loup. Il demeure, au sens védique du terme, l'ennemi extérieur, celui qui appartient à l'*araṇya*. De là cette force terrifiante qu'il possède. Et, comme le hors-la-loi qui désire toujours des richesses, Bhīmasena, toujours ardent, désire le combat. Que ce soit contre ses cousins les Kaurava, fils de Dhṛtarāṣṭra, ou contre les *rākṣasa* qu'il rencontre sur son chemin, Bhīma est un *vṛka-* pour eux, non pour les siens. En maintes occasions, ce terrible guerrier apparaît comme un véritable fauve. Outre les composés épithètes, « tigre d'homme », « lion d'homme », dont il est souvent qualifié, d'autres traits significatifs sont à prendre en considération.

À l'image du guerrier par excellence, l'anatomie et le comportement de Bhīma ont pour principaux référents l'éléphant, le lion et dans une moindre mesure le tigre. Comme tout combattant, il a la démarche, la vigueur, le cri, les dents, les épaules, les bras et les cuisses du lion⁵⁰⁹. Sa force, son orgueil et sa démarche sont aussi semblables à ceux de l'éléphant. Sa puissance surtout, très fréquemment exprimée par la formule « qui à la force ou la vigueur d'une myriade ou 10 000 éléphants » (*nāgāyutasamabala-* et varia). Son comportement dans la bataille est encore plus marquant. Avant même le combat, le roi Dhṛtarāṣṭra est effrayé par le personnage, « tel un grand cerf (*ruru-*) par un tigre », ou « comme un mouton (*paśu-*) sans force par un lion », et il en dresse un portrait fortement animalisé (MBh. V.50). Bhīmasena apparaît parmi ses ennemis comme un lion parmi un troupeau de cerfs *ruru* (v. 9) ou de grandes antilopes (v. 27). Il est surtout semblable à un éléphant (v. 11), furieux, qui détruit les arbres en fleurs (v. 33), lui qui dépasse justement ces animaux par sa force (v. 20) et les détruit dans la bataille (v. 22,29,30), etc. Dans différents duels, Bhīma et son adversaire sont souvent pareils à deux lions, deux tigres, deux éléphants, ou comme un félin face à une faible antilope, et plus rarement comme un loup au milieu de moutons (MBh. VI.60.27 ; 92.34).

Le caractère fauve, léonin de Ventre-de-loup, est développé de façon encore plus significative face à Duḥśāsana, le second des Kaurava. Au cours de la partie de dés qui entraînera l'exil des Pāṇḍava, leur épouse Draupadī est traînée de force par Duḥśāsana, dans la *sabhā*, les cheveux dénoués. Devant l'affront fait à leur épouse commune, Bhīma annonce alors qu'il tuera les fils de Dhṛtarāṣṭra comme un lion tue des antilopes (*mṛga-* MBh. II.62.37). Après la perte de la seconde partie de dés, Duḥśāsana, encore, exulte de

⁵⁰⁹ Pour les références de ces données et des suivantes, voir annexe IV.A.

joie, méprisant les fils de Pāṇḍu. « Entendant cela, Bhīmasena s'emporta et s'étant approché de lui comme un lion de l'Himālaya s'avance vers un chacal, le menaça avec force, le subjuguant par sa fureur. »⁵¹⁰ (MBh. II.68.15). Mais les Kaurava n'en ont cure, et Duryodhana imite par moquerie la démarche de lion (*siṃhagati-*) du héros (II.68.23). Avant leur départ, Vṛkodara les menace à nouveau : il les tuera tous, et assure qu'il boira le sang de Duḥśāsana comme un lion (littéralement, « comme un roi des animaux » *mṛgarāj-*) (II.68.29)⁵¹¹. Au moment du combat entre les deux guerriers, finalement peu fourni en images animales par opposition à d'autres duels, la figure du fauve ressurgit. Bhīma bondit vers son adversaire comme un lion vers un grand cerf *ruru* (VIII. 60.29). Entre les crocs du félin, le combat apparaît comme celui de deux éléphants en rut pour une femelle (60.31), et avant le coup de grâce, Bhīmasena s'empare de son ennemi comme un lion d'un grand éléphant (VIII.61.5, [App. I n°31, lignes 17-18]). La scène et l'analogie qui y est fixée, sont rappelées dans les livres ultérieurs : « tu as bu le sang de Duḥśāsana, comme un lion boit le sang d'un buffle », lit-on en IX.60.12. Au livre XI, les lamentations de Gāndhārī sur la mort de ses fils feront à nouveau de Bhīma un lion qui a tué un grand taureau (ou un grand éléphant, selon les variantes) (XI.18.27). L'image se retrouve également à propos de la mort de Duryodhana, le premier des cent frères, tué aussi par Bhīma. Dans les pleurs de sa mère, le Kaurava est un éléphant ou un tigre tué par un lion (XI.17.14,17). Lors du combat, bien plus long que celui contre Duḥśāsana, les deux guerriers sont tour à tour comparés à deux lions, deux éléphants, deux tigres, deux taureaux ou deux buffles. Mais au moment fatal, c'est un lion qui tue un éléphant (IX.54-58). À l'image d'Arjuna et Karṇa qui sont identifiés respectivement à un lion et à un chacal, Bhīma et Duryodhana, ont visiblement une essence guerrière animale propre, respectivement lionne et éléphante, qui est sensiblement matérialisée dans leurs étendards : un éléphant orné de bijoux pour Duryodhana, un lion d'argent sur champ d'or pour Bhīma. Le combat était joué d'avance.

Vṛkodara connaît une concentration d'analogies animales particulière et assez constante, que ce soit dans la description de ses actions ou de son anatomie. Le lion, symbole de la force suprême, emblème du guerrier, y figure alors en bonne place. Un autre trait léonin de Bhīma est sa tendance à se lécher les lèvres, les babines pourrait-on dire, et à froncer les sourcils quand, en colère, il fait face à l'ennemi (8 occ. à son propos, une ou

⁵¹⁰ *tad vai śrutvā bhīmaseno atyamarṣi nirbhartsya uccais taṃ niḡrhya eva roṣāt / uvāca idaṃ sahasā eva upagamy siṃho yathā haimavataḥ śṛgālam //* (MBh. II.68.15)

⁵¹¹ Cet acte terrifiant est déjà prophétisé par Bhīma quelques vers plus haut, mais sans référence au lion. Il dit à Duḥśāsana qu'il déchirera sa poitrine et boira son sang (MBh. II.61.46 ; 68.21).

deux pour quelques autres guerriers). Ces quelques épisodes montrent à quel point Bhīma est léonisé dans son comportement et son être même.

La scène dans la *sabhā* fournit un autre élément de la fureur guerrière qui emplit alors Bhīmasena. Ses yeux deviennent rouge sang et des flammes jaillissent de tous ses orifices (II.63.15), la seconde fois ce sont même des étincelles et de la fumée, en plus des flammes, qui s'échappent de son corps (II.64.14). Bhīma est un véritable volcan, prêt à entrer en éruption et à ravager les fils de Dhṛtarāṣṭra. Mais à chaque fois, le bras de Bhīṣma retiendra la colère furieuse du Pāṇḍava ; en d'autres occasions ce sera celui de Yudhiṣṭhira, ou d'Arjuna⁵¹². À un autre moment, l'irritation de Bhīma est encore visible par ses yeux devenus rouges de colère, mais également par le froncement de ses sourcils en trois pointes, et le grincement de ses dents. Il est alors semblable à la Mort à la fin des temps (MBh. II.39.9-12).

Cette fureur guerrière ne semble pas être recouverte par un seul terme dans le MBh. On observe ainsi différentes expressions colériques telles que *kopa-*, *krodha-*, *kruddha-*, *roṣa-*, etc., parfois le terme de *manyu-*, dont le passé védique s'accorde mieux avec la manifestation animalière de ce concept. L'essence guerrière de Bhīma se manifeste physiquement de façon brûlante, et démontre bien un excès d'énergie non contrôlé, qui ne demande qu'à se répandre contre l'ennemi.

L'autre face animale de Bhīma se concentre autour de l'éléphant. Il est autant « éléphantéisé » qu'il est « léonisé », si ce n'est plus. Rappelons qu'il est pourvu de la force d'une myriade d'éléphants et que sa taille de géant l'identifie au plus grand des mammifères terrestres. Les comparaisons sont multiples et dans des contextes variés, que ce soit sur le champ de bataille ou dans un cadre plus forestier. Dans les scènes de combat il est, à l'égal d'autres guerriers, un éléphant en rut, furieux, aux tempes fendues. Et lorsqu'il écrase la tête de son adversaire, c'est sous la forme d'une patte d'éléphant (MBh. I.141.8 ; IX.60.11). Éléphant parmi les éléphants, il massacre des compagnies entières de pachydermes avec sa seule massue, ou arrache les défenses d'un et s'en sert pour fendre les bosses frontales d'autres (MBh. VI.98.33-35). Quelle que soit la méthode, il en abat toujours plus que ses voisins, et conserve une attitude similaire face à d'autres corps

⁵¹² Pour un écho à cette manifestation enflammée de la fureur guerrière, dans la littérature irlandaise, cf. note 480 à propos de Cúchulainn qui, se dirigeant vers la ville d'Emain, les mains ensanglantées, n'est pas rassasié de combat, et d'où jaillit une lumière intense (cf. Dumézil, 1985, p.200-201).

d'armées (cavaliers, guerriers en char ou fantassins). Dans le combat ou en dehors, l'éléphant Bhīma se perçoit également dans son comportement face aux arbres. En exil à la cour du roi Virāṭa, privé de sa massue, il lorgne sur les grands arbres qu'il arracherait et défeuillerait comme un éléphant furieux (IV.32.17 ; I.180.15), si Yudhiṣṭhira ne l'en empêchait, lui ordonnant d'utiliser des « armes humaines » (*mānuṣam āyudham* IV.32.17). Flamboyant de colère, il arrache des arbres comme un éléphant qui mange (V.73.8) et dans le combat il défait l'armée ennemie comme un éléphant des arbres en fleurs (V.50.33). Lors de leur séjour dans la forêt, Draupadī l'envoie à la recherche de lotus merveilleux. Lâché dans la sylve, Bhīma, avançant dans une végétation dense, arrache lianes et arbres comme un éléphant désireux d'escalader le sommet d'une montagne (III.146.40,43) et, découvrant un lac, il y plonge et s'y amuse comme un grand éléphant sans bride (III.146.54). En errance dans les terres sauvages, Bhīma semble connaître un développement particulier de son caractère animal, qui tend alors vers une métamorphose complète, dépassant la simple analogie.

De fait, ces derniers exemples notifient une particularité importante de Bhīma qui le différencie des autres guerriers. De toute évidence, l'animalisation inhérente au héros en général se manifeste principalement lors des scènes de combat. Or, chez Bhīmasena, ce phénomène perdure au-delà, il est permanent. Dans des descriptions qui ne sont nullement de batailles, ce Pāṇḍava apparaît encore comme un animal, dans les comparaisons comme dans les actions. Par opposition, on remarquera que la description d'Arjuna par Dhṛtarāṣṭra, qui fait suite à celle de Bhīma, est beaucoup plus brève et ne comporte aucune analogie animale (V.51). De même, si parfois Arjuna rejoint l'animalité de Bhīma lors de combats pendant la bataille, comme dans celui contre Karṇa, il redevient un guerrier sociable une fois le duel achevé. Bhīma, au contraire, conserve toujours son air d'éléphant en rut, ou de lion endormi à ne pas réveiller.

L'alliance de Bhīma avec les animaux sauvages ne repose pas seulement sur une emphase extraordinaire des comparaisons animales, qui signifie fondamentalement un au-delà à l'analogie de puissance. Il entretient également une relation plus directe avec ceux-ci puisqu'il est l'un des rares héros à les combattre. Un premier exemple apparaît dans le cadre forestier, au travers d'un épisode brièvement évoqué ci-dessus. Le vent ayant apporté un lotus céleste à mille pétales et brillant comme le soleil, Draupadī demande à Bhīma d'aller lui en chercher d'autres. Celui-ci, en véritable chevalier servant, s'exécute. S'ensuit

sa course dans la forêt et les montagnes, où il fait un carnage parmi les animaux et les plantes. Comparé à un « roi des animaux » (*mṛgarāj-*), à un éléphant en rut (à plusieurs reprises), faisant trembler la terre sur son passage, rapide comme le vent, il déracine les arbres, arrache les lianes, détruit les lions et les tigres, effraie les bêtes sauvages et les oiseaux (MBh. III.146.37-41). Alors des troupeaux de cerfs *ruru*, d'éléphants, de buffles, des lions et des tigres en colère s'avancent vers lui, « la gueule grande ouverte, terribles et terrifiants, rugissants » (v. 46). Mais le héros n'en fait qu'une bouchée, tuant un éléphant avec un éléphant, un lion avec un lion, les autres avec ses mains (III.146.43-51). Le texte appuie lexicalement la force extraordinaire de Bhīma, mais pas seulement. Cette capacité à maîtriser l'animal, à le combattre à mains nues n'est pas offerte à tout le monde, elle caractérise même le personnage. Prisonnier d'un énorme boa, il se présente à lui comme ayant la force de 10 000 éléphants et ayant combattu des lions, des tigres, des buffles et des éléphants (III.176.4). La force (*bala-*) domine le personnage, c'est sa nature première. Il en est en quelque sorte une incarnation à forme humaine. Lors de la dernière année d'exil à la cour de Virāṭa, il se présente comme cuisinier mais aussi comme un homme pouvant se mesurer à des taureaux, des éléphants et des lions (IV.2.4 ; 7.8). La pratique de la lutte contre des animaux sauvages devient sa carte de visite. Le roi ne l'oubliera pas et le fera effectivement combattre dans le gynécée contre des tigres, des lions et des éléphants, quand il n'y aura plus d'homme à sa mesure (IV.12.27-28). L'épisode est rappelé en IV.66.5, avec une liste quelque peu modifiée, puisqu'on y parle de tigres, d'ours et de sangliers. Nous sommes ici en présence du type de liste animale fréquemment employé pour définir un ensemble plus ou moins important. Les animaux retenus sont les plus vaillants et les plus terrifiants, ceux qui trônent au sommet de l'échelle de valeur et d'héroïsme. Lion, tigre et éléphant sont presque toujours mentionnés⁵¹³.

Cette pratique du combat contre les animaux renforce naturellement l'animalisation de Bhīma, et explique partiellement cet excès faunique autour de sa personne. Qui combat et vainc le fauve devient son égal et s'identifie à lui. Ainsi présenté, Bhīmasena peut apparaître comme une sorte de « seigneur des animaux ». Capable de lutter contre les bêtes les plus puissantes, il en devient leur roi. Mais les textes ne semblent jamais envisager cette figure. Le fils de Pāṇḍu est décrit dans ces contextes comme tuant les fauves, non comme

⁵¹³ Un autre héros a aussi l'apanage de pouvoir maîtriser les bêtes sauvages. Il s'agit de Bharata, fondateur de la lignée et fils de Śakuntalā. Marqué des signes d'un « grand homme », il a la vigueur du lion et, à l'âge de six ans, capture et dompte des tigres, lions, sangliers, éléphants, buffles, *śṃmara* et rhinocéros. Grimant dessus, il joue avec eux (MBh. I.68.4-6 ; VII.49 [App. I, n°8, l. 732-739]).

les maîtrisant ou les domptant. L'animal gravite autour de lui, le combat, s'insufflé en lui, mais n'est jamais son compagnon de route. En ces lieux, point de chevalier au lion.

L'autre image qu'inspire le portrait de Vṛkodara est celle de l'homme sauvage. Le héros apparaît familier des bois et des montagnes, et de ses habitants. Il conserve, de plus, un caractère assez rustre. En comparaison des ses frères, son équipement demeure rudimentaire. Son arme privilégiée est la massue, mais il use tout autant de ses mains nues, dont les paumes sont semblables à des épées (MBh. II.62.37). Sa force est telle que toute arme paraît superflue. Mais bien que fortement animalisé dans ses descriptions, Bhīma ne recouvre pas tous les caractères de l'homme sauvage ; il lui manque notamment la pilosité excessive qui semble significative de l'homme des bois⁵¹⁴. De fait, dans son anatomie, si gigantesque ou exagérée soit-elle, le héros ne possède ni élément bestial ou monstrueux, ni déformation physique. De plus ses escapades en solitaire dans les bois et les montagnes, sont toujours temporaires. Son isolement dans la forêt apparaît comme une période d'initiation, achevant la construction de l'identité du personnage. Bhīma se maintient à la frontière de deux mondes. Sauvage par certains de ses aspects physiques, et notamment sa force excessive, il n'en demeure pas moins un Pāṇḍava, un prince, un guerrier, un *kṣatriya*, pleinement intégré dans la société, même si parfois il passe outre les normes. Il ne plonge jamais entièrement dans l'*aranya*, et revient toujours dans un cadre social, au milieu de ses frères.

Si Bhīma n'est ni maître des animaux, ni homme sauvage à part entière, sa force terrible et effrayante, son comportement animal et prédateur lors des combats font néanmoins de lui un héros particulier, dépassant la norme humaine. Ce caractère, ainsi que d'autres éléments, font apparaître dans son ombre une autre entité, d'une nature plus démoniaque, celle du *rākṣasa*.

Cela est manifeste lors de la mort de Duṣṣāsana, dont Bhīma prophétise dès le livre II qu'il boira son sang. Nous l'avons vu, le jeu des comparaisons en fait à ce moment là, et lors du combat, un véritable lion. Plus encore, Bhīma ne tue pas tout de suite ce fils de Dhṛtarāṣṭra avec son épée. Après l'avoir jeté à terre, il lui écrase la gorge de son pied, lui arrache le bras, celui avec lequel le Kaurava avait traîné violemment Draupadī dans la *sabhā*, puis le tue de sa main semblable à la foudre, et ouvre sa poitrine, là encore de ses propres mains, pour boire le sang chaud de son ennemi. C'est seulement après cette mort

⁵¹⁴ Cf. Gaignebet – Lajoux, 1985.

violente qu'il décapite Duḥśāsana (MBh. VIII.83.25-28 éd. de Kinjawadekar, partiellement en App. I n°32 de l'E.C.). Ce comportement sanguinaire va au-delà de la simple animalisation même si, à un certain degré, il pourrait évoquer un lion ou un tigre tuant, dévorant sa proie. Mais pour l'ensemble de l'assistance témoin de la scène, « celui-ci n'est pas humain » (*na ayam manuṣyaḥ* VIII.61.10). Les guerriers terrorisés qui le voient s'abreuver, se repaître du sang de sa victime, le qualifient alors de *rakṣas* ! (*bhīmaṃ rakṣo*, App. I n°33, ligne 2 après VIII.61.10). L'expression sera reprise en écho dans la pièce de Bhaṭṭanārāyaṇa, *Veṅṭsamhāra* ou « Le rassemblement des tresses », à la scène 9 de l'acte VI, lorsque Bhīmasena entre sur scène, recouvert du sang de ses ennemis.

En éventrant son adversaire et en buvant son sang, Bhīma le terrible transcende son caractère animal, ici fondamentalement léonin, pour passer du côté des *rakṣas* ou *rākṣasa*. Car boire le sang humain est le propre des démons, et des *rakṣas* en particulier. Comme l'énoncent les textes védiques, le sang est la part des *rakṣas*⁵¹⁵. S'ensuit l'expression de terreur des guerriers à la vue de cet acte, assurément non humain, et même plus animal. Car Ventre-de-loup connaît une relation particulière avec ces démons, êtres anthropophages, gardiens-protecteurs (de richesses), possédant une grande force, un aspect souvent terrible et un caractère zoomorphe indéniable.

Avant la guerre, le Pāṇḍava en rencontre plusieurs, qu'il combat et réduit à néant. Lors d'un premier exil dans la forêt, alors que Bhīma veille sur ses frères et sa mère endormis, se produit son premier duel contre un *rākṣasa*, nommé Hiḍimba (I.140.9-142.30). Ce *rākṣasa*, maître et gardien du lieu où se sont arrêtés les Pāṇḍava, en ferait bien son dîner. La lutte entre Bhīma et Hiḍimba fournit quelques exemples de comparaisons animales, appartenant au formulaire de tout combat héroïque. Il menace le démon d'écraser sa tête comme le ferait le pied d'un éléphant, ou de le traîner sur le sol « comme un lion traîne un grand éléphant de montagne ». L'épisode expose aussi sa technique de mise à mort. Bhīma fait tourner son adversaire cent fois dans les airs, puis le jette à terre avant de le tuer de la mort des victimes sacrificielles (*paśumāram amārayat* I.142.28), c'est-à-dire en l'étranglant. Il finit son œuvre en brisant la victime en deux. Il en sera ainsi de Baka (le « héron »), autre *rākṣasa* que Bhīma affronte un peu plus loin (I.151.1 *sq.*), du roi Jarāsandha (II.22.6-7) ou du *rākṣasa* Kirmīra (« bigarré », III.12.39 *sq.*), etc. Le combat contre Hiḍimba n'est pas seulement pour la sauvegarde de ses frères, il est avant tout pour celle d'Hiḍimbā, la sœur du *rākṣasa*, tombée amoureuse de Bhīma au lieu de l'apporter à

⁵¹⁵ Cf. TS I.3.9.2 ; VS 6.16 ; ŚBM III.8.2.14-15 ; AB 2.7. Il s'agit du sang de la victime sacrificielle lors de l'offrande de l'épiploon.

son frère pour qu'il le dévore. L'aventure se termine donc par un mariage temporaire entre Bhīma et la *rākṣasī*, union de laquelle naîtra Ghaṭotkaca, *rākṣasa* au service des Pāṇḍava pendant la grande guerre.

Par cette union, par ces combats, Bhīma démontre sa perméabilité avec ces êtres. Il semble même, comme le suggère David L. Gitomer (1991), que par ses rencontres avec des *rākṣasa*, Bhīma acquière ou développe lui-même une part de nature *rākṣasique*, « démoniaque ». Celle-ci est également évoquée par l'attitude destructrice du guerrier contre les animaux, et par son appétit vorace et dévoreur. D'autre part, il partage avec les *rākṣasa* la figure du gardien, prêtée aux démons souvent par jeu étymologique. Bhīma apparaît en plusieurs occasions comme le protecteur de sa famille contre leurs ennemis. En ce sens, la rencontre avec Hiḍimba est significative. Il s'agit de la première rencontre des Pāṇḍava, suite à une fuite forcée dans la forêt pour échapper à un piège de Duryodhana. Le *rākṣasa* est certes affamé, mais il protège également son domaine. La lutte entre Hiḍimba et Bhīma est celle de deux gardiens (l'un plus lion que l'autre), et relève finalement d'une conquête de territoire, d'un acte fondateur concrétisé de plus par une union matrimoniale féconde. Bhīma, seul apte à affronter les gardiens de l'*aranya*, laisse ici en quelque sorte la « régence » du lieu à son fils Ghaṭotkaca qui, bien que pourvu de *dharma*, conserve un aspect éminemment *rākṣasique*. Le sang de Bhīma semble ne l'avoir en rien humanisé. Mais Bhīmasena a-t-il une part d'humanité en lui ? La question se pose.

Car c'est bien le problème de Bhīma, ses actes sont sur-humains (*ati-mānuṣa-*) ou non-humains (*a-mānuṣa-*), comme la terrible mort qu'il inflige à Kīcaka. Autre épisode glorieux pour celui-ci, à nouveau chevalier servant de Draupadī : alors que les Pāṇḍava sont engagés à la cour du roi Virāṭa, chacun sous un déguisement pour passer leur 13^e et dernière année d'exil, Draupadī doit faire face aux avances de Kīcaka, commandant en chef de l'armée et frère de la reine, alors qu'elle est au service de cette dernière. Rudoyée par Kīcaka, Draupadī trouve refuge auprès de Bhīma, le seul qui puisse alors laver l'affront qu'elle a subi. La rencontre des époux, ainsi que le combat entre Bhīma et Kīcaka, offrent leur part d'animaux. Après avoir promis à son épouse de briser l'irrévérencieux prétendant comme un éléphant brise un roseau ou un arbre *bilva* (MBh. IV.21.28,37) - et le nom même de *kīcaka* désigne un roseau (ou un bambou) -, Vṛkodara guette sa victime comme un lion une antilope (IV.21.38). Le combat est celui de deux éléphants pour une éléphante (IV.21.49) et finira semblable à celui d'un tigre affamé saisissant une antilope (IV.21.58).

Bhīma parachève son action en réduisant le corps de Kīcaka à une boule de chair (lui faisant entrer les pieds, les mains, la tête et le cou dans le reste du corps, IV.21.60). L'œuvre passe alors pour être celle d'un Gandharva, dont Draupadī s'était dite l'épouse. Assurément, la chose n'est pas humaine (IV.21.67 [455*])⁵¹⁶.

L'animalisation domine, encore et toujours, mais accompagnée d'une pointe de surnaturel, de non-humain, avec cette compression que fait subir Bhīma au corps de Kīcaka, le réduisant à l'état de boule de chair (*māṃsapīṇḍa-*). Le fait peut effectivement être attribué à l'un de ces génies célestes extrêmement jaloux de leurs épouses. Il n'est plus question de démon, mais l'action appartient toujours à l'Autre Monde, et demeure d'une force bien supérieure à celle d'un humain.

Les actions et l'apparence fortement animale de Bhīma interrogent sur la nature même du personnage. Homme sauvage ? Rākṣasa ? Animal ? Les récits de sa naissance et de son enfance nous en donnent en partie les clés, en conférant à l'individu une essence sauvage originelle.

En effet, Bhīma est le fils du dieu Vāyu et de la reine Kuntī. Son père mortel Pāṇḍu, étant sous le coup d'une malédiction, ne peut s'unir à ses deux épouses. Heureusement, sa première femme, Kuntī, grâce à un don du brāhmane Durvāsas, a la possibilité de s'unir avec les dieux. De Dharma, elle donne naissance à Yudhiṣṭhira, le premier des Pāṇḍava, de Vāyu, auquel elle demande un fils très fort (*bala-*), elle obtient Bhīma puis d'Indra, Arjuna, autre héroïque guerrier, mais d'une nature différente. Enfin la seconde épouse, Madrī, aura des Aśvin les jumeaux Nakula et Sahadeva (MBh. I.114.9 [1205*]). Parmi toutes ces divinités, seul Vāyu est un dieu dont le nom se rapporte clairement à un élément naturel : le vent. Ce dieu est également le seul à arriver auprès de Kuntī monté sur un animal, un *mṛga*, certainement une antilope ici. Avant même sa naissance, Bhīma est déjà sous le regard des animaux, sauvages qui plus est, ceux qui appartiennent à l'*araṇya*, et dont le *mṛga* est l'emblème par excellence. De Vāyu, dieu indo-iranien, on retiendra son caractère guerrier. Le fait a été démontré par Stig Wikander (1941) pour l'*Avesta*, apportant également l'idée qu'une part des fonctions guerrières du dieu furent absorbées par Miθra⁵¹⁷. Dans le RV, c'est visiblement Indra qui remplit cet office. Les deux divinités demeurent néanmoins en contact étroit, et forment un couple régulier *indravāyū* dans plusieurs hymnes. Vāyu apparaît alors comme le premier du cortège des dieux lors du sacrifice. Il est celui qui boit en premier (*pūrvapā*) le *soma*. Cette place particulière est en partie expliquée par la

⁵¹⁶ Pour une étude spécifique sur cet épisode du MBh., voir Biardeau, 1997.

⁵¹⁷ Voir aussi Wikander, 1948, p.46.

rapidité, la vélocité du Vent. Il est le plus rapide des dieux. Bhīma semble avoir hérité de ce caractère paternel, puisqu'il est lui-même qualifié de « celui qui marche en avant de l'armée » (*senāgraga-* et varia, MBh.V.56.26 ; 132.25 ; VI.22.13, etc.)⁵¹⁸. Mais, d'une manière plus générale, le héros ne paraît pas s'attacher au Vāyu védique dont l'essence guerrière s'est dissoute dans Indra, mais descendre bien plus du dieu indo-iranien. En ce sens, l'*Avesta* connaît un héros, Kərəsāspa, semblable en certains points à Bhīma, ne serait-ce que par l'usage de la massue, par le fait qu'il se laisse séduire par un démon femelle, et qu'il soit lié au culte de Vāyu⁵¹⁹. De l'étude de ces dieux guerriers, Georges Dumézil⁵²⁰ a dégagé deux tendances de héros, l'un pourvu d'une force brutale, prodigieuse, sommairement armé, et plutôt solitaire, c'est le type Vāyu-Bhīma, l'autre plus sociable, aux armes plus usuelles et de figure plus humaine, c'est le type Indra-Arjuna. De fait, Bhīma et Arjuna apparaissent comme les deux faces du Guerrier.

L'essence guerrière et surtout sa force, insufflée à Bhīma par son père divin, se manifeste explicitement juste après sa naissance, lors d'un événement qui le met également en contact avec le monde animal. Alors qu'il dort paisiblement dans le giron de sa mère, un tigre surgit. Kuntī, effrayée, se lève brusquement oubliant la présence de son fils. Celui-ci loin de se blesser dans sa chute, réduit en poussière le roc sur lequel il tombe. Bhīma à la grande force (*mahābala-*) possède également un corps dur comme du diamant (ou une frappe de foudre, *vajrasamghātaḥ*) (MBh. I.114.10-14). On pourrait s'attendre à ce que Bhīma maîtrise dans le même temps le tigre qui a effrayé sa mère. Mais non, le moment n'est pas encore venu de combattre les animaux. La présence du tigre dans cet épisode semble être l'objet d'un choix bien précis. Sans action dans le récit, sa seule apparition soudaine effraie Kuntī et provoque le merveilleux de l'histoire. L'animal survient juste pour achever la « diamantisation » du corps de Bhīma. D'une certaine manière, il semble se baisser sur le berceau du jeune Pāṇḍava, tels le bœuf et l'âne auprès de Jésus. Émissaire de la forêt, du monde sauvage, peut-être même de Vāyu, il parraine et parachève la naissance de l'enfant. Le choix du tigre est d'autant plus significatif que le contexte montagneux de la scène inclinerait à y voir surgir un lion⁵²¹. L'important est donc bien ici

⁵¹⁸ Cf. Dumézil, 1945, p.47 ; 1947, p.46, 66-72 ; 1948, p.63-64.

⁵¹⁹ Cf. Wikander, 1941 ; 1948, p.45-48.

⁵²⁰ Dumézil, 1985.

⁵²¹ D'autres manuscrits du Sud, offrent une lecture différente de l'épisode. À la naissance de Bhīma, c'est Pāṇḍu qui aperçoit un tigre au sommet d'une montagne. Aussi garde-t-il toujours son arc et ses flèches à la main pour protéger son épouse et son fils (MBh. I.114.13 [1210*]). Si le tigre apparaît parfois au sommet des montagnes, l'image est plus généralement celle d'un lion dans les textes. Cette variante montre donc bien que ce tigre relève

la manifestation animale du Sauvage. Et, nous l'avons évoqué précédemment, il semble que le tigre incarne justement cette essence redoutable ainsi qu'un surplus de sauvagerie par rapport au lion. En ce sens, il annonce l'excès de la fureur guerrière caractéristique de Bhīma, le lion conservant alors une aura trop royale et mesurée. Même si la présence de l'animal demeure furtive, elle ne nous semble pas anodine, et participe pleinement à la nature particulière de Vṛkodara.

Fils de Vāyu, dieu guerrier ancien mais issu aussi des terres sauvages, venu sur une antilope, signe de sa rapidité (?), Bhīma, mis à l'épreuve par un tigre et nommé Ventre-de-loup dès sa naissance (I.114.11), motive dès l'origine sa relation avec le sauvage, incarné en partie par les animaux qui l'entourent, eux-mêmes reflet de sa force qui « doit briser tout orgueil » (I.114.9 [1205*]). La nature sauvage de son père éclaire sur le rapport privilégié qui unit Bhīma à l'*araṇya* et ses habitants. Fils du Vent, qui parcourt la Terre et les êtres vivants, il jouit d'une aisance certaine dans ses déplacements, notamment à travers les bois et les montagnes.

Le recours à Vāyu pour obtenir un fils plein de force, c'est le souhait émis par les parents, démarque l'aspect spectaculaire et destructeur de l'élément. Le comportement de Bhīma en est une illustration vivante et humaine. Qualifié plusieurs fois de fils du Vent, de « rapide comme le vent », il est même dit dans le combat être « le vent à forme humaine » (MBh. V.50.27). Sa marche à travers les armées et surtout dans les forêts, fait autant de ravage qu'une tempête, ouvrant chemins et tranchées. Son acte de destruction des arbres dans son avancée tient autant de la figure de l'éléphant que de celle du vent. Rappelons d'ailleurs, qu'anciennement les éléphants pourvus d'ailes étaient frères du Vent. La fuite des Pāṇḍava lors de l'incendie de la maison de laque illustre cette double image de Bhīma. Dans cette échappée nocturne, évitant ainsi un piège tendu par Duryodhana, Bhīma porte ses frères et sa mère sur ses épaules, ses bras et ses hanches. S'enfonçant dans la forêt, écrasant les arbres, rapide comme le vent, il transporte ainsi sa famille sur une très longue distance, piétine, brise les arbres sur son passage, jusqu'à une forêt effrayante emplie d'oiseaux et d'animaux sauvages tout aussi terrifiants (MBh. I.136.15 ; 138.1-10). Assurément, la fougue et la force de destruction de Bhīma sont semblables à celles du vent dont il est le digne fils, mais la scène fait aussi penser à un éléphant furieux, portant charge, brisant tout sur son passage. La comparaison est d'ailleurs clairement énoncée par Kuntī quelques chapitres plus loin (I.150.15).

d'un choix particulier. Là encore, l'animal est juste aperçu, et lui-même ne tente aucune action envers les protagonistes humains.

Un autre épisode clef, qui va confirmer cette relation de la force de Bhīma avec les animaux, survient dans ce qu'on pourrait nommer « Les exploits d'enfance de Bhīma ». Les Pāṇḍava et les Kaurava, encore jeunes garçons, sont élevés ensemble et suivent le même enseignement. Déjà Bhīma fait montre de sa force prodigieuse, au plus grand dam de ses cousins. Ceux-ci sont en effet les victimes de ses jeux. Bhīma en prend ainsi dix entre ses bras et les maintient sous l'eau jusqu'à la limite de la survie, une autre fois il secoue l'arbre dans lequel ses cousins cueillent des fruits, jusqu'à ce que les fruits et ses cousins Kaurava tombent, etc. Duryodhana, le premier des cent fils de Dhṛtarāṣṭra, irrité et affligé par ces actes, décide alors de faire périr Bhīma. L'ayant empoisonné à la fin d'une journée de jeux et de fête au bord du Gange, il le jette dans l'eau. Bhīma, ligoté et inconscient, sombre au fond du fleuve et se retrouve au royaume des Nāgas, êtres fantastiques à la nature serpentine. Ceux-ci furieux, le mordent, leur poison annulant le poison végétal qu'avait absorbé le guerrier. Réveillé, interrogé par Vāsuki le roi des serpents, reconnu par Āryaka, arrière-grand-père de Kuntī, Bhīma obtient un présent : celui de boire un élixir (*rasa-*) dont chaque pot contient la force (*bala-*) de 1000 *nāga*. Le terme possède un double sens et désigne autant les êtres serpentiformes que les éléphants. Traditionnellement on retient cette dernière acception qui se retrouve dans des formules épithètes de Bhīma du type *nāgāyutaprāṇa-* ou *nāgāyutabala-* « qui a la vigueur ou la force d'une myriade ou 10 000 éléphants ». De fait Bhīma boit huit pots de *rasa*, il a donc au moins la force de 8000 éléphants (MBh. App. I, n°72, l. 16-26, après I.119.38ab). Fort dès sa naissance, le héros décuple ainsi sa puissance, tel Obélix tombé dans la potion magique quand il était petit. Bhīma est qualifié d'« aux bras puissants », où le terme pour « bras » est *bhuja-*, mot qui désigne aussi la trompe de l'éléphant. Ce nouveau contact avec un monde qui n'est pas celui des hommes, mais celui de créatures représentées souvent comme mi-homme mi-serpent, lui ouvre un autre chemin vers l'animalité, et justifie encore sa puissance extraordinaire.

Ces quelques éléments sur la naissance et l'enfance de Bhīma permettent de mieux comprendre, et en quelque sorte de justifier l'emphase animale développée autour du personnage. Celui-ci est visiblement héritier de figures indo-iraniennes présentes dans l'*Avesta* à travers Kərəsāspa et Vərəθraγna. Ce dernier est notamment caractérisé par ses dix incarnations, dont sept sous forme animale (vent, taureau, étalon, chameau, sanglier, jeune homme de 15 ans, l'oiseau Vāraγna, bélier sauvage, bouc sauvage, guerrier, cf. Yašt XIV). Rapidité, impétuosité, force (incommensurable) et virilité servent de liens communs

entre le dieu et ses différentes formes, toutes évocatrices de sa manifestation guerrière. Les transformations de *Vṛəθraṇa* ont été diversement commentées⁵²². Retenons ici la présence du Vent (*Vāta*, autre nom de *Vayu*), placé avec justesse en première place, à l'image du *Vāyu* éclairer du RV. « Symétriquement, la place du guerrier adulte à la fin de la liste rappelle que, quelles que soient ses autres formes, *Vṛəθraṇa* est dans la pratique le modèle et le protecteur du guerrier humain, tandis que la place du jeune homme de quinze ans à peu près au milieu de la liste, en sixième, laisse peut-être entendre que les termes de deux à neuf sont une sorte de préparation au dixième. »⁵²³ Assurément, les métamorphoses du dieu depuis un élément, finalement insaisissable et « immatériel », jusqu'à la figure du guerrier humain, en passant essentiellement par des formes animales, manifestent sensiblement les transformations de l'énergie, dirons-nous, du dieu-guerrier *Vṛəθraṇa*, d'un état non-manifeste à un état manifeste, pour reprendre une terminologie indienne. Dans ce contexte indo-iranien, l'animal participe pleinement à cette incarnation guerrière, et se présente comme autant d'étapes, de niveaux de manifestation de l'essence guerrière, depuis son degré le plus subtil jusqu'à sa forme la plus grossière. L'animal est ici un lien essentiel, privilégié entre le divin et l'humain. En ce sens *Vṛəθraṇa* est un modèle pour la construction du personnage de *Bhīma*, d'autant que les relations entre *Vāta-Vāyu* et *Vṛəθraṇa*, même obscures, sont présentes. De cette image antique et divine du guerrier très puissant et géant, l'épopée indienne n'a pu conserver une échelle structurée de transformations, au niveau humain, niveau auquel se situe le personnage de *Bhīma*⁵²⁴. Mais elle a, en contrepartie, fortement développé le phénomène d'animalisation autour du héros, lié justement à l'essence du *ḷṣatriya*, accentuant ainsi la particularité de *Vṛkodara* jusqu'à troubler la nature même du personnage, et témoigner ainsi du souvenir de son origine⁵²⁵.

Se démarquant de ses frères par un exercice peu scrupuleux de la force et de la violence, s'opposant ainsi à *Yudhiṣṭhira*, *Bhīmasena* semble incarner la trace de l'*araṇya* au sein même du groupe. Sorte de face obscure du guerrier, nécessaire à la plénitude de la fonction, mais devant être maîtrisé, bridé tel un éléphant, il évoque la figure d'un autre dieu, celle de *Rudra-Śiva*. Comme l'écrit M. Biardeau, il correspond « à l'aspect rudraïque de l'*avatāra* »⁵²⁶, c'est-à-dire à l'aspect destructeur, de résorption, des différentes phases

⁵²² Cf. entre autres, Dumézil, 1985, p.195-196, 205-207 ; Benveniste-Renou, 1934.

⁵²³ Dumézil, 1985, p.206.

⁵²⁴ Sur le plan divin, les métamorphoses de *Vṛəθraṇa* ont été en partie rapprochées des dix avatars de *Viṣṇu*.

⁵²⁵ Pour d'autres relations entre *Bhīma* et des héros iraniens, notamment *Rustam*, voir Wikander, 1949-50.

⁵²⁶ Biardeau, 1994b, p.118.

périodiques des univers. Bhīma est bien celui qui détruit constamment, tue les ennemis, élimine les poids qui oppressent la Terre. Le rapprochement avec le dieu ne s'effectue pas seulement par le caractère du guerrier. Le lien tient aussi à Vāyu, qui est, au même titre que Rudra, un représentant divin particulier de l'*araṇya*, certes moins marqué en ce sens dans les textes védiques⁵²⁷. Le MBh. laisse entendre une proximité entre les deux dieux, justement dans leur aspect le plus dangereux. Ainsi, lorsqu'un royaume est dévoré par le mal, Rudra surgit sous la forme de vents (*vāta-*) tempétueux, d'incendies et de nuages, et détruit sans distinction bons et méchants (MBh. XII.74.17-19). Le rapport peut paraître distant et exprimer la simple manifestation de Rudra sous les formes naturelles les plus destructrices, mais la présence des incendies évoque également la figure d'Agni, avec lequel le Hurlleur a des relations plus marquées dans les sources védiques.

Acteur de violence, Bhīma s'inscrit néanmoins dans la pratique rituelle en tuant ses victimes à la façon des victimes sacrificielles. Pour M. Biardeau, et dans le cadre de la guerre-sacrifice, il prend alors l'aspect du bourreau sacrificiel⁵²⁸. Dans ce contexte, se surimpose à nouveau l'image de Rudra, sous sa forme initiale du Chasseur qui poursuit le sacrifice-antilope. Bhīma, comme Rudra, s'il est craint et redouté, est nécessaire à l'action guerrière-sacrificielle. Il ressemble à cette part du Sauvage qui est consacrée mais non immolée, pour que le sacrifice soit complet et que les créatures de la forêt ne pénètrent pas dans le village (ŚBM XIII.2.4.1-4). Les fonctions de Bhīma correspondent à sa double nature. À l'image de l'éléphant, il appartient à la fois au monde sauvage et domestique et tout comme lui, il permet l'entrée de l'*araṇya* sur le champ de bataille ou dans l'enceinte des palais. Socialement et naturellement reconnu comme un *kṣatriya*, sa force brutale, parfois sanglante et hors-norme, est dans le même temps requise quand il y a nécessité.

Bhīma Vṛkodara, pourvu à sa naissance d'une force prodigieuse, ne peut demeurer un guerrier parmi d'autres. *Kṣatriya* à la fureur héroïque naturellement animale, il est dès l'enfance sous le regard des bêtes sauvages et par son père le Vent, il appartient à l'*araṇya*, au monde étranger et sauvage. Nourri à la liqueur de *nāga*, usant d'arbres comme de massues, combattant les fauves et les *rākṣasa*, il est naturellement assimilé à un éléphant, à

⁵²⁷ Relevons néanmoins, pour le moment, un passage du YV qui fait de Vāyu le seigneur (*adhipati-*) des animaux de la forêt (TS IV.3.10.2 et parallèles).

⁵²⁸ Biardeau, 1994b, p.120.

un lion ou à tout autre puissant animal. Nature humaine ? Nature animale ? Nature rākṣasique ? La piste de Ventre-de-loup se perd aux lisières de l'humain et de l'animal.⁵²⁹

En miroir à l'imposante figure du Pāṇḍava, l'image du singe **Hanumān** se présente. Ce héros qui, par ses actions et nombreux exploits recouvre l'aspect d'un *kṣatriya*, possède de fait un caractère fauve remarquable. Comme Bhīma, il est fils du dieu Vāyu, et a pour mère l'*apsaras* Puñjikasthalā, changée en la guenon Añjanā par une malédiction. Comme les guerriers humains, Hanumān reçoit un certain nombre de comparaisons animales, mêlant lions et éléphants. Néanmoins, les références sont trop peu nombreuses pour pouvoir en déduire une ré-animalisation excessive, à l'image du traitement de son demi-frère. Cependant Hanumān doit bien sa figure de guerrier, de héros à cette animalisation. Il est certes pourvu d'une force prodigieuse, due à son père Vāyu, et d'une invulnérabilité, faveur de nombreux dieux, mais il tient plus intimement encore du lion et de l'éléphant, les deux symboles animaux inhérents à la panoplie du héros légitime. Cette relation, présente par le système des analogies, provient également chez Hanumān d'un lien familial, généalogique.

De fait, si Vāyu est son père divin, il possède également un père terrestre, époux de la guenon Añjanā, en la personne du singe Kesarin. Ce nom nous fait tout de suite entrer dans la grotte du fauve. Le terme signifie « celui qui a une crinière (*kesara-*) ». Certes attribuable à un singe, le terme est généralement alloué au lion, jusqu'à devenir parfois

⁵²⁹ La popularité des Pāṇḍava en Inde est telle que certains d'entre eux, dont Bhīma, ont été érigés en héros ou divinités locales. Le fait est surtout présent dans les croyances populaires de certaines tribus ou ethnies. Le personnage apparaît tantôt comme un dieu, tantôt comme le modèle du héros, voire comme l'ancêtre de la tribu. La corrélation peut se faire par des légendes, exposant que lors de la période d'exil des Pāṇḍava, Bhīma aurait épousé une femme de telle ou telle tribu. (cf. Mishra dans Singh, 1993, p.157-170 - études sur l'Orissa, le Bihar, le Madhya Pradesh, etc., et les tribus Gond, Khond, etc.). Chez les Gonds, Bhīma est devenu un dieu de la pluie, et est représenté par une pièce de fer fixée dans une pierre ou dans un arbre. Il apparaît également comme gardien de la cuisine. Par ailleurs, certains piliers de pierre sont considérés comme des massues du héros (Crooke, 1926, p.70, 174-176). Dans les régions himalayennes, la présence du Pāṇḍava est souvent liée à celle d'Hiḍimbā. Dans l'État de Jammu, où Bhīma est considéré comme un héros et un dieu, un pic de la région est vu comme le lieu où, pendant son exil, il rencontra et épousa Hiḍimbā (ethnie des Gaddi). D'autres légendes attestées près de la rivière Chenab (autre lieu de séjour du héros et de l'ancienne « démonsse »), font de Bhīma un ami du dieu local Kayee. Tous deux auraient dévié le cours de la rivière, le Pāṇḍava en déplaçant une montagne (Bali dans Singh, 1993, p.30-31). Dans l'Himachal Pradesh, la présence du héros est également associée au culte de Hiḍimbā, devenue déesse dans plusieurs districts de la région (Kinnaur, Solan, Mandi, vallée de Kulu). Par ailleurs, plusieurs histoires circulent à propos de Bhīma ou Bhimsen, liées à sa force et son appétit, notamment un récit de chasse où figurent 160 animaux comme gibier (Sharma dans Singh, 1993, p.34,38-40 ; Pott, 1968). La présence de Bhīma est rattachée dans différentes régions de l'Inde (du Rajasthan au Bengale) à des constructions ou structures géologiques étranges, à des points d'eau, qui apparaissent comme autant de manifestation du passage et de la force du héros. En un sens, il semble avoir reçu le traitement de tout héros populaire, à l'image de Gargantua en France, dont on trouve la mention dans différentes légendes régionales. On soulignera pour finir que le personnage de Bhīma s'est exporté jusqu'en Indonésie, où il a reçu un traitement différent, plus ésotérique (cf. Bosch, 1947 ; Ghosh, 1968).

l'une de ses dénominations. Hanumān apparaît dès lors comme le fils du « lion ». Un épisode de son enfance lui confère également un caractère léonin (Rām. VII.35.31-47). Affamé et voyant le soleil se lever, le jeune Hanumān le prend pour un fruit et tente de l'attraper. Mais au même moment, le démon-planète Rāhu s'apprête également à dévorer le soleil⁵³⁰. Le démon, frappé par l'arrivée bondissante du singe, s'enfuit terrorisé, et cherche protection auprès d'Indra. Celui-ci s'avance alors vers le lieu où se trouvent le soleil et le singe. Hanumān, toujours tenaillé par la faim et apercevant l'éléphant d'Indra, le prend également pour un gros fruit et se précipite dessus. Mais le roi des dieux lance du bout des doigts son foudre, qui précipite le fils de Vāyu sur un roc, lui brisant la mâchoire. Certains éléments de ce récit évoquent la figure d'un lion. Ainsi lorsque Hanumān se précipite contre l'éléphant Airāvata, ou lorsque, frappé du foudre, il s'écroule sur une montagne. Ces images sont communes à la sphère des représentations traditionnelles du fauve. Mais l'élément-clé de l'épisode réside dans le fait que Rāhu a pour mère la démons Simhikā, autrement dit la « lionne ». Nous avons donc ici le « combat » de deux lionceaux, voire deux lions, duquel Hanumān sort vainqueur. Et à l'image du guerrier humain qui devient un lion ou un tigre, car il a combattu l'un de ces fauves, le héros simien devient *kṣatriya* et lion, en mettant en fuite un autre lion. Il renouvellera d'ailleurs l'exploit plus tard en tuant cette fois Simhikā elle-même, lors de son trajet vers Laṅkā (Rām. V.1.166-178). La léonité du singe est encore plus manifeste physiquement lorsqu'il vient se placer sur l'étendard d'Arjuna dans le MBh., puisqu'il est dit posséder une queue de lion (MBh. IV.41.3). Lors du combat entre le Pāṇḍava et Karṇa, l'effigie Hanumān lutte contre le licol d'éléphant, insigne du Kaurava. Les éléments sont partiels, mais là encore se dessine en arrière-plan le combat d'un lion et d'un éléphant (MBh. VIII.63.65 *sq.*).

Lion par son père terrestre et stimulé par ses actes de jeunesse (à l'image de Bhīma et de sa rencontre avec les Nāga), Hanumān est également éléphant par sa mère. En effet, Añjanā est la fille du singe Kuñjara, « éléphant ». Hanumān réunit donc dans sa personne la force et la fureur des deux animaux emblématiques du bestiaire guerrier. À ce titre, il est pleinement et doublement *kṣatriya* par le sang. Cela demeure exceptionnel, et laisse entrevoir qu'à l'image de Bhīma, il est un guerrier hors norme. De fait, dans sa jeunesse, pourvu de la force extraordinaire et de l'invincibilité que lui ont allouées les dieux, Hanumān exerce son pouvoir sans retenue, brisant, détruisant les outils du sacrifice dans les ermitages. Excédés par ces actes, les *ṛṣi* maudissent le singe : il oubliera qu'il possède

⁵³⁰ Rāhu est un *asura* qui tenta de s'emparer de l'ambrosie. Décapité, sa tête cherche depuis à avaler le soleil et la lune qui l'avaient dénoncé aux dieux. C'est l'explication traditionnelle des éclipses.

cette force, jusqu'à ce que sa renommée lui soit rappelée (Rām. VII.36.27-33). Ce fils de Vāyu détient donc une grande puissance à l'image de celle de Bhīma. Digne héritier de ses pères, il possède la vaillance redoutable (*bhīmavikrama-*) de Kesarin, une énergie (*tejas-*) égale à celle de Māruta (autre nom du vent), et concurrence Vāyu pour les bonds (Rām. IV.65.27cd-28). Hanumān, animal par sa nature, est donc ré-animalisé en héros, particulièrement puissant à l'image de son demi-frère. Au moment de sa conception, Vāyu l'annonce à Añjanā, elle aura un fils pourvu d'héroïsme et d'intelligence (*vīryavān buddhisampannaḥ* Rām. IV.65.18). C'est cette intelligence ou discernement qui semble d'ailleurs parfois faire défaut à Bhīma.⁵³¹

Des deux fils du Vent, les textes dressent donc un portrait plein de vaillance et de force excessive, menant ainsi à son terme la forme animale de tout guerrier, puisant pour cela dans un fond commun indo-iranien, où les dieux guerriers appartiennent au monde sauvage ou révèlent des métamorphoses animales. La figure de Bhīma est héritière de ces multiples influences, ainsi que l'une des manifestations extrêmes de cette relation fusionnelle entre l'homme et l'animal sauvage.

⁵³¹ Les personnages de Bhīma et Hanumān sont bien sûr plus complexes, et nous nous sommes limités ici aux éléments relatifs à leur valeur animale. Une étude plus fouillée serait nécessaire pour chacun des personnages, et pour les relations entre les deux. À ce sujet, et concernant les rapports entre Hanumān et Vāyu, voir l'analyse détaillée de Dubuisson, 1986, p.243-254.

C. Bestiaire royal

La relation entre les animaux sauvages et la classe des *kṣatriya* ne se manifeste pas seulement dans la forme guerrière de ces derniers. Le roi, qui est aussi un *kṣatriya* et donc un combattant, entretient également un rapport certain avec nos fauves. L’animalisation développée autour du guerrier (et du guerrier-roi) recouvre une autre forme dans la personne du souverain, en tant qu’individu exerçant justement un pouvoir suprême. L’association de l’homme et de l’animal s’établit toujours à différents niveaux. Comme précédemment, l’approche se fera en premier lieu par une observation des données « superficielles », c’est-à-dire celles de la langue, les noms, les analogies. De là, il faudra se croire assez purifié et préparé pour s’avancer dans l’enceinte de la consécration royale et étudier quelques éléments animaux du rituel.

1. Le nom du roi

Le bestiaire royal est sensiblement identique à celui du guerrier. Lions, tigres, et éléphants dominent largement le champ lexical animalier qui gravite autour du souverain. On peut néanmoins y ajouter le sanglier et, dans une moindre mesure, le loup.

Dans la dénomination du roi, un phénomène similaire à celui du combattant se laisse lire dans les épopées. Le *puruṣavyāghra*- belliqueux est remplacé dans le contexte royal par des « lions de(s) roi(s) » (*narendra-siṃha*-, *nṛpa(ti)-siṃha*-, *pārthiva-siṃha*-, *rājasīṃha*-) et des « tigres de(s) roi(s) » (*nṛpa(ti)-śārdūla*-, *pārthiva-śārdūla*-, *rāja-śārdūla*-)⁵³². Le choix de l’un ou l’autre des termes ne semble pas significatif, et un même personnage peut recevoir le nom de lion et de tigre, à l’exemple du roi Daśaratha :

« Ayant entendu la parole merveilleuse de ce lion des rois, Viśvāmitra à la grande énergie, frissonnant de joie, répondit : “Tigre de roi, aucun autre que toi sur terre n’aurait parlé comme il convient, toi le descendant de la grande lignée instruite par Vasiṣṭha.” »⁵³³

(Rām. I.18.1-2)

⁵³² « Lion de roi » : *narendrasīṃha*- MBh. 4 occ., *nṛpasīṃha*- MBh. 1 occ., *nṛpatisīṃha*- MBh. 1 occ., *pārthiva-sīṃha*- MBh. 1 occ., *rājasīṃha*- MBh. 26 occ., Rām. 11 occ. « Tigre de roi » : *nṛpaśārdūla*- MBh. 13 occ., Rām. 2 occ., *nṛpatiśārdūla*- MBh. 9 occ., Rām. 1 occ., *pārthivaśārdūla*- MBh. 3 occ., *rājaśārdūla*- MBh. 77 occ., Rām. 10 occ. Pour le détail des références précises voir annexe I.B et C.

⁵³³ *tat śrutvā rājasīṃhasya vākyaṃ adbhutavistaram / hṛṣṭaromā mahātejā viśvāmitro abhyabhāṣata // sadṛṣaṃ rājaśārdūla tava etad bhuvi na anyataḥ / mahāvamaśaprasūtasya vasiṣṭhavyapadeśinaḥ //* (Rām. I.18.1-2)

Ces épithètes ne sont pas uniquement réservées au souverain, puisque les princes royaux se voient ainsi qualifiés de temps à autre. En Rām. V.17.6, Rāma est nommé *rājasimha-*, et en IV.18.10 son demi-frère Bharata est *ṇṇpatiśārdūla-* : « Quand Bharata, ce tigre de roi à qui la loi est chère, protège la terre entière, qui oserait commettre l'injustice ? »⁵³⁴ Le MBh. fournit des exemples similaires où les termes servent d'épithètes (ils apparaissent souvent au vocatif) à différents rois. Ainsi à Yudhiṣṭhira (II.11.41 ; 30.23, etc.), à Sagara (III.106.9, ...), à Māndhātara (III.126.1), ou encore à Drupada (V.190.9, ...), etc.

Plus significatif est le chiffrage cumulé de ces composés : 115 occurrences tigrines contre 44 références léonines. On retrouve ici la différence entre le lion et le tigre, déjà palpable chez le guerrier dans ce genre de terme dénommatif. La prédominance du félin rayé dans la forme guerrière des composés suit visiblement l'impulsion première donnée par le *puruṣavyāghra-*, mais sans qu'une véritable explication puisse y être apportée. Dans le contexte de souveraineté, faut-il penser que le formulaire a également suivi la tendance du modèle initial lexical et tigresque ou, plus profondément, que le tigre fut préféré au lion pour s'associer au roi des hommes ? Cela relancerait la question de la cohabitation des deux fauves dans la royauté animale. De fait, le « combat » entre les deux pour la couronne se poursuit également à travers les variations de leurs relations avec le roi humain. Mais il n'est pas sûr que l'usage dominant du tigre dans les épithètes royales soit le témoignage d'un surplus de souveraineté alloué alors au tigre, de même que rien n'assure que le roi des hommes soit considéré dans ce contexte comme plus « tigre » que « lion ». À moins d'y voir effectivement un héritage des conceptions védiques qui font du tigre, et non du lion, un référent privilégié pour le roi (cf. ci-dessous).

D'autre part, on remarquera que le terme *rāja-*, comme nom du roi, est sensiblement privilégié dans la construction de ces composés, aux dépens des autres termes désignant le souverain. Ce fait est notamment perceptible avec *simha-* (37 réf. les deux épopées cumulées), de même qu'avec *śārdūla-* (87 réf.). Les occurrences sont les plus nombreuses dans les deux cas. Mais ce qui est principalement notable, c'est l'absence totale du mot *vyāghra-*. S'il est employé avec *nara-* ou *puruṣa-*, il est complètement ignoré pour le roi, au contraire de l'autre nom du tigre, *śārdūla-*. Cette variation d'emploi soulève à nouveau de nombreuses questions sans que des réponses puissent forcément y être apportées. Faut-il y voir une différence de sens ou de statut entre les deux termes ? Est-ce une simple divergence de catégorie lexicale ? Un terme conviendrait alors mieux à ce type de composé

⁵³⁴ *tasmin ṇṇpatiśārdūla bharate dharmavatsale / pālayaty akhilāṃ bhūmiṃ kaś cared dharmanigraham //* (Rām. IV.18.10)

qu'un autre, selon peut-être des règles de métrique. Ou plus profondément y a-t-il une distinction dans le signifié ? *Śārdūla*- serait-il plus régalien ? Dans les textes védiques, les termes *śārdūla*- et *vyāghra*- sont parfois employés l'un pour l'autre, lors de passages similaires dans des textes différents et ce sans qu'une variation de sens soit exprimée. Mais, dans le contexte royal, la synonymie des termes est-elle encore maintenue ? Rien ne permet d'y répondre clairement. Et dans le cas d'une réponse négative, les mots ne pourraient alors peut-être plus désigner le même animal, en l'occurrence le tigre, ce qui amènerait à couvrir *śārdūla*- d'un caractère plus léonin qu'on ne le pense.

À ces épithètes animalières royales, il nous faut ajouter les deux rares occurrences d'un *rājakuñjara*- ou « éléphant de roi », l'une attribuée à Duryodhana (MBh. III.243.15), l'autre à Yudhiṣṭhira (MBh. V.124.12). Comme pour le guerrier, les raisons de l'usage si rare d'une telle épithète ne peuvent guère être avancées. On soulignera parallèlement que si, dans le contexte des combattants, les composés dénominatifs formés avec les noms du taureau connaissent un certain succès, leur emploi se trouve extrêmement limité en compagnie du roi. On ne relève que les termes de *pārthiva-ṛṣabha*- (MBh. 20 occ., Rām. 7 occ.), *rāja-ṛṣabha*- (MBh. 1 occ.), et *nṛpa-vṛṣabha*- (MBh. 1 occ.), et encore en très faible quantité.

Comme dans le cas du guerrier, la relation de la personne royale avec les animaux sauvages s'articule sur d'autres plans. Les analogies anatomiques, léonines et/ou éléphantines, sont existantes mais peu significatives, puisqu'elles se fondent avec celles du guerrier, et ne sont en rien particulières au roi (*e.g.* description de Pāṇḍu, MBh. I.105.2,6). D'autres comparaisons font néanmoins du souverain un lion dans ses actes mêmes. Ainsi, Daśaratha «entra dans le gynécée, comme un lion dans sa caverne. » (*viveśa antahpuraṃ rājā siṃho giriguhām iva* // Rām. II.5.23cd). Et après sa mort, la demeure royale est « privée de la présence de l'Indra des hommes, comme une caverne sans un lion. » (Rām. II.106.24). En d'autres lieux, devant la fuite soudaine d'animaux de la forêt, Rāma s'interroge si c'est le fait d'« un roi ou un prince venu chasser dans la forêt, ou de quelque autre bête fauve (*śvāpada*-) »⁵³⁵ (Rām. II.90.6). La comparaison est sous-entendue mais bien présente entre le roi et l'animal, qui plus est dans un contexte de prédation, caractéristique des deux protagonistes.

⁵³⁵ *rājā vā rājamātro vā mṛgayām aṭate vane / anyad vā śvāpadaṃ kiṃcit saumitre jñātum arhasi* // (Rām. II.90.6)

Le roi peut également faire figure d'éléphant, quand il est au milieu de ses femmes, à l'image du pachyderme en compagnie de ses femelles (e.g. MBh. I.106.9 ; II.16.18). Symbole royal par excellence, l'animal peut servir de modèle, en d'autres circonstances, d'une teneur moins légère, ainsi :

« Comme les empreintes provenant de toutes les créatures pénètrent dans l'empreinte de l'éléphant, ô roi, apprends ainsi que tous les *dharma* de tous les êtres sont contenus dans les *dharma* du roi. »⁵³⁶ (MBh. XII.63.25)

Le roi en tant qu'éléphant, l'est ici en qualité d'être le plus grand de tous, capable d'absorber, et donc de dominer et maîtriser, l'ensemble des créatures vivantes, que ce soit dans l'exercice du pouvoir et de la force, ou bien dans une dimension plus philosophique, comme modèle et contenant de toutes les normes ou règles.

Un chapitre du MBh. exposant les devoirs et les mérites d'un roi mentionne que celui-ci doit se comporter comme un sanglier qui déterre des racines (MBh. XII.138.21), avoir la vaillance du lion (v. 25, 62), se précipiter sur un ennemi tel un loup après l'avoir trompé par un déguisement d'ascète (v. 25, 46) et dormir du sommeil (léger et vigilant) des bêtes sauvages (v. 27). Face à l'ennemi ou dans son gouvernement intérieur, le roi doit donc prendre modèle sur les qualités d'un certain nombre d'animaux (d'autres références du même chapitre donnent des oiseaux comme comparant) dans l'usage de la force, de la ruse ou de la vigilance. Un autre vers témoigne du mélange de force et de douceur que doit pratiquer le roi envers ses sujets, indiquant qu'il doit se conduire envers eux « comme une tigresse porte son petit sans le mordre, sans qu'il ne tombe » (MBh. XII.89.5). Le comportement d'un animal comme modèle pour l'attitude d'un roi est un effet littéraire courant, et ces quelques comparaisons évoquent les fables animales plus développées du *Pañcatantra* ou de l'*Hitopadeśa*, recueils didactiques à l'usage des jeunes princes pour leur enseigner l'art de la conduite politique. Dans le chapitre du MBh., on soulignera la présence du sanglier, animal toujours rare dans ce genre de contexte, de même que celle du loup. Modèle de ruse, celui-ci est plus acceptable et moins impur que le chacal, autre adepte de cette maligne conduite. Mais ce dernier est caractérisé par une couardise qui le distingue foncièrement de la vaillance et de la vigueur prêtées au loup. Ces qualités et cette image positive proviennent peut-être de certains traits présents dans les *Veda*, dont notamment l'association régulière de l'animal avec le lion et le tigre. Il est de plus issu de

⁵³⁶ *yathā rājan hastipade padāni saṁlīyante sarvasattvodbhavāni / evaṁ dharmān rājadharmeṣu sarvān sarvāvasthaṁ saṁpralīnān nibodha //* (MBh. XII.63.25)

la force physique (*ojas-*) d'Indra, devenant « l'impétueux assaut (*jūti-*) des bêtes sauvages » (ŚBM XII.7.1.8). C'est d'ailleurs cette image du loup bondissant, attaquant, qui perdure aussi dans les maximes du MBh.

D'un point de vue général, l'animalisation lexicale du roi dans les épopées semble moins importante que celle du guerrier. Les composés épithètes, ou les analogies animales sont moins nombreuses et moins développées. Il est vrai, l'animalité du guerrier est généralement inhérente à ses actions violentes et de force sur le champ de bataille. Avec le roi, une certaine mesure subsiste. Il n'en demeure pas moins que lions et tigres restent dans son entourage, et peut-être un peu plus majoritairement que l'éléphant. La symbolique royale des félins est sensiblement plus ancienne que celle du pachyderme en Inde, surtout pour le lion dont l'aura souveraine est elle-même au moins indo-iranienne, et certainement réactivée à plusieurs périodes par le souffle d'influences occidentales à l'Inde. Par ailleurs, le roi en tant que *kṣatriya*, possède un caractère animal (sans doute plus particulièrement félin) inné, que lui confère automatiquement son statut. Dans les épopées, l'essence du personnage possède naturellement une force et une nature animales. Il est visiblement inutile de forcer le rappel de ce caractère. Cette référence interne aux animaux provient très certainement du fait que le trait et le concept sont déjà mentionnés et entérinés dès les textes védiques, que ce soit à travers le modèle d'Indra, roi des dieux, dont les formes animales sont fréquentes (certes plus souvent dans un contexte guerrier), ou dans certains hymnes de l'AV.

À travers ces derniers, une assimilation du roi aux fauves est déjà clairement énoncée. Lion, tigre et léopard sont présents autour du souverain. Ainsi dans l'AVŚ IV.8, hymne prononcé lors de la cérémonie pour la consécration d'un roi :

4. « Tigre (*vyāghrá-*), sur la peau de tigre (*vaíyāghra-*), traverse les grandes directions ! Que tous les peuples te désirent, [ainsi que] les eaux célestes, riches en lait. »

7. « Embrassant le tigre, elles (les eaux) incitent le lion à une grande richesse. Les êtres-bons, comme l'océan qui demeure, nettoient en frottant le léopard au milieu des eaux »⁵³⁷

ou encore dans l'AVŚ IV.22.7, pour le succès et la prospérité d'un roi :

⁵³⁷ *vyāghró ádhi vaíyāghre ví kramasva díso mahīḥ /
vísas tvā sárva vāñchantv ápo divyāḥ páyasvatīḥ //4//
enā vyāghráṃ pariśasvajānāḥ śiṃhám hinvanti mahaté saúbhagāya /
samudráṃ na subhúvas tashivāṃsaṃ marmṛjyānte dvīpīnam apsv àntāḥ //7// (AVŚ IV.8.4,7)*

« Toi, à l'apparence du lion (*siṃhāpratīka-*), dévore tous les peuples, toi à l'apparence du tigre (*vyāghrapratīka-*), terrasse les ennemis ! Seul souverain, ayant Indra pour compagnon, victorieux, empare-toi des ressources de ceux qui te sont hostiles. »⁵³⁸

Le roi est ici animalisé par les appellations directes, mais aussi par une identification clairement énoncée entre l'homme et l'animal. En ce sens, le roi est projeté dans la peau de la bête, à moins que ce ne soit l'inverse. Tel le fauve qui terrifie les animaux et contraint au respect, ainsi doit apparaître le roi, face à ses ennemis et à son peuple. Il doit être le plus puissant, et quoi de plus puissant qu'un lion ou un tigre ? D'autant que les deux fauves sont ici associés autour de la personne du roi, sans opposition. L'animalité de celui-ci est inhérente à sa fonction, son statut, et symbolique de son pouvoir. Notons également que dans le contexte védique, c'est le tigre qui apparaît comme référent privilégié pour le souverain, et non le lion, même si celui-ci demeure présent. Dans ce rapport, le félin rayé est considéré comme le roi des animaux. De caractère parfois ambigu dans le cadre guerrier, il conserve ici une place légitime aux dépens du lion, qui fut pourtant l'incarnation originelle du pouvoir dans certaines traditions. La figure du roi-tigre se retrouve dans le TB, qui reprend partiellement les vers de l'AV cités précédemment (II.7.15.3), mais dit également à propos du souverain :

« Ce tigre avance dans le feu, il y a pénétré, ce fils des ṛṣi, qui protège des malédictions. »
(TB II.7.15.1 *vyāghrō 'yám agnau carati praviṣṭaḥ / ṛṣīnām putrō abhiśastipā ayám /*)

Le roi est ici identifié à une oblation jetée dans le feu sacrificiel, dont il renaîtra. La forme du tigre est dépendante du contexte auquel sont également attachés les hymnes de l'AV, contexte dans lequel l'animal a une part importante à jouer. Il s'agit de la consécration royale.

2. La consécration royale

La « consécration royale » ou *rājasūya* est un grand rite qui s'étend sur deux ans, et se divise en différentes sessions cérémonielles⁵³⁹. Les plus importantes, pour nous et les animaux, se concentrent autour de l'élément central qu'est l'*abhiṣecanīya* ou *abhiṣeka*, cérémonie de l'ondoiement ou aspersion. Celle-ci dure cinq jours, et peut être brièvement décrite ainsi : après une préparation purificatrice du roi et la consécration des eaux qui

⁵³⁸ *siṃhāpratīko viśo addhi śārvā vyāghrapratīkō 'va bādhasva śātrūn / ekavṛṣā indrasakhā jigīvām chatrūyatām ā khidā bhójanāni //7// (AVŚ IV.22.7)*

⁵³⁹ Sur l'ensemble du rituel voir Heesterman, 1957 ; Weber, 1893.

serviront pour la cérémonie, le souverain est ondoyé de divers liquides et substances (d'où les eaux célestes mêlées de lait de l'AVŚ IV.8.4 ci-dessus), puis il effectue le simulacre d'une razzia de bovins en montant sur un char, et en tirant des flèches. Vient ensuite l'intronisation et une partie de dés. Cet enchaînement connaît certaines variations selon les textes, à savoir que lors de l'aspersion, le roi est parfois déjà assis sur un siège. L'intronisation ultérieure, avec à nouveau onction, apparaît alors redondante. Mais il semble qu'originellement la consécration par les eaux était en corrélation avec l'intronisation⁵⁴⁰.

Lors de cet ondoisement, le roi est assis sur une peau de tigre, elle-même posée sur le sol ou recouvrant justement un siège en bois d'*udumbara* (ou *uḍumbara*), comme nous le décrit l'AB (VIII.5-6), dans son chapitre sur le *rājasūya*. Le texte concerne le *punarabhiṣeka*, c'est-à-dire le renouvellement de l'onction royale. Le texte décrit les objets nécessaires à la cérémonie, ainsi que les actions du roi-sacrifiant, une fois celui-ci installé sur le siège d'*udumbara* :

tasya ete purastād eva saṃbhārā upakṛptā bhavaṃty auduṃbary āsaṃdī tasyai prādeśamātrāḥ pādāḥ syur artanimātrāṇi śiṛṣaṇyānūcyāni maumjaṃ vivayanaṃ vyāghracarmāstaraṇam auduṃbaraś camasa uduṃbaraśākhā [...]/5/

« Avant cela les instruments nécessaires sont préparés : un siège fait en bois d'*udumbara*, ses pieds ont la mesure d'un empan, les parties croisées qui sont à la tête [des pieds ?]⁵⁴¹ mesurent une coudée, [son assise est] tressée avec des herbes *muñja*, une couverture en peau de tigre (pour le siège), une coupe en bois d'*udumbara*, un rameau d'*udumbara*. »⁵⁴²

vyāghracarmaṇā strīṇāty uttaralomnā prācīna grīveṇa kṣatraṃ vā etad āraṇyānāṃ paśūnāṃ yad vyāghraḥ kṣatraṃ rājanyaḥ kṣatreṇa eva tat kṣatraṃ samardhayati [...]/6/

« On couvre [le siège] avec la peau de tigre, les poils au-dessus et le cou tourné vers l'Est. Le tigre est le pouvoir royal (*kṣatra*-) des animaux de la forêt, l'homme royal (*rājanya*-) est le pouvoir royal, il fait prospérer son pouvoir royal avec le pouvoir royal. »

Le SVidhB (III.5.1) fournit une autre version de la consécration royale, avec là aussi la liste des huit ingrédients nécessaires à l'ondoisement :

⁵⁴⁰ Cf. Heesterman, 1957, p.147-148.

⁵⁴¹ Les éléments mentionnés sont certainement les morceaux de bois qui forment le cadre du siège et prennent appui sur les pieds. Pour la structure des sièges et trônes en général voir Auboyer, 1949, p.16 *sq.* et Gobert, 1976, p.47 *sq.*

⁵⁴² Suit la liste des huit ingrédients versés dans la coupe, et le positionnement du trône sur la ligne Sud de l'autel, la face vers l'Est, deux pieds à l'intérieur de l'autel, deux à l'extérieur.

« Qu'on consacre [le roi] avec du riz et de l'orge, du sésame et des fèves, du lait caillé et du miel, bons et beaux, ayant apporté les eaux de l'Océan et des Rivières riches et glorieuses, assis sur un trône royal (*bhadrāsana-*) en bois d'*udumbara*, sur une peau de tigre avec les poils sur le dessus, avec des cornes de vaches vivantes [comme réceptacle des ingrédients], on dit en secret “*abhrātṛvya*-lui sans rival” (RV VIII.21.13). »⁵⁴³

Ces trois extraits décrivent la consécration royale avec des éléments et des détails qui ne sont pas toujours présents dans les autres *Brāhmaṇa*. Néanmoins, on s'attachera seulement à trois éléments-clés du rite et qui établissent un rapport certain entre le roi et les fauves. Ces trois symboles sont le trône, la peau de tigre, et le « pouvoir royal »⁵⁴⁴.

Le trône (*āsandī-*) est un élément important du rituel et de la symbolique royale. La majorité des textes le décrivent comme étant fait en bois d'*udumbara* (*Ficus glomerata*, figuier du diable), ou bien de *khadira* (*Acacia catechu*, cachoutier noir, ŚBM V.4.4.1), auquel une essence royale semble particulièrement attachée⁵⁴⁵, mais rien dans sa forme ne semble le rendre véritablement particulier. Plus symboliquement, le trône est un insigne de pouvoir, une assise particulière réservée au roi. Il figure le centre de l'univers, ainsi que le pilier ou la montagne cosmique, *axis mundi*⁵⁴⁶. Image du centre et de l'équilibre du monde, il détient le pouvoir originel, ici souverain, et autorise celui qui y siège à gouverner sur cet univers. Il est alors dit « centre du pouvoir royal » (*kṣatrāsya nābhir asi* VS 20.1 ; ŚBM XII.8.3.8 ; TB I.7.10.2). En vérité, le trône est la royauté (*rāṣṭra-* ŚBM XII.8.3.6), la souveraineté universelle (*sāmṛājya-* ŚBM XII.8.3.4). De fait, la cérémonie du *rājasūya* est littéralement un rite de « procréation », de « naissance » ou « re-naissance » (*sūya-* < *SŪ-* « procréer, enfanter ») du roi. Dans ce contexte le trône est qualifié de « matrice du pouvoir royal » (*kṣatrāsya yónir asi* VS 20.1 ; ŚBM V.4.4.3-4 ; TB I.7.10.2) et le roi assis dessus devient un embryon qui va s'accroître et se former comme souverain en puisant le pouvoir royal originel, d'autant que le bois d'*udumbara* est source de vie, possédant le suc nourricier (*ūrj(a)-*, e.g. ŚBM VI.7.1.12-13). L'AB (VIII.12-14), qui décrit la consécration

⁵⁴³ *vrīhiyavais tilamāṣair dadhimadhusumanojātarūpair yaśasvinībhyo nadībhyaḥ samudrāc codakāny āhṛtyaudumbare bhadrāsane vaiyāghre carmany uttaralomny āsīnam jīvantīnām gavām śṛṅgakośair abhiṣīnced abhrātṛvya iti rahasyena* // (SVidhB 3.5.1)

⁵⁴⁴ Nous traduisons ainsi, dans ce contexte particulier, le terme *kṣatra-* qui désigne plus généralement le pouvoir, la suprématie, des dieux et des hommes, ainsi que la classe des *kṣatriya-* elle-même.

⁵⁴⁵ Cf. Auboyer, 1949, p.17-18. Un passage du ŚB(M VI.6.3.2-3) mentionne que lors d'une dispute entre les dieux et les *asura*, seul l'*udumbara* parmi les arbres demeura fidèle aux dieux. Aussi ils placèrent tout le suc (*rasa-*) des arbres dans celui-ci. Le texte dit encore qu'il est toute la nourriture. Il est donc source de force, de vigueur, arbre de vie.

⁵⁴⁶ Auboyer, 1949, p.74 sq.; Heesterman, 1957, p.149-150.

d'Indra, « le plus puissant des dieux », comme prototype et modèle de la consécration pour tous les rois, termine « l'accouchement » en proclamant, lorsqu'Indra monte sur le trône :

« Le pouvoir royal est né, le *kṣatriya*- est né, le seigneur de toute créature est né, le mangeur des peuples est né, le destructeur de citadelles est né, le tueur d'Asura est né, le gardien du *brahman* est né, le gardien du *dharma* est né. »⁵⁴⁷ (AB VIII.12)

Le texte précise d'ailleurs que cette proclamation, qui commence par l'énumération des noms ou titres des pouvoirs souverains (*sāṃrāja*-, *bhoja*-, *svarāja*-, *virāja*-, *rājāna*-), est nécessaire pour qu'Indra puisse exercer sa force virile (*vīrya*-). Précédemment, le roi montant sur le trône est dit obtenir la royauté et la suprématie (*rājya*-), ainsi que la prospérité, la bonne fortune (*śrī*-) (AB VIII.6)⁵⁴⁸.

Utilisé au moment de l'ondoiement, le siège apparaît également comme le réceptacle des eaux, des fluides énergétiques et revigorants, évoquant à nouveau l'image de la montagne qui contient, elle aussi, les sources vives et reçoit les pluies⁵⁴⁹.

Dans le cadre du *rājasūya*, le trône apparaît en outre soit recouvert d'une peau de tigre, soit placé sur une peau de tigre (ŚBM V.4.4.1-2). Retenons pour le moment que cet élément particulier intervient lui aussi dans la transmission du *kṣatra*- et dans la formation du roi en tant que tel.

La peau de tigre est un objet important et essentiel du rituel. Elle est présente dans tous les textes parlant de la consécration royale, et tous spécifient qu'elle doit être placée avec les poils vers l'extérieur (*uttaraloman*-). Dans l'AB, et le SVidhB cités ci-dessus, elle recouvre le siège sur lequel sera consacré le roi. Mais dans les *Brāhmaṇa* du YV, la peau est étendue à même le sol.

Le ŚB indique son usage répété à différents moments du rite royal. Elle apparaît en premier lieu lors de la préparation des liquides qui serviront à l'aspersion. Les eaux ayant été consacrées et déposées dans des récipients en bois, l'officiant étend une peau de tigre devant la région de Mitra et Varuṇa⁵⁵⁰ en prononçant certaines formules, extraites de la VS (10.5), mettant en relation le tigre, le roi, Indra et l'éclat du *soma* (ŚBM V.3.5.3). C'est assis sur cette peau de tigre que le roi recevra l'ondoiement, et par-là même les forces, les énergies (*vīrya*-) de différentes divinités.

⁵⁴⁷ *kṣatram ajani kṣatriya 'jani viśvasya bhūtasya adhipatir ajani viśām attājani purāṃ bhettājany asurāṇāṃ hantājani brahmāṇo goptājani dharmasya goptājanīti* / (AB VIII.12)

⁵⁴⁸ Sur les rapports de *śrī*- avec la royauté et la consécration, voir Gonda, 1969, p.188-189.

⁵⁴⁹ Heesterman, *op. cit.*, *id.*

⁵⁵⁰ Endroit de l'aire sacrificielle où les Eaux ont été déposées juste auparavant (ŚBM V.3.4.28).

Puis sur cette peau est effectué un geste rituel rappelant le combat d'Indra contre Namuci, le dieu ayant vaincu le démon en lui arrachant la tête qu'il faisait tourner. « Au milieu de la partie postérieure de la peau de tigre, un morceau de plomb (*sīsa-*) est posé. Il (le sacrifiant) le rejette avec le pied disant “Tournée est la tête de Namuci”⁵⁵¹. En vérité, il y avait un *asura* appelé Namuci. Indra l'abattit et il écrasa sa tête avec le pied. Et lui ainsi écrasé, il éclata. Ce fut (l'origine) de la déchirure. D'un coup de pied [Indra] coupa sa tête, alors le démon (*rakṣas-*) en surgit. »⁵⁵² (ŚBM V.4.1.9) Deux strophes plus loin, l'officiant met le pied sur la peau de tigre, récitant à nouveau les formules employées en V.3.5.3. Vient ensuite l'aspersion elle-même (*abhiṣeka-*), où le roi est assis sur la peau (V.4.2.1 *sq.*). Le ŚB prolonge la scène à travers une allégorie, en faisant référence aux trois pas du dieu Viṣṇu, signifiant la conquête des mondes :

« Ensuite il fait les (trois) pas de Viṣṇu à l'intérieur de la peau de tigre, disant “Tu es le pas (*vikramaṇa-*) de Viṣṇu ! Tu es le pas (*vikrānta-*) de Viṣṇu ! Tu es le pas (*krānta-*) de Viṣṇu !” Les (trois) mondes sont le pas de Viṣṇu, le pas de Viṣṇu et le pas de Viṣṇu. Ayant gravi ces mondes, il est élevé au-dessus de tout, et tout est au-dessous de lui. »⁵⁵³

(ŚBM V.4.2.6)

En faisant ces trois pas, le roi acquiert donc la régence sur l'univers tout entier, à l'image du dieu qui couvrit le monde en trois enjambées.

Enfin, pour l'intronisation du roi, on place le trône (*āsandī-*), ici en bois de *khadira*, dans la région de Mitra et Varuṇa, sous-entendu sur la peau de tigre (ŚBM V.4.4.1-2).

J.C. Heesterman propose une analyse particulière de la consécration royale à travers l'étude des textes yajurvédiques. À propos de la peau de tigre⁵⁵⁴, l'auteur la perçoit comme un parallèle à la peau d'antilope, utilisée dans le rite de la *dīkṣā-* (consécration, initiation), reçue par tout sacrifiant avant une pratique sacrificielle. Celui-ci pour se purifier doit, entre autres, revêtir une peau d'antilope noire, qui est alors assimilée à une enveloppe embryonnaire, l'individu devenant lui-même un embryon, avant de renaître⁵⁵⁵. Pour

⁵⁵¹ Formule extraite de la VS 10.14.

⁵⁵² *śārdūlacarmāṇo jaghanārdhe / śīsaṃ nīhitaṃ bhavati tātpadā prātyasyati prātyastaṃ nāmuceḥ śīra iti nāmucir ha vai nāmāsura āsa tām indro nīvivyādha tāsyā padā śīro 'bhītaṣṭhau sā yād abhīṣṭhita udābādhata sā ucchv aṅkāś tāsyā padā śīraḥ prāciccheda tāto rākṣaḥ sāmabhavat [...]* / (ŚBM V.4.1.9)

⁵⁵³ *āthainām antār evā śārdūlacarmāṇi viṣṇukramāṇ kramayati / viṣṇor vikramaṇam asi viṣṇor vikrāntam asi viṣṇoḥ krāntam asītmé vai lokā viṣṇor vikramaṇam viṣṇor vikrāntam viṣṇoḥ krāntam tād imān evā lokāntsamārīhya sārvaṃ ēvedām upāryupari bhavaty arvāg ēvāsmād idāṃ sārvaṃ bhavati //* (ŚBM V.4.2.6). Formule presque similaire pour les pas en TS I.8.10.2 ; 8.15.1 (*viṣṇoḥ krāmo 'si viṣṇoḥ krāntam asi viṣṇor vikrāntam asi*).

⁵⁵⁴ *Op. cit.*, p.106-113.

⁵⁵⁵ Cf. Lévi, 1898, p.103.

Heesterman, la peau de tigre aurait le même rôle sur le roi, lorsqu'il est assis dessus. D'autres textes du YVN (MS IV.4.4 ; TB I.7.8.1) précisent d'ailleurs que le roi se vêt, s'enroule de la peau de tigre, à l'image du *dīkṣita*. L'image fœtale se fait plus présente dans ce contexte et blotti dans la matrice-tigre le roi en ressortira assurément lui-même félin. Le phénomène est renforcé par la récitation des strophes de l'AV citées précédemment (IV.8) lors de l'ondolement, et où le roi est entièrement identifié au fauve. Le TB (II.7.15.1) l'atteste encore, le roi-tigre-oblation ressort du feu comme *fi*ls des *ṛṣi*.

Cette conception de la peau comme matrice du roi repose également sur un troisième élément essentiel de cette consécration, et que l'AB (VIII.6, ci-dessus) nous dit justement être le tigre. Il s'agit du *kṣatra*-, l'essence guerrière et royale par excellence, celle d'où est né le *kṣatriya*. Pour ce *Brāhmaṇa*, elle est dans la peau du fauve, qui apparaît ici comme le référent animal par excellence, le roi des bêtes sauvages. Il détient le pouvoir et la domination dans la forêt. Quand le roi s'assoit sur cette peau de tigre, il en retire la puissance de l'animal. Au pouvoir du roi des hommes, le souverain ajoute celui du roi des animaux. On obtient une conciliation fusionnelle entre les deux protagonistes. Le *rāja* acquiert ainsi la puissance sur tous les êtres vivants, une puissance supérieure qui le légitime dans ses fonctions. Cette notion est également présente dans le TB (II.7.15.7) où le roi accroît le pouvoir royal (*rāṣṭrāvardhana*-) sur la peau de tigre. Le même passage indique que le souverain possède la force d'Indra, le roi des dieux. Les commentaires du TB de Bhaṭṭabhāskaramiśra et Sāyaṇa expliquent ces passages au travers du rituel de la consécration. Certains sont alors de simples *mantra*. On retiendra toutefois que, si le roi est comparé au tigre, c'est qu'il est « invincible » (*a-pradhṛṣya*-). Soulignons aussi l'interprétation de la peau de tigre comme possédant « la forme du monde céleste, la forme du monde terrestre » (à propos du TB II.7.15.3, reprise de l'AVŚ IV.8.4). Ceci n'est pas sans rappeler l'élévation du roi à travers les trois mondes en marchant sur la peau de tigre (cf. ŚBM V.4.2.6 ci-dessus). On retrouve donc cette image de domination des êtres, voire des trois mondes, donc de l'univers, par l'intermédiaire de la peau de tigre. Celle-ci apparaît pleinement comme le transmetteur d'une puissance supérieure vers le roi, d'une énergie qui ne se veut plus formelle ou symbolique. Nourricière, elle fait de lui le tigre des rois, le premier d'entre eux.

Dans ces textes, le pouvoir royal est également dans le trône même. Le roi cumule alors les instruments, qui sont autant de véhicules et de transmetteurs de sa force première.

Dans ce contexte, la matrice du roi apparaît double. Reposant sur (ou enveloppé dans) la peau le tigre, le souverain siège également sur le trône, prenant alors temporairement le statut d’embryon. Si les textes mentionnent clairement que le trône est la matrice du *kṣatra-*, on peut alors néanmoins s’interroger si cette détention du pouvoir ne découle pas elle-même de la peau de tigre sur laquelle est posé le siège. En effet, celle-ci apparaît originelle, qu’elle soit posée à terre ou recouvrant justement le trône. Dans le ŚB, lorsque la peau de félin est étendue pour la première fois sur l’aire sacrificielle, l’officiant récite la formule suivante :

« “Tu es l’éclat (*tvīṣi-*) du *soma*”⁵⁵⁶. Quand le *soma* se clarifia en traversant Indra, alors il (Indra) devint un tigre, ainsi il est l’éclat du *soma*. C’est pourquoi on dit “Tu es l’éclat du *soma*”. “Que mon éclat soit comme le tien”. Il lui donne ainsi l’éclat du tigre, c’est pourquoi il dit “Que mon éclat soit comme le tien”. »⁵⁵⁷ (ŚBM V.3.5.3)

Il n’est plus question ici de *kṣatra-* mais de *tvīṣi-* ou *tvīṣ-*. Le terme est souvent traduit par « brillance », « éclat » mais, au sens premier, le mot désigne une violente agitation, une excitation parfois furieuse, un mouvement impétueux et redoutable, en un sens, c’est une manifestation d’énergie. Dans le RV, il est fréquemment associé aux Marut, possédant ainsi un caractère rudraïque, selon Renou (EVP IX, p.126). Parallèlement, le mot est appliqué à Agni, au Soleil, à la lumière, et devient étincelle, scintillement, éclat, brillance, etc.⁵⁵⁸ La corrélation des deux aspects donne une vibration lumineuse, une brillante agitation. Pour éviter un trop long syntagme, nous avons conservé dans les traductions le terme d’« éclat », qui permet de refléter en partie la polysémie du mot, à la fois une vive lumière et une manifestation violente. Ce dernier caractère est à garder à l’esprit, cette agitation s’accorde d’ailleurs assez avec la part guerrière du contexte. Le mot français fait néanmoins perdre le genre originel de la *tvīṣi-* qui est féminin.

Si cette dernière n’est pas identique au *kṣatra-*, nous sommes cependant en face de deux sortes de pouvoirs, d’énergie presque similaires, et au moins parallèles. Tous deux se retrouvent dans un contexte guerrier, même si la *tvīṣi-* occupe un spectre plus large dans sa définition, et est présente dans différentes entités, notamment divine. Le *kṣatra-* quant à lui se limite le plus souvent, et en tout cas originellement, au cadre du pouvoir (humain et

⁵⁵⁶ Les formules sont extraites de la VS 10.15.

⁵⁵⁷ *āgreṇa maitrāvaruṇāsya dhīṣṇyam / śārdūlacarmōpastiṅṇāti sōmasya tvīṣir asīti yātra vai sōma indram atyapavata sā yāt tātaḥ śārdūlāḥ samābhavat tēna sōmasya tvīṣis tāsmād āha sōmasya tvīṣir asīti tāveva me tvīṣir bhūyād iti śārdūlatvīṣīm evāsmīn etād dadhāti tāsmād āha tāveva me tvīṣir bhūyād iti /* (ŚBM V.3.5.3)

⁵⁵⁸ Cf. MW (p.464b) sous *tvīṣ-* et *alii* ; KEWA I, p.540-541 et EWA I, p.686-687, sous *TVEṢ-* ; Renou, EVP VII p.43, IX p.126, XIII p.153.

divin), et à celui de la classe guerrière. Il semble en quelque sorte plus attaché à un pouvoir temporel, et s'oppose d'ailleurs parfois au *brahman-*, alors pouvoir des religieux. Le *kṣatra-* et la *tvīṣi-* ont cependant en commun de se trouver tous deux dans le tigre et d'être encore contenus dans sa peau, qui sert alors de conducteur vers le roi.

Cette acquisition de la forme et de la puissance du tigre par le roi lors de la consécration interroge sur l'essence animale du personnage. Nous évoquons au début de ce chapitre la nature fauve innée du souverain en tant que *kṣatriya*. Mais ici cette caractéristique semble provenir de la re-naissance du roi lors du rite et de son contact avec la peau de tigre. Avant cette cérémonie, le roi est-il alors animal ? Ou inversement, l'emploi de la peau de bête dans le rituel est-il dérivé de l'image animale du roi ? Vraisemblablement, nous devons envisager deux aspects différents d'une conception similaire qui se rejoignent dans le rite et les hymnes qui y sont récités. D'un côté, la figure fauve du roi-*kṣatriya*, à l'animalité intrinsèque, de l'autre l'usage d'une peau de tigre pour une consécration royale. Dans ce cadre rituel, l'utilisation de la peau de tigre, comme matrice pour l'acquisition du caractère fauve par le roi, apparaît redondant, puisque par sa nature de *kṣatriya*, le roi possède déjà cette valeur. Mais il faut sans doute voir dans cet emploi un moyen de justifier, de légitimer, voire de régénérer cette image animale du roi ainsi que son pouvoir suprême. L'AB le précise bien, le *kṣatra-* est dans le tigre. Par ce biais, et en s'asseyant sur la peau du félin, le roi confirme, autorise cette identification avec le fauve, son statut animal pourrait-on dire, mais il légitime également sa souveraineté. Cette association du tigre et du roi dans le rituel, connaît visiblement une sorte de transformation et de « normalisation » dans le ŚB. La peau de l'animal y est vue comme la représentation d'Indra (à moins qu'il ne s'agisse du *soma* lui-même) transformé en tigre, après avoir reçu et clarifié le *soma*, et qui a ainsi obtenu la *tvīṣi-* de celui-ci. Demeurant dans le tigre, elle est à son tour transmise au roi (ŚBM V.3.5.3). Par rapport à la version de l'AB, la réflexion apparaît très construite, comme une justification théologique *a posteriori*, et tombe quelque peu « comme un poil (de tigre) dans une coupe de *soma* ». La présence d'Indra, guerrier et roi des dieux, cautionne et autorise certes pleinement le passage de l'énergie contenue dans le *soma* vers le souverain, mais également l'animalité de celui-ci. De plus le *soma* lui-même est plusieurs fois nommé « roi » dans le RV. La lignée est sans faille, mais que de filtres passés pour que la puissance se retrouve dans le tigre et sa peau. Le *soma* est également l'objet principal des plus grands sacrifices védiques et, en ce sens, sa présence ici permet de rattacher l'ensemble du *rājasūya* aux sacrifices sômiques. L'explication du ŚB introduit, nous semble-t-il, dans l'usage de la peau de tigre

un caractère plus « brāhmanique », c'est-à-dire plus dépendant du savoir et des conceptions religieuses des prêtres que de l'usage des *kṣatriya*. Notre hypothèse consiste à voir dans l'emploi et la fonction de la peau de tigre un fait archaïque et la trace d'un rituel effectivement royal, mais peut-être non-aryen qui, symbole de puissance et de l'animalité du *kṣatriya*, est pleinement validé par l'AB. Mais ce rituel reste effrayant et dérangeant pour d'autres écoles : il est alors récupéré, assimilé et transformé dans son essence par les prêtres, dans le contexte du *rājasūya*, pour l'officialiser, le consacrer, le maîtriser. Le symbole sauvage du tigre ou de « l'homme-tigre » tant redouté est ainsi intégré au rituel et de sa gouvernance sur les animaux de la forêt il ne subsiste qu'un éclat (sômique). Heesterman le souligne (*op. cit.* p.224-225), l'ensemble du rituel tel qu'il nous apparaît dans les textes aujourd'hui, est visiblement le résultat d'une agrégation de différents rites ou cycles rituels en relation avec la royauté, issus de cercles religieux divers. Le recours à différents dieux-rois (Soma, Varuṇa, Indra, Agni) dans des phases distinctes du rite peut en être aussi le témoignage.

On peut s'interroger d'autre part sur le choix du tigre et non du lion dans ce contexte. Ce dernier possède une aura royale aussi importante que celle du tigre. Mais la peau de celui-ci est-elle plus apte à manifester l'« éclat » qu'elle est dite posséder ? La brillance-violence du tigre transparaît sans doute physiquement à travers la peau de l'animal. La couleur fauve porteuse de lumière, de scintillement apparaît nettement par contraste avec les rayures noires. Celles-ci dissimulent autant le félin, que la violence, la furie causant l'épouvante (un des sens de *tveṣā-*), que l'animal porte en lui et provoque en étant vu. La peau de tigre camoufle et montre dans le même temps l'éclat de la bête. La *tviṣi-* constamment présente dans la peau est, de fait, également en relation avec le guerrier, et surtout avec son armement qui permet une matérialisation de celle-ci. En effet, la peau de tigre recouvrant le char devient ainsi un élément symbole de guerre et de mobilité. De même les fourreaux en peau qui protègent les flèches et les épées, enferment le mouvement violent, la puissance et l'éclat métallique que recèlent les armes, véritables insignes de l'agitation-brillante. Présente dans le roi et dans les armes, la *tviṣi-* l'est aussi dans le guerrier. La véhémence de celui-ci, sa fureur animale au combat en est un exemple. Recouvert d'une armure, étincelant au soleil, et pourvu d'armes tout aussi luisantes, il est la *tviṣi-* du tigre.

D'autres textes relatifs au *rājasūya* mentionnent que l'éclat est dans le tigre mais également dans le serpent (*sarpa-*).

somasya tvīṣir asi tvīṣimant táva iva me tvīṣir bhūyād iti vyāghracarmāṃ viveṣṭayati sóme vā́ ékā tvīṣir vyāghrá ékā sarpá ékā tá evá avarunddhe //

« Éclatant, tu es l'éclat du *soma* "Que mon éclat soit comme le tien", il est enroulé dans la peau de tigre, l'éclat est dans le *soma*, dans le tigre, dans le serpent, il les obtient. » (MS IV.4.4, et aussi en III.2.6, et TB I.7.8.1 (sans le serpent))

Vêtu de la peau, la transmission de l'éclat ne peut se faire que plus facilement vers le roi. La présence de la *tvīṣi-* dans le serpent ne demeure attestée que dans les *Samhitā*, l'élément n'est pas repris par les *Brāhmaṇa*⁵⁵⁹. On retrouve ici l'association du tigre et du reptile, déjà présente dans l'identification à des armes, ou dans la comparaison de la fureur guerrière. La combinaison des deux animaux demeure essentiellement védique, et les met sur un plan d'égalité dans certaines conceptions qui se sont formées autour d'eux. Ils incarnent visiblement une même férocité ardente, une même véhémence, un même danger qui est également une force idéale.

Cette énergie éclatante est également mentionnée dans un hymne de l'AV, où elle est répandue dans de nombreux animaux et entités, incarnations de puissance :

« L'éclat qui est dans le lion, dans le tigre, et la vipère⁵⁶⁰ (*pṛdāku-*), dans le feu (*agní-*), dans le brāhmane, et le soleil : la déesse à la bonne fortune qui donna naissance à Indra, qu'elle vienne à nous, dotée de la splendeur !

« L'éclat qui est dans l'éléphant, dans la panthère (*dvīpīn-*), et dans l'or, qui est dans les Eaux, dans le bétail, qui est dans les hommes : la déesse... »

« Dans le char, dans les dés, dans la force du taureau, dans le vent, dans un nuage de pluie (*Parjanya*), dans la vigueur de Varuṇa : la déesse ... »

« Dans l'homme royal, dans le tambour de guerre, dans une (flèche) tendue, dans la vigueur du cheval, dans le cri de l'homme : la déesse ... »⁵⁶¹ (AVŚ VI.38)

Selon le KauśS (13.4-5), l'hymne est employé dans un rite pour la gloire, avec une amulette formée des poils des nombrils d'un *snātaka-*, d'un lion, d'un tigre, d'un bouc, d'une antilope noire, d'un taureau et d'un roi, ou de dix fragments de bois bénéfiques. La

⁵⁵⁹ Outre les références de la MS, cet éclat serpentif se retrouve dans un passage différent de la TS (V.2.9.5-6 et // en KS 20.5).

⁵⁶⁰ Selon le commentaire de Sāyaṇa et la traduction de Whitney, vol.1, p.512. Zehnder, 1999, p.59 traduit par « panthère » pour la version *paippālada* de l'hymne (II.18). Pour la discussion sur les sens de *pṛdāku-* voir l'annexe V.

⁵⁶¹ *siṃhé vyāghrá utá yā pṛdākau tvīṣir agnaú brāhmaṇé súrye yā /
índraṃ yā devī subhágā jajāna sá na áitu várcasā saṃvidānā //1//
yā hastīni dvīpīni yā híraṇye tvīṣir apsu gósu yā púruṣeṣu /
índraṃ yā devī subhágā jajāna sá na áitu várcasā saṃvidānā //2//
ráthe akṣésv ṛṣabhásya vāje vāte parjánye váruṇasya súśme /
índraṃ yā devī subhágā jajāna sá na áitu várcasā saṃvidānā //3//
rājanye dundubhāv áyatāyām áśvasya vāje púruṣasya māyau /
índraṃ yā devī subhágā jajāna sá na áitu várcasā saṃvidānā //4// (AVŚ VI.38.1-4)*

tviṣi- est ici placée dans tous les êtres de renom, qu'ils soient des animaux, des hommes, des éléments ou des dieux. Tous appartiennent à la sphère du *kṣatriya*, et du roi en particulier, aussi bien les animaux emblématiques de la force et de la souveraineté (félins, éléphant, taureau, cheval), que les attributs guerriers (char, tambour, flèche, cri). Or, dés et eaux peuvent évoquer, pour leur part, la consécration royale, ainsi que la richesse, dont le bétail et les hommes sont aussi des symboles. Le rapport macrocosmique et divin est souligné par les mentions des éléments naturels-dieux (Agni-feu, Sūrya-soleil, Ap-eaux, Vāta-vent, Parjanya-nuage). Dans cette énumération qui tend à couvrir l'univers, on remarquera l'absence de la Terre et de ses végétaux. En contact ou identifié avec ces éléments, le roi acquiert cet éclat, accroît sa puissance. La déesse à la bonne fortune, invoquée dans l'hymne, appelle l'image de Śrī, déesse de la prospérité entre autres, associée au trône par ailleurs, elle est ici mère d'Indra. Le roi, double de celui-ci, se considère donc également comme fils de cette divinité qui donne le pouvoir, et possède le *varcas-* ou « splendeur ».

Cette dernière notion demeure, comme la *tviṣi-* dont elle est proche, difficile à définir correctement. En corrélations avec Agni, avec le soleil, avec d'autres termes de force, d'énergie (*āyus-*, *prāṇa-*, *bala-*, etc.), avec l'or, l'élément possède un caractère lumineux certain. C'est une énergie bénéfique qui court dans les êtres vivants et qui se manifeste comme une puissance particulière, un prestige irradiant⁵⁶². La traduction par « splendeur » reste conventionnelle et ne couvre pas la totalité du contenu du mot. L'ajout de « vigueur » à ses côtés peut préciser un peu le sens. Un certain nombre d'hymnes de l'AV sont référencés comme louanges, charmes pour le *varcas-*. Comme « l'éclat », la « splendeur » est présente dans différentes entités, et notamment les animaux. En AVŚ XIX.49.4, c'est la Nuit qui prend la splendeur présente dans le lion, le cerf, le tigre, le léopard, le fond du cheval (?), le cri de l'homme⁵⁶³. Dans l'AVP(O) V.29.6-7, elle réside dans les animaux sauvages, mais elle reste liée aussi à la royauté :

« La splendeur dans le lion, la splendeur dans le tigre, la splendeur dans le loup et la splendeur dans le saisisseur-de-miel (l'ours, *madhuhāra-*), la splendeur dans le faucon, qui a été reçue des oiseaux, les dieux qui soutiennent le royaume la placent en moi. »

⁵⁶² Gonda, 1984.

⁵⁶³ *siṃhāsya rātry uśatī pīṃśāsya vyāghrāsya dvīpīno vārca ā dade / āśvasya bradhnāḥ pūruśasya māyūṃ purú rūpāṇi kṛṇuṣe vibhātī // (AVŚ XIX.49.4)*

« La splendeur de l’or, et la splendeur de l’éléphant, la splendeur qu’ils appellent “l’assemblée des hommes sages”, [la splendeur avec laquelle] les ṛṣi ont oint les gens dans l’agriculture, dans le champ, les dieux qui soutiennent le royaume la placent en moi. »⁵⁶⁴

Comme pour la *tviṣi-*, le roi désire cette force glorieuse qui est présente dans toutes les créatures dignes de renom. Si elle n’est pas aussi fondamentale que le *kṣatra-* au moment de la consécration, elle fait partie de l’essence du roi et lui est nécessaire dans ses fonctions. L’hymne AVP V.29 énumère nombre de créatures qui possèdent le *varcas-*, et l’ensemble s’apparente à une conquête par le roi des forces vives, nécessaire à l’équilibre du royaume, et placée sous le regard des dieux. L’hymne commence par la splendeur qui est dans le soleil, visiblement lieu originel du *varcas-*, et qui lui confère ainsi une essence de suprématie, de brillance céleste propre à accorder et à favoriser la royauté et sa symbolique supranaturelle. Puis la splendeur est celle du *soma*, des vaches (v.1), des Marut, de Vāyu, des Gandharva et des Apsaras qui sont dans les eaux (v.2), celle du sacrifice et du sacrificant, du roi ondoyé, de la rétribution (*dakṣiṇā-*) (v.3), du char, de la monture du char, du carquois, de l’armure, des chevaux (v.4), celle des assemblées, des rassemblements, de l’épouse, des suivants, de la *surā* (v.5), celle des animaux sauvages, etc. (v.6-7 cités). Cette splendeur met les ennemis à terre ; celui qui la possède devient le meilleur (v.8).

Par cet hymne, le roi demande la suprématie pour toutes ses attributions, que ce soit en tant que sacrificant, guerrier, ou homme d’état. Comme souvent, la mention des animaux sauvages permet de compléter la domination du souverain sur l’ensemble des terres et des créatures vivantes. Ils rappellent aussi que ces forces vitales sont celles de la Nature et que dans ce domaine, la figure du roi trouve toujours son reflet dans les plus puissants d’entre eux : lion, tigre et loup. Nous retrouvons ici la traditionnelle triade védique, représentative des forces d’Indra (*ojas-*, *manyu-*, *sahas-*), et donc du guerrier et du roi en général. Le nom qui semble être celui de l’ours (*madhuhāra-*) est un hapax et en ce sens doit être caractéristique de conceptions originales et locales, serait-on tenté de dire. Il est en tout cas perçu comme l’équivalent des autres fauves royaux et indraïques plus communs.

⁵⁶⁴ D’après Lubotsky, 2002, p.131-132.

*siṃhe varcaḥ uta varco vyāghre vṛke varco madhuhāre ca varcaḥ /
śyene varcaḥ patvanām yad babhūva [mayi devā rāṣṭrabhṛtas tad akran] //
hiraṇyavarcaṣam uta hastivarcaṣam saṃgrāmaṃ yaj *jajñuṣām varca āhuḥ /
kṛṣyām kṣetra ṛṣayo janyānājur mayi devā rāṣṭrabhṛtas tad akran // (AVP(O) V.29.6-7)*

Si la *tviṣi-* est privilégiée dans la peau de tigre, le *varcas-* est particulièrement rattaché à l'éléphant. Le fait est apparent dans plusieurs hymnes de l'AVP, souvent avec la splendeur de l'or (*hiranyavarcasa-* ; II.34.1 ; III.18 ; V.29.7 ; VIII.10.5). Un hymne entièrement dédié au *varcas-* (AVŚ III.22 // AVP III.18) fait de l'éléphant le principal réceptacle, d'autant que l'hymne est récité avec une amulette faite en ivoire ou avec des poils d'éléphants recouverts d'or (Kauś 13.1-3). L'hymne lui-même peut être récité par un roi. Le bénéficiaire appelle sur lui cette splendeur de l'éléphant, donnée par les dieux, par Agni, les Aśvin, etc. Ce *varcas-* est une « grande gloire » (v.1), et ce par quoi le roi est (roi) parmi les hommes (v.3). L'hymne est en partie repris dans le ŚĀ (12.1 *sq.*), exposant la fabrication de plusieurs amulettes qui favorisent la prospérité et la victoire sur l'ennemi. Le talisman en relation avec ces vers est effectivement fait en ivoire (12.8, cf. chap. I.C.1). Le choix de l'éléphant comme référent demeure cependant obscur. L'AVŚ III.22.6 dit qu'il est « le supérieur parmi les bêtes sauvages faciles à monter »⁵⁶⁵. Mais la mention est peu explicite. Assurément l'animal est symbole de force, mais visiblement sa puissance est maîtrisable, moins dangereuse que celle d'un fauve. Il est toujours à considérer comme appartenant au monde sauvage et au monde domestique, et il incarne justement cette part du sauvage que l'homme a pu dompter. Dès lors sa splendeur est double, et sans doute il est celle qui est la plus visible sous sa forme physique de puissance lorsque l'éléphant en fait montre au combat par exemple. Parallèlement le *varcas-*, en tant que force vitale, peut également se retrouver dans l'image du pachyderme qui est en relation avec l'eau et les sucs nourriciers. Pour la face brillante, peut-être faut-il l'associer un peu cavalièrement avec l'or dont il est paré sous forme d'ornements. Mais peut-être est-ce aller trop loin dans l'exégèse.

Un dernier élément animal relatif à la consécration royale est à mentionner. Il intervient à la fin de la scène dite de l'expédition ou de la razzia de bétail. Avant de monter sur le char, le roi marche sur la peau de tigre mais, avant d'en redescendre, il chausse des sandales en peau de sanglier (*vārāhī upānāhā upamuñcate*). Trois textes seulement mentionnent le fait, tentant tant bien que mal de justifier cet usage dont la symbolique demeure incertaine. De fait, le sanglier n'apparaît pas comme un animal emblématique de la royauté, et même sa force et sa fureur ne sont qu'exceptionnellement pris en exemple pour et par les guerriers, dans nos textes. Dans le ŚB (ŚBM V.4.3.19 ; ŚBK VII.3.3.17),

⁵⁶⁵ Ou qu'il « dépasse les bêtes sauvages qui vivent facilement », *hasṭī mṛgāṇām suśādām atiṣṭhāvān babhūva hī/* Le sens demeure très incertain.

l'épisode permet surtout d'exposer la naissance mythique et sacrificielle de l'animal, issu d'un pot de beurre fondu, et d'expliquer ainsi sa relation avec les vaches via le lait auquel elles sont attachées (cf. p.60-61). Par cette entremise du sanglier, il semble que le roi atteigne ainsi l'essence (*rasa-*) des vaches, c'est-à-dire, sans doute, un pouvoir sur le bétail dont il est le protecteur et qui est, en premier lieu, sa richesse. Le souverain est également dans ce contexte nourri, revigoré par le suc des vaches. Sur le plan du rituel en cours, l'explication évoque sans doute le gain des vaches remporté par le roi dans sa *razzia*.

Comme pour la peau de tigre, l'exposé du ŚB paraît cependant quelque peu complexe, et les relations entre le sanglier et les vaches quelque peu forcées, pour ne pas dire plus. Une autre possibilité d'explication pour l'emploi de ces sandales peut s'établir par l'intermédiaire de la strophe qui suit. Celle-ci concerne un hommage à la terre, prononcé avant que le roi ne descende de son char, ou au moment où il en descend. Le rapport est ici plus clair. Le sanglier est un animal chthonien par excellence. Nous l'avons vu, c'est celui qui fouit la terre, la retourne pour déterrer les plantes médicinales, ou pour la soulever hors de l'océan. Parallèlement la Terre s'ouvre à l'animal (AVŚ XII.1.48). Dès lors la chausse de telles sandales s'explique dans ce contact avec la terre, qui apparaît comme une union des deux entités. J. Gonda souligne justement les références du sanglier comme partenaire mâle de la Terre (1969, p.138-139). Cette promiscuité amplifiée et sacralisée du roi avec celle-ci ne fait que renforcer son pouvoir juste avant son intronisation où, assis sur le trône, il recevra le *kṣatra-*. Sur un plan plus ritualiste, il est également dit qu'un roi ne peut marcher pieds nus sur la terre (ŚBM V.5.3.7).

Les textes du TB (I.7.9.4) et de la MS (IV.4.6) placent la mention des sandales en peau de sanglier dans le même contexte, mais ils avancent également d'autres relations. Dans la MS, le *suidé* est mis en rapport avec les animaux sauvages et le roi semble devenir son égal. Dans le TB, il acquiert la force indrienne, ainsi que la fureur (*manyu-*) des animaux. En chaussant les sandales en peau de sanglier, il dit « Tu es la fureur des animaux. Que ma fureur soit comme la tienne. » (*paśūnām manyúr así táveva me manyúr bhūyad iti*). Le sanglier incarnant la fureur des animaux, il place en lui cette essence, qui est assimilée à l'énergie, à la force d'Indra.

Nous sommes ici en présence d'un rare cas de la manifestation du sanglier comme modèle de la fureur guerrière. Si dans le ŚB, les sandales permettent au roi une domination sur les vaches, ici, elle est sur les animaux en général ou les sauvages. Mieux, la peau du sanglier apparaît, à l'image de la peau de tigre, comme un transmetteur de force, d'énergie divine et sauvage, royale et guerrière. La fureur de l'animal est déjà présente

antérieurement dans un hymne de l'AVP(O) (V.10.4), à travers un hapax *varāhamanyu-*, mais dans un contexte visiblement différent⁵⁶⁶. Un passage du GB (I.2.2) relatif au *brahmacārin* qui conquiert les sept « sens » (*indriya-*), dont le *brahmavarcas-*, met également en relation la colère (*krodha-*) avec le sanglier. L'homme qui a de mauvaises pensées obtient la colère, celle qui est dans le sanglier.

Sur les formes animales du roi lors de la consécration, relevons enfin la manifestation d'un loup : « toi le rouge, le loup violent qui cause le tumulte (dans la bataille) » (*aruṇāṃ tvā vṛkam ugrāṃ khajamkarām* / TB II.7.15.6). La formule semble autant renvoyer au roi qu'à Indra et dans ce contexte le loup est celui « qui cause de la crainte aux ennemis » (selon le commentaire), par le tumulte, le barattage (*khaja-*)⁵⁶⁷. L'animal est lui aussi modèle de force, mais violente, dans un contexte guerrier et non plus souverain. La couleur, pareille à celle du soleil levant, est toujours délicate à interpréter. Le terme peut être construit indépendamment, et établir ainsi une identification d'Indra au soleil, ou bien être associé avec le loup. Dans ce cas, le « loup rouge » sert-il à désigner un animal particulier comme le dhole, ou a-t-il une valeur plus symbolique ? L'agitation que provoque ici l'animal dans la bataille fait écho à son comportement face aux brebis et moutons qu'il « agite », « ébranle » également (*DHŪ-*, *MATH-* RV VIII.34.3 ; AVŚ V.8.4 ; VII.52.5). Dans le contexte du *rājasūya*, l'image est un hapax, et doit sa présence tant à sa relation à Indra, qu'à, certainement, l'association védique du loup, du lion, et du tigre en plusieurs occurrences, et notamment dans un autre rite royal sur lequel nous reviendrons, la *sautrāmaṇī*.

3. Échos et transformations épiques

La consécration royale est également décrite, de manière plus ou moins détaillée, dans les textes épiques. La liste des ingrédients nécessaires à la cérémonie est régulièrement reprise et est constituée d'un parasol blanc, de chasse-mouches blancs, de vases d'or emplis des eaux des rivières et des océans, de bijoux, de miel, de beurre fondu, de lait caillé, de grains, d'herbe *darbha*, etc. La peau de tigre n'est pas oubliée dans les

⁵⁶⁶ Cf. Lubotsky, 2002, p.59-60. L'auteur y voit une référence au mythe du sanglier soulevant la Terre hors des Eaux.

⁵⁶⁷ L'expression *khajamkara-* apparaît déjà dans un hymne à Indra, RV I.102.6. Renou traduit alors par « créant la lutte » (EVP XVII, p.37). L'expression *khajakṛt-* est également une épithète d'Indra (RV VI.18.2 ; VII.20.3).

énumérations, et elle apparaît ainsi lors des préparatifs pour la consécration de Sugrīva (Rām. IV.25.25), ou bien pour celle de Rāma (Rām. II.13.4 ; apr. II.12.16 App. I n°10, lignes 29-30 = II.14.39 éd. de Mudholkara). Néanmoins elle ne réapparaît pas au livre VI lors du sacre final de Rāma. Dans le MBh., elle est citée lorsque Kṛṣṇa propose la royauté à Karṇa, lui qui sera alors sur la peau de tigre pour la consécration (V.138.16), et lors du sacre de Yudhiṣṭhira (XII.40.13). Cette même épopée décrit l'investiture de Karṇa au grade de commandant des armées. La cérémonie s'apparente à une consécration dont l'usage, royal à l'origine, est ici appliqué à l'accession à un rang de pouvoir supérieur dans un contexte militaire. Il en découle naturellement des particularités, notamment parmi les ustensiles nécessaires au rituel. Sont ainsi requises des défenses d'éléphant, des cornes de rhinocéros et de taureaux (MBh. VIII.6.37). La présence de tels éléments est indubitablement à mettre en relation avec le cadre guerrier, où défenses et cornes de ces puissants animaux sont autant de représentations de la force du héros. Là encore, les substances animales servent de vecteurs d'énergies.

Un seul passage mentionne les sandales en peau de sanglier, lors de la consécration de Sugrīva (Rām. IV.25.25 *vārāhī upānahau*), mais sans plus de détail. Par ailleurs les textes citent également d'autres animaux présents lors de la cérémonie et non référencés à ce moment dans les textes védiques. On observe notamment un taureau blanc, un cheval blanc, et un éléphant valeureux (Rām. II.13.10), voire un lion à quatre crocs (II.14.38 M. *kesarī ca caturdaṃṣṭra hariśreṣṭha mahābalaḥ //*). L'éléphant, animal royal, est donc bien présent et servira de monture au souverain. Hors de la consécration, son caractère symbolique est manifeste lors de la rencontre entre Rāma et Bharata. Celui-ci fait une dernière tentative auprès de son demi-frère pour qu'il revienne régner à Ayodhyā, alors qu'il est déjà engagé sur le chemin de l'exil. Rāma s'y refuse mais lui donne ses socques, symboles de son pouvoir et de sa présence. Bharata s'en saisit et après avoir effectué une *pradakṣiṇā* autour de son frère, il les dépose sur la tête d'un éléphant (Rām. II.104.23). Par ce geste, c'est comme si Rāma lui-même s'installait sur l'animal et siégeant au plus haut, manifesterait l'autorité de son pouvoir royal.

Mais l'élément le plus significatif lié à la royauté est sans doute le trône, auquel les épopées donnent un caractère spécifique en le qualifiant de *siṃhāsana-* ou « trône aux lions ». Le terme évoque vraisemblablement ces sièges flanqués d'images de lion sur les côtés ou au niveau des pieds. Dans les textes védiques, l'assise royale demeure simple dans sa forme, mais elle n'en est pas moins pourvue d'une symbolique de pouvoir, qu'elle soit

recouverte ou non d'une peau de tigre. Les différentes sources laissent ici entendre, à travers un même symbole royal, deux concepts, différents dans leur forme mais similaires dans leur fonction. Avec le siège à peau de tigre, il est visiblement question d'une tradition originelle, autochtone serait-on tenté de dire, par opposition au *siṃhāsana-*. Rappelons, que le lion n'intervient pas physiquement dans ce contexte rituel. Le trône léonin apparaît finalement assez tardivement dans nos sources, et comme d'origine étrangère.

On l'observe dans les épopées, mais souvent de façon succincte : « Aṅgada doit être consacré roi des singes, et ondoyé. Voyant ton fils sur le trône aux lions, tu connaîtras la paix »⁵⁶⁸ (Rām. IV.21.11, et aussi en I.4.23 (en or) ; VII.88.11 et II.12.16 App. I, n°10, ligne 30). Un passage du MBh. nous apporte une description plus détaillée de ces trônes :

*tato jāmbūnadāṅgāni spardhyāstarāṇavanti ca /
maṇividrumacitrāṇi jvalitāgniprabhāṇi ca //
bhejire puruṣavyāghrā vṛṣṇyandhakamahārathāḥ /
siṃhāsanāni śataśo dhiṣṇyāni iva hutāśanāḥ //*

« Alors les grands guerriers de Vṛṣṇi et Andhaka, ces tigres d'homme, comme les feux prennent place sur leurs autels, s'assirent sur leurs cent trônes aux lions, aux corps d'or, pourvus de couvertures précieuses, de gemmes et de coraux multicolores, et possédant l'éclat de feux flamboyants. » (MBh. I.212.13-14)

Nous sommes ici bien loin du siège originel. Le bois a fait place aux fastes de l'or et des bijoux. La description est emphatique, sublimée, propre au contexte royal. En MBh. II.53.19, ils sont grands et colorés. Plus simplement, le trône aux lions est également mentionné en I.189.14 ; V.32.6 ; 146.5, 11 ; XIII.53.13, et VIII.6.10 : « Quand cet Indra des hommes eut parlé ainsi, ces lions des hommes désireux de combattre, assis sur leurs trônes aux lions, firent de multiples gestes. »⁵⁶⁹ Les textes étudiés ne laissent guère entrevoir d'explication sur le glissement du trône en bois d'*udumbara* ou de *khadira* vers le trône aux lions. D'ailleurs les sièges doivent toujours être faits de ces bois, mais les textes ne le précisent plus et s'arrêtent seulement sur la donnée iconographique qui caractérise le trône comme étant celui d'un roi. Le terme de *siṃhāsana-* apparaît de plus comme une formule usuelle, presque figée. Si l'image du lion comme emblème est

⁵⁶⁸ *samśkāryo harirājas tu aṅgadaś ca abhiṣicyatām /
siṃhāsanagatam putram paśyantī śāntim eṣyasi //* (Rām. IV.21.11)

⁵⁶⁹ *evam ukte narendreṇa narasiṃhā yuyutsavaḥ /
cakrur nānāvidhāś ceṣṭāḥ siṃhāsanagatās tadā //* (MBh. VIII.6.10)

conservée, l'essence animale et son cortège de puissances semblent s'être dissous dans la banalité de l'emploi du mot dans nos textes. Comme un écho à l'AB (VIII.6), le MBh. (XIII.11.16) mentionne juste que Śrī, la déesse de la beauté et de la fortune, est présente dans l'éléphant furieux, le taureau, le roi, le trône aux lions, et dans l'homme bon. La prospérité se doit, certes, d'être en tout temps auprès du roi et quelle que soit la forme du siège celui-ci apparaît comme détenteur de l'essence royale.

L'objet lui-même renvoie à une réalité concrète et attestée iconographiquement. Les premières traces en Inde apparaissent dans un contexte bouddhique, vers les 1^e-2^e s., notamment dans l'art du Gandhāra (Buddha assis sur un trône orné de lions à ses angles) et de Mathurā : Buddha sur trône aux lions, mais aussi statue d'un roi Kushan, peut-être Vima Kadphises, assis sur un trône aux lions⁵⁷⁰. Dans ce dernier cas on observe, à travers ce portrait royal, la présence d'un culte du souverain, dont la nature est sans doute en partie divinisée, et de caractère solaire, propriété qui sied également au lion. Le motif se retrouve sous les Gupta (4^e-5^e s.) et ultérieurement. Le dessin est d'origine occidentale et visiblement entré en Inde par l'intermédiaire du Gandhāra et son art gréco-bouddhique, lui-même peut-être influencé par l'Iran. L'étude de F. Berthier (1990) montre ainsi la statue d'une déesse « trônant sur un siège dont les flancs sont décorés de deux lions en bas relief », provenant de Suse et datant de vers 2200 av. n. ère. Plus ancienne encore est la figure d'une divinité sur un trône aux lions, qui date du 6^e millénaire, et fut trouvée à Çatal Höyük en Turquie. Si l'on ne peut assurer que ce site est le lieu d'origine du motif, il est en tout cas certain que ce dernier s'est diffusé tant à l'Ouest qu'à l'Est.

L'image du trône, visiblement liée originellement à une divinité, s'est naturellement formée en associant le lion, considéré alors comme roi des animaux, et symbole extrême de pouvoir et de puissance. Puis il a sans doute dû être rapidement alloué au roi, tel que nous le présentent les textes indiens par exemple. Il demeure cependant associé à la divinité puisque les représentations iconographiques en font le siège du Buddha, dont le caractère léonin est largement décrit et en corrélation avec son statut de « grand homme » ou *mahāpuruṣa*, caractérisé par 32 signes, dont font partie le corps avec une moitié antérieure de lion, et une mâchoire semblable à celle d'un lion. Sa voix est également un *simhanāda*. N'oublions pas qu'avant de suivre le chemin de l'Éveil, Gautama, fut un *kṣatriya*, possédant donc une essence animale.

⁵⁷⁰ Cf. Harle, 1994, p.63 fig.43, p.75 fig.56 ; Vogel, 1930, pl. II ; et Auboyer, 1949, p.34, 44.

La diffusion du trône aux lions comme élément royal porte néanmoins à interrogation. L'association du félin et du souverain ne pose pas de problème en soi et l'acceptation d'un trône à cette effigie est naturelle. Mais, parallèlement à l'émergence de cette image, la présence antérieure du tigre dans ce rôle et dans ce schéma du roi-fauve semble avoir soudainement disparu. De fait, si lors de l'apparition des grands félins dans nos sources, le tigre semble prendre partiellement la place du lion sur le trône du roi des animaux, inversement, ce dernier prend sa revanche en occupant les marches du trône humain et divin à époque sans doute post-védique (au moins d'après les données iconographiques connues à ce jour pour l'Inde), aux dépens du tigre, qui recouvre de sa peau le trône lors du *rājasūya*. Nous avons en fait deux états des lieux pour des périodes différentes et distantes, sans cependant avoir les données relatives à la rencontre des deux conceptions. Par ailleurs, il serait nécessaire de savoir si le tigre, dans son rôle d'élément du siège royal, a connu un développement plus important et permanent que celui de l'usage de la peau. Car si l'emploi ne demeurerait que temporaire, c'est-à-dire le temps de la consécration (elle est toujours mentionnée dans les listes épiques des accessoires pour la cérémonie, et même en compagnie de trône aux lions, cf. Rām. II.14.39 M.), il est compréhensible que le motif déjà fixé et fermement établi en lui-même du trône aux lions, ait pu s'intégrer et se développer aussi aisément dans un cadre et un objet qui possédait sensiblement une lacune de représentation symbolique et animale.

Par ailleurs, il faut s'interroger sur la forme ornée ou non du trône, avant l'apparition du *siṃhāsana*-. Et parallèlement demeure la question de la relation entre son usage, sa représentation, et sa mention dans les textes. Même si la datation des épopées demeure délicate, l'emploi du terme pourrait être perçu comme antérieur aux premières représentations iconographiques connues en Inde, à moins que ce syntagme n'ait été introduit dans les textes qu'au moment où le trône aux lions était déjà pleinement assimilé dans son usage, ou que cet emploi ait déjà été effectif avant les premières représentations connues (donc avant le 1^e s.) et peut-être alors à la période de formation des épopées. Par ailleurs, si le tigre n'était visiblement pas considéré comme siège ou monture possible du roi, mais bien plus comme un double de celui-ci, ce dernier avait alors pour soutien l'éléphant, sans doute avant le lion même. Le pachyderme s'est d'ailleurs parfaitement maintenu dans son rôle royal, symbole de force, de la Terre, et d'appui du roi, en étant représenté sur des trônes, ou comme pieds de trône. Le fait est encore plus marqué quand ces éléments sont eux-mêmes faits en ivoire. L'essence animale transmise vers le roi par le siège prend alors toute son ampleur. Le phénomène demeure plus figuratif avec le lion.

Face à ces données, il faut considérer l'importance du poids symbolique du lion tel qu'il a pu se présenter, et tel qu'il apparaît déjà sous l'empereur Aśoka (3^e s. av. J.-C.) à travers des chapiteaux ornés de lions adossés, dans un contexte sensiblement bouddhique. Si les deux félins furent présents ensemble à date ancienne sur le même territoire, les textes védiques laissent entendre l'importance du tigre dans l'image du roi et du guerrier, surtout dans ce cadre de régénération royale, mais aussi dans la dénomination par des épithètes fauves, où le *rājaśārdūla*- l'emporte sur le *rājasimha*-. Parallèlement, le lion a été doté d'une valeur souveraine aussi forte, mais peut-être plus essentiellement divine à l'origine. Et l'on ressent toujours une certaine différence entre les deux fauves au regard des variations de leur présence et de leur emploi dans les textes. Le tigre dépecé⁵⁷¹, anobli, mais aussi craint et redouté, est finalement très détaillé, très proche, très visible. Au contraire, la figure du lion semble dissimulée, comme rendue floue par le halo de sa brillance et de son orgueil, obligés de cligner des yeux que nous sommes face à son rugissement. Une distance s'impose, puissante et majestueuse. Bien que présent sur le territoire indien (mais le fut-il en aussi grand nombre et sur un aussi grand espace que le tigre ?), cette distance le ferait presque passer pour un étranger. De fait, son iconographie l'est, et il a donc fallu que le motif léonin soit suffisamment puissant dans ses conceptions pour être maintenu, et ne pas être remplacé par le tigre. Quelle qu'en soit la cause effective, l'acte ne fait pas objection car nous l'observons très bien à travers l'image du lion-gardien qui s'est diffusée et imposée en Asie du Sud-Est, en Chine, et au Japon, alors que ces régions n'ont jamais connu l'animal réel mais, au contraire, ont abrité (ou abritent encore pour certaines) le tigre⁵⁷². Substitut possible du lion, il ne fut jamais perçu comme tel⁵⁷³, même en Inde.

Parallèlement, entre la période védique, qui comprend la phase royale de la peau de tigre sur le trône, et l'apparition du trône aux lions, il est fort probable que l'image même du tigre se soit suffisamment modifiée pour ne plus incarner les mêmes références. Son

⁵⁷¹ Le fait est exceptionnel pour le lion, et seulement présent dans les épopées.

⁵⁷² Hormis le Japon, qui semble n'avoir jamais connu de grands félins.

⁵⁷³ Il est à remarquer que l'expansion originelle et biologique du lion venu de l'Ouest et allant vers l'Est, qui s'est arrêtée en Inde, a poursuivi son chemin sous une forme iconographique et symbolique. *A contrario*, le tigre venu de l'Est, visiblement arrêté sur les bords de l'Indus, n'a pas connu la même renommée ultérieure. Avançant sur les terres originelles du lion, son image n'a pu s'affirmer, d'autant que le léonin s'était déjà répandu plus à l'Ouest. Dans ce « combat » des images et des territoires, il semble que le lion ait gagné la bataille, même là où il ne mit jamais physiquement la patte. Parallèlement, on peut voir la « revanche » du tigre dans son propre territoire. La déesse indienne Durgā a pour monture originelle un lion. Le motif est visiblement d'origine occidentale (au moins iranienne), et dans ses premières représentations le fauve est conservé. Mais ultérieurement, à une période que nous n'avons pas encore pu établir, le tigre prend partiellement la place du lion comme monture, et les deux félins finissent par cohabiter. (La diffusion du lion en Asie du Sud-Est et en Extrême-Orient, comme la transformation du véhicule de la déesse, sont des éléments dont l'étude est en cours.)

rapprochement avec Rudra-Śiva a dû s'effectuer plus amplement, et l'animal s'est alors recouvert d'une teinte plus sombre, et à nouveau plus sauvage. En effet, nous sommes tentés, à simple titre d'hypothèse, de retrouver dans cette variation iconographique et d'emploi royal entre le lion et le tigre⁵⁷⁴, la variation de valeur énoncée précédemment entre les deux fauves, à savoir une face plus sauvage, plus féroce pour le tigre. Si cette conception s'est maintenue et développée, on comprend également que le félin rayé n'ait pas été conservé dans cette iconographie du trône. D'autant plus, si le motif léonin est arrivé et s'est diffusé en Inde recouvert à l'origine d'une essence bouddhique, contexte dans lequel le tigre n'avait pas sa place. Certes animal symbole de pouvoir et incarnation du roi, il n'en demeure pas moins toujours trop dangereux (pour être montré ?). À moins que son usage dans le rite de la consécration ne lui confère un caractère trop sacré, trop religieux, pour être représenté. D'une manière ou d'une autre, un interdit semble s'être imposé sur la figuration de la bête.

Le lion, tout puissant et royal qu'il est, apparaît comme une image figée de la souveraineté. Son symbolisme est peut-être tel que l'animal réel disparaît, occulté par la représentation. Mais derrière cette image se maintient vraisemblablement le tigre, le roi originel des forêts indiennes, celui des traditions anciennes et absorbé dans les nouveaux rituels, masqué par les nouvelles représentations.

À l'image du guerrier, le roi est l'objet d'un processus d'animalisation, lié à sa nature première de *kṣatriya*, ainsi qu'à sa fonction de souverain. Lion, tigre, éléphant par le nom et le comportement, tigre par la consécration, le roi s'identifie aux animaux les plus puissants, aux premiers d'entre eux. Par ce phénomène il gagne également la légitimité de sa royauté et de son pouvoir. Lors de la figuration de son double animal, surgit à nouveau la relation complexe du lion et du tigre, dont l'emploi et la symbolique évoluent selon les contextes. Mais leur fonction demeure fondamentalement identique et, que le roi repose sur une peau de tigre ou sur un trône aux lions, il s'en dégage toujours la conception d'un

⁵⁷⁴ Ce dernier, très présent sur les sceaux de la civilisation de l'Indus, est, à notre connaissance, peu représenté ultérieurement dans l'iconographie indienne (hormis comme monture de la déesse, mais le motif lui-même paraît relativement tardif). La grotte dite « du tigre » à Mahābalipuram (8^e s.) est en fait décorée de tête de *yali* ou *vyāla*, animaux fantastiques aux traits félins (marqués par des crocs proéminents), mais également parés de cornes. Peut-être faut-il voir dans ces animaux une représentation exagérée et masquée du tigre. Mais certains d'entre eux portent également une crinière, ce qui les rattache au lion. Ce dernier demeure, au contraire du tigre, largement représenté dans la sculpture, même si les traits sont parfois peu réalistes.

pouvoir suprême acquis par et sur l'animal le plus fort et de là sur l'ensemble des êtres vivants, insufflant par la même occasion une essence divine au souverain.

L'animal sauvage apparaît donc au premier abord comme synonyme de danger pour l'homme. Face à une créature plus puissante que lui, pouvant s'en prendre à son bétail comme à sa vie, il met en place tout un système de protection qui peut se révéler hostile et agressif envers la bête (*e.g.* les charmes de l'AV) ou qui s'apparente à une maîtrise de celle-ci grâce à l'exploitation matérielle ou magique de ses qualités. Selon le contexte, l'animal apparaît donc négativement ou positivement aux yeux des hommes, recoupant en cela la figuration de la forêt. Si certains animaux sont définitivement alloués au néfaste et à l'impur, d'autres sont sollicités, conciliés, car ils sont considérés et reconnus comme des modèles de force. Sous ce visage, l'altérité supposée de la bête ne semble plus si évidente, si jamais elle le fut. Même dans le cadre de la chasse, qui appelle pourtant à une certaine distanciation entre le prédateur et sa proie, nous nous retrouvons partiellement face à une communauté d'essence entre l'homme et l'animal. En pénétrant dans la forêt, l'individu, obligé de se baisser face aux branches et aux herbes qui obstruent son chemin, se trouve confronté à d'autres forces, puissantes, dangereuses et surnaturelles, qui peuvent l'entraîner dans un ensauvagement particulier. Néanmoins, aussi proche et excessif que soit le contact entre les deux protagonistes au sein des bois, l'animalisation de l'homme intervient dans un autre domaine, celui du pouvoir royal et de la guerre. « L'animal est, pour ainsi dire, l'ombre du héros ; il en est la forme, le bouclier » écrivait Angelo de Gubernatis dans la préface à sa *Mythologie zoologique*⁵⁷⁵. Que le phénomène soit littéraire, physique, matériel ou rituel, il envahit la figure du *kṣatriya*, et modifie dans son essence les rapports entre l'homme et l'animal, brisant le cadre apparent d'une distinction entre les deux groupes. Le fait lève de plus un voile sur la personnalité même de l'individu au travers d'une animalité qui ne peut s'incarner que dans la part la plus puissante et la plus sauvage de la Nature. Cette relation, fusionnelle, manifeste par ailleurs un état bien particulier qui dépasse les capacités humaines, et nous fait toucher du doigt les forces divines sous-jacentes, et nous amène irrémédiablement vers la nature « sur-naturelle » du phénomène. Cette caractéristique nous ouvre dès lors les portes vers un autre chemin, celui

⁵⁷⁵ Gubernatis, 1874, p.XII.

qui mène vers les dieux, mais aussi les démons, où l'animal sauvage évolue entre mythes et sacrifices.

TROISIÈME PARTIE

L'ANIMAL SAUVAGE ENTRE MYTHES ET SACRIFICES

Bien que fortement présent dans la sphère humaine et appréhendé jusqu'ici par ce biais, l'animal occupe originellement une place importante dans le monde des dieux. Si les textes védiques laissent entendre que l'homme se comporte à l'exemple des divinités, la création et la mise en place des images et des référents furent peut-être inverses, l'homme projetant ainsi son rapport ou son approche de l'animal parmi les dieux. Dans ce cadre céleste l'animal domestique est dominant dans les représentations, que ce soit dans une figuration mythologique particulière du dieu ou de la déesse (développant ainsi leur animalité et non une animalisation à la différence des hommes) ou dans le contexte sacrificiel, cet élément essentiel qui permet la communication entre les hommes et les dieux. Mythes et sacrifices sont intimement liés dans les textes rituels du *Veda*. Si les cinq victimes sacrificielles par excellence sont des *paśu-*, des animaux domestiques, l'animal sauvage n'en est pas pour autant rejeté, il est même légitimé. Un chapitre du ŚB l'énonce clairement : Prajāpati désira gagner les deux mondes, celui des dieux et celui des hommes. Il vit alors les animaux, les villageois et les forestiers. « Il les immola. Par eux il prit possession de ces mondes : par les animaux villageois il prit possession de ce monde-ci, par les forestiers de l'autre. Ce monde-ci, en vérité, est le monde des hommes, l'autre le monde des dieux. Quand il immole des animaux villageois, c'est de ce monde-ci que, par eux, le sacrificiant (humain, actuel) prend possession ; quand il immole les animaux forestiers, c'est de l'autre monde que, par eux, il prend possession. »⁵⁷⁶ (ŚBM XIII.2.4.1). Les animaux de la forêt sont donc nécessaires à la plénitude du sacrifice, qui implique également l'équilibre de l'univers. Ils sont de plus la clef qui permet l'accès au monde des dieux. Leur rôle et leur présence sont donc supérieurs à ceux du village, mais aussi dépendants de certaines contraintes.

Dans cette relation particulière avec les animaux sauvages, plusieurs aspects sont à envisager. Partant des données formelles et lexicales sur l'animalité des dieux et aussi des démons, qui ont grande part dans ce contexte, nous nous attacherons ensuite à quelques divinités dont l'essence animale, ou leur relation aux bêtes sauvages, semble en partie dépendante de leur nature forestière. Ces figures animales sont tantôt liées à des mythes, tantôt à un sacrifice ou un rite, voire aux deux en même temps. Ces derniers éléments nous

⁵⁷⁶ Trad. Malamoud, 1989, p.100.

prajāpatir akāmayata / ubhāu lokāv abhījayeyam devalokām ca manuṣyalokām cēti sā etān paśūn apaśyad grāmyāṁśca āraṇyāṁśca tān ālabhata tair imāu lokāv āvarunddha grāmyair evā paśūbhir imām lokām āvarunddha āraṇyatīr amūm ayām vai lokō manuṣyalokō 'thāsāu devalokō yād grāmyān paśūn ālabhata imām evā tair lokām yājamāno 'varunddhe yād āraṇyān amūm taiḥ // (ŚBM XIII.2.4.1)

permettront alors de retrouver l'animal vrai dans un usage sacrificiel qui reflète la façon dont il est appréhendé, tant parmi les hommes que parmi les dieux.

Chapitre I. Démons, dieux et merveilles

A. Les démons

1. Domaine védique

Dans le domaine démoniaque la relation à l'animal concerne essentiellement les ressortissants du domaine sauvage. L'association des deux entités repose sur des notions de dangerosité, de férocité, voire d'impureté. Dans le *Veda* comme dans les épopées, et comme pour les dieux et les hommes, les rapports sont établis par un phénomène d'analogie constitué d'identifications, de comparaisons et/ou de dénominations particulières.

Dans le RV quelques animaux sont ainsi retenus comme image ou incarnation de démons particuliers. Le premier d'entre eux est sans doute le loup dont l'on connaît déjà l'aura négative originelle. Qu'il soit bête réelle avide du troupeau de moutons, ou ennemi humain extérieur, le *vṛka-* personnifie ou animalise le mal obstacle. L'Atriṇ, le Paṇi, personnages mauvais mais pas forcément d'essence démoniaque (les Paṇi sont considérés comme des avarés), sont ainsi identifiés à un loup (RV VI.51.14). Plus redoutables peut-être sont les Vṛkadvaras, dits « héros des Asura », que combat Indra (RV II.30.4). Dans le contexte loup, mentionnons les Sadānuvā, démons qui hurlent comme des loups (AVPK XVII.15.7).

Un autre animal au visage obscur est le sanglier. Connue comme auxiliaire favorable dans les hymnes de l'AV, il s'apparente parfois dans le RV à un adversaire particulier d'Indra, sous le nom d'Emuṣa, terme qui signifie également « dangereux » (I.61.7 ; VIII.77.10). Le suidé apparaît ici davantage comme un animal extraordinaire que comme la forme même d'un démon. Son conflit avec le dieu a donné lieu à un récit plus détaillé dans d'autres textes védiques. Nous y reviendrons un peu plus loin. Parallèlement de réels démons lui sont identifiés. Il en est ainsi de Viśvarūpa, être tricéphale, fils de Tvaṣṭṛ tué ici

par Trita (X.99.6), ailleurs par Indra. Trita lui-même apparaît comme un allié du dieu, voire un double puisqu'un certain nombre d'exploits d'Indra lui sont également attribués. Tué avec une pointe de fer, le sanglier représente sans doute la force bestiale de l'ennemi et évoque l'image du héros-chasseur face à un animal symbole de l'adversaire par excellence. Le RV ne détaille pas la bête noire, mais celle-ci est aussi armée que l'homme et sa couleur sombre, ainsi que son rapport à la terre, ont dû jouer dans l'association avec des entités obscures, considérées comme des obstacles à l'avancée d'êtres célestes et lumineux. Vṛtra, l'ennemi par excellence d'Indra, est ainsi lui-même nommé une fois *varāhu-* (RV I.121.11). Quand on sait que ce démon est généralement décrit et nommé comme un serpent *ahi-*, bloquant les eaux (terrestres, célestes, etc.), on perçoit parfaitement que l'identification à un sanglier est purement imagière et appartient au symbolisme de l'adversaire, valeureux, en général. Vṛtra est par ailleurs identifié à un simple *mṛga-* animal sauvage, redouté, recherché et tué (RV I.80.7 ; V.29.4 ; 32.3 ; 34.2 ; VIII.93.14). À l'image du loup, la bête sauvage donne également un dérivé Mṛgaya, nom de démons combattus par Indra (RV IV.16.13 ; VIII.3.19 ; X.49.5). Hormis leur mention, aucun mythe n'est développé autour de ces personnages.

Dans le RV, le rapport entre les forces obscures et les animaux sauvages demeure réduit à peu d'animaux et à de simples identifications ou dénominations sans développement particulier, style finalement propre à l'expression souvent concise des hymnes. Même pour un démon aussi important que Vṛtra, une réanimalisation féroce et emphatique de la bête n'a pas été mise en œuvre, l'*ahi-* demeurant finalement une image fortement symbolique qu'un trop important zoomorphisme aurait sans doute affaibli. On remarquera d'ailleurs que l'identification au loup, pourtant l'ennemi par excellence, n'a pas été retenue, ce qui souligne une nette différence de nature entre Vṛtra et les *vṛka-*, essentiellement humains. Le loup ne semble pas appartenir au domaine et au discours mythologiques dans ce cadre, au contraire du sanglier et de la bête sauvage, dont certains développements ultérieurs pérennisent cette relation avec les dieux, tant comme associés que comme ennemis.

Une exception est cependant à noter à propos du canidé sauvage, dans quelques hymnes aux Aśvin, dieux jumeaux de la mythologie védique, qui possèdent à leur actif de nombreux « exploits », illustrant leur fonction de médecin ou de secourer. Un mythe qui n'apparaît que par une phrase et ne fut pas développé dans les *Brāhmaṇa*, mentionne que ces dieux sauvèrent une caille de la gueule d'un loup (RV I.116.14 ; 117.16 ; X.39.13). L'interprétation est généralement en relation avec la nature médicale des Aśvin mais

surtout avec leur identification solaire. Ces dieux, fils du ciel, possèdent un char attelé de chevaux, mais le plus souvent d'oiseaux. Ils sont frères et époux de l'Aurore, Uṣas, qu'ils conduisent parfois dans leur char, ou dont ils suivent l'apparition. Dieux du matin, précédant le lever du soleil et le premier feu sacrificiel, les Aśvin sont des êtres lumineux qui chassent les ténèbres ; ils sont identifiés au soleil et à la lune, ou aux étoiles du matin et du crépuscule. Dans ce cadre céleste et stellaire, le sauvetage de la caille de l'étréouesse de la gueule du loup a été interprété comme la libération de l'aurore, arrachée aux ténèbres de la nuit⁵⁷⁷. Intégré dans le cycle annuel de la course du soleil, il s'agirait de la période sensible du solstice d'hiver, où l'astre est prêt à être absorbé dans les ténèbres⁵⁷⁸. Le motif joue assurément sur une résonance cyclique motivée par l'usage de la racine *VRT-* « tourner », qui se retrouve dans *vartiṣ-* « circuit », terme employé pour désigner la course des Aśvin, et dans le nom même de la caille, *vartikā-*, interprété comme « celle qui tourne, revient ». Quotidien ou annuel, le mouvement de la caille lumineuse ressort périodiquement de la gueule nocturne du loup. Une interprétation plus spirituelle peut également être donnée, en voyant dans le récit la libération de la lumière intérieure (ou du savoir), des ténèbres de l'ignorance ou de l'inconscient, passage obligé pour l'initiation et la renaissance.

À partir de l'AV, la relation démon-animal se diversifie et à la simple identification s'ajoutent des éléments physiques particuliers qui accompagnent la monstruosité des créatures, ainsi que des mentions de métamorphoses animales. Un hymne de l'AV, utilisé pour protéger une parturiente de démons qui l'entourent et qui tentent de nuire au fœtus, dresse ainsi une liste de difformités propres à ces êtres nocifs et nuisibles. Certains portent des cornes dans la main (AVŚ VIII.6.14), d'autres possèdent deux bouches, quatre yeux et cinq pieds (strophe 22), et l'un d'eux est nommé *ṛkṣagrīva*, « cou d'ours » (strophe 2). La part animale est également apparente chez les *yātu* ou *yātudhāna*, sorciers mais aussi démons, proches des *rakṣas* dont ils sont peut-être une sous-catégorie dans les textes védiques. Ils y apparaissent en tout cas comme pouvant prendre la forme de chiens, de hiboux, de chouettes, de coqs (ou loups, *koka-*), d'aigles et de vautours (RV VII.104.22 = AVŚ VIII.4.22)⁵⁷⁹.

⁵⁷⁷ L. Myrianteus, « Die Aṣvins oder arischen Dioskuren », Munich, 1876, p.76, mentionné par Christinger, 1963, p.125.

⁵⁷⁸ Selon Haudry, 1988, p.289. Sur les Aśvin et le loup voir également Zeller, 1990, p.112-117.

⁵⁷⁹ *ūlūkayātuṃ śusulūkayātuṃ jahí śváyātuṃ utá kókayātuṃ / suparnáyātuṃ utá gḍhrayātuṃ dṛṣádēva prá mṛṇa rākṣa indra //* (RV VII.104.22)

Le démon « cou d'ours » semble par ailleurs faire écho à un autre nom, cette fois de démons, qui est *ṛkṣīkā*. Le terme apparaît dans l'AVŚ XII.1.49, une strophe déjà citée, où il est fait mention d'animaux sauvages et de démons, *rakṣas*, qu'on repousse. Une énumération du même ton est employée dans le JB (II.266). Les *ṛkṣīkā* apparaissent également dans les listes du *puruṣamedha* (« sacrifice de l'homme ») qui indiquent qu'un membre des Niṣāda, tribu ou caste de chasseurs et pêcheurs, doit leur être offert en sacrifice (VS 30.8 // KāṇvaS 34.1.8). Dans la même strophe sont cités le *puruṣavyāghra*, les Gandharva et les Apsaras, les Piśāca et les Yātudhāna, ce qui laisse entendre le caractère surnaturel et démoniaque de ces *ṛkṣīkā*. Celles-ci sont d'ailleurs également à nouveau en compagnie des hommes-tigres dans les *Brāhmaṇa* (TB III.9.1.3-4 ; ŚBM XIII.2.4.2-4). Le terme semble pouvoir se rattacher à *rakṣas*- et apparaître ainsi comme une manifestation féminine de l'essence maligne, mais il peut également tenir du *ṛkṣa*- « ours »⁵⁸⁰. Ces démons auraient alors l'apparence d'ourses. L'image, peut-être initiale, n'est pas incompatible et évoque d'une certaine façon les croyances populaires qui voient en l'ours un double sauvage de l'homme, motif provenant en partie de la capacité de l'animal à se dresser sur ses pattes postérieures et à marcher « debout ». Dans certaines sociétés il est considéré comme l'ancêtre du peuple, du clan, et des légendes de transformation homme-ours ou ours-homme surgissent⁵⁸¹. D'autres récits en font un amant qui enlève les jeunes filles pour en faire son épouse⁵⁸². En Inde, ces croyances existent mais n'ont peut-être pas eu la même ampleur que dans d'autres pays. L'histoire de l'ours et de la jeune fille a été recensée en Assam et dans la région de Gilgit. Dans cette dernière, l'ours est dit issu d'un homme qui est devenu fou suite à son incapacité à payer ses dettes et qui s'est réfugié dans les montagnes pour éviter ses créanciers⁵⁸³. Par ailleurs l'union sexuelle de l'animal et de l'homme est également connue par une représentation iconographique sur une tablette de pierre sculptée (Daulatabad, près d'Aurangabad, Mahārashtra)⁵⁸⁴. Dans les sources védiques, le terme de *ṛkṣa*- est lui-même ambivalent, et son emploi dans un passage du JB (II.267) le fait interpréter par Caland (1919, p.290) comme le nom d'un mauvais esprit. La féminité animale apparaît également chez d'autres démons, les Kaṇvā, qui sont comme des ânesses (*gardabhī-*) et comme des truies (*sūkarī-*) (AVP(O) X.1.8).

⁵⁸⁰ Pour EWA I, p.249, le terme n'est pas clair, et il renvoie à ces deux hypothèses.

⁵⁸¹ Cf. Bobbé-Raffin, 1997, p.13-15, 56 ; Crooke, 1926, p.370.

⁵⁸² Cf. Pastoureau, 2007, p.102-107, et pour une adaptation littéraire du sujet voir la nouvelle de Mérimée, *Lokis* (1868).

⁵⁸³ Bhagvat, 1970, p.73 sq. L'article dans son ensemble traite avec détail de l'image de l'ours en Inde.

⁵⁸⁴ *Op. cit.* p.44-46, pl. 6 et 7.

L'ours, par le biais d'un dérivé, peut apparaître comme le seul animal à avoir été entièrement « démonisé ». Le fait est rare, voire unique et se remarque d'autant plus que l'animal lui-même connaît peu de spéculations autour de sa personne dans les textes védiques, que ce soit dans un contexte dangereux ou non. *A contrario*, le tigre si présent dans les charmes de l'AV et souvent sous son aspect le plus redouté, ne connaît pas de forme démoniaque en tant que telle. L'animal, même dangereux, demeure animal et ne reçoit un excès de malignité que dans une manifestation hybride et monstrueuse d'homme-tigre. Les croyances en un mauvais esprit inhérent au fauve n'apparaissent ici que dans ce cadre mi-homme mi-bête, témoignage sans doute incomplet de la conception générale de l'animal.

2. Domaine épique

Cette hybridation ou zoomorphisme des êtres maléfiques présents dans l'AV et les *Brāhmaṇa* est l'un des caractères particuliers des principaux démons des épopées, les *rākṣasa*. Ceux-ci connaissent en effet une relation singulière et fusionnelle avec les animaux qui s'établit, comme chez l'homme, à différents degrés. Animalité physique partielle et monstrueuse, ou métamorphose entière, dénomination et usage pratique des animaux sont autant d'éléments de contact entre les deux espèces.

Les *rākṣasa* sont souvent décrits comme ayant la capacité de changer de forme à volonté, pouvant ainsi recouvrir des aspects les plus terrifiants ou des traits humains, plus agréables à contempler. Il en est ainsi par exemple d'Hiḍimbā qui prend l'apparence d'une très belle femme pour séduire Bhīmasena. Mais certains passages des textes brossent un portrait bien plus terrible de ces êtres. Lors de sa visite de Laṅkā, Hanumān retrouve Sītā prisonnière de *rākṣasī*, justement dites « à l'aspect effrayant » (*ghoradarśana-*). De fait, elles possèdent une monstruosité physique, traduite par la présence d'un œil unique, ou d'une seule oreille, par des narines ou une tête démesurées, la poitrine et le ventre très larges, la bouche et les yeux immenses, une taille naine ou gigantesque, etc. Un trait remarquable de leurs difformités de nature démoniaque s'exprime également par l'emprunt de l'élément physique à un animal. Certaines possèdent ainsi des visages ou museaux de sanglier, d'antilope, de tigre, de buffle, de bouc, de chacal, des pattes d'éléphant, de chameau, ou de cheval, d'autres encore ont la tête enfoncée (*varāha-mṛga-śārdūla-mahiṣāja-śivā-mukhāḥ / gajoṣṭra-haya-pādās ca nikhātaśiraso 'parāḥ // Rām. V.15.10*).

Elles ont aussi des oreilles d'âne ou de cheval, de vache ou d'éléphant, de singe (? *hari-*), un nez énorme ou pas de nez, un nez pareil à la trompe d'un éléphant, le visage d'une chèvre, d'un éléphant, d'une vache ou d'une truie, d'un cheval, d'un chameau ou d'un âne (Rām. V.15.10-15)⁵⁸⁵. Une description à peu près similaire est reproduite quelques chapitres plus loin, adjoignant la gueule de lion à celle de vache et de truie (Rām. V.20.31-33 *anāsikāṃ siṃhamukhīṃ gomukhīṃ sūkarīmukhīm //*). D'autres créatures, *bhūta* ou *rākṣasa* même, qui entourent Rāvaṇa, sont également de forme hybride et terrifiante, avec des gueules de tigre, de chameau, de roi des éléphants, de roi des bêtes sauvages (Rām. VI.47.3b *vyāghroṣṭra-nāgendra-mṛgendra-vaktraiḥ /*).

Le MBh. ne semble pas donner de telles descriptions pour les *rākṣasa*, mais elles apparaissent lors de l'énumération des *bhūta* qui entourent le dieu Śiva. Le terme qui signifie « créature », « être vivant » est parfois traduit par « fantôme », car souvent associé aux champs de crémation. Il s'agit en fait d'êtres surnaturels, des sortes d'esprits, de génies bons ou mauvais, et qui forment des troupes escortant Śiva, souvent dans un aspect assez sinistre. La description de ces entités est similaire à celle des démons du Rām. et prend, de plus, une emphase particulière. Le MBh. mentionne ces listes d'acolytes à trois reprises et ils possèdent, pêle-mêle, « des gueules de tigre, lion, ours, chat et *makara*, d'autres ont celles de chat (*vṛṣadamśa-*), d'éléphant ou de chameau, certains ont une tête de chouette ou de hibou, ressemblent à un vautour ou un chacal, d'autres ont une tête pareille à celle d'une grue ou d'un pigeon, ou d'un daim *raṅku*, d'autres ont le corps semblable à celui d'un porc-épic (*śvāvidh-* et *śalyaka-*), d'un iguane (*godhā-*), d'un âne, d'un bélier, d'un bovin. » (IX.43.25-27) En X.7.16-22, il faut ajouter des formes de chien, sanglier et chameau, des visages ou gueules de cheval, chacal, vache ou panthère, de corbeau, de cormoran (*plava-*), de perroquet (*śuka-*), de grand boa, d'*haṃsa*, de pic (*dārvaghāṭa-*), de rolrier (*cāṣa-*), de tortue (*kūrma-*), de crocodile (*nakra-*), de *śiśumāra*, de grand *makara*, de *timi*, de singe (? *hari-*), de grue, de tourterelle (*kapota-*) et d'éléphant (*ibha-*), de pigeon (*pārāvata-*), d'oiseau plongeur anhinga (*madgu-*), de coq (ou de loup *koka-*), de faucon (*śyena-*), d'ours, de bélier, d'autres de bouc. Certains ont des oreilles pour mains, des milliers d'yeux, des

⁵⁸⁵ *varāha-mṛga-śārdūla-mahiṣa-aja-śivā-mukhāḥ / gaja-uṣṭra-haya-pādās ca nikhātaśiraso 'parāḥ //*
ekahastā ekapādās ca kharakarṇy aśvakarṇikāḥ / gokarṇīr hastikarṇīs ca harikarṇīs tathā aparāḥ //
anāsā atināsās ca tiryannāsā vināsikāḥ / gajasamṇibhanāsās ca lalāṭocchvāsanāsikāḥ //
hastipādā mahāpādā gopādāḥ pādacūlikāḥ / atimātraśirogrīvā atimātrakucodarīḥ //
atimātrāsyānetrās ca dīrghajihvānakhās tathā / ajāmukhīr hastimukhīr gomukhīḥ sūkarīmukhīḥ //
hayoṣṭrakharavaktrās ca rākṣasīr ghoradarśanāḥ / śūlamudgarahastās ca krodhanāḥ kalahapriyāḥ //
(Rām. V.15.10-15)

centaines de ventres, ou sont décharnés, sans tête, avec des yeux et des langues enflammés, des gueules flamboyantes, apportant l'épouvante, etc.

L'extrait XIII.127.5-6, plus réduit, apporte en supplément des têtes de taureau et de vautour. Mais le passage le plus important relatif à ces monstres est inséré au moment de la naissance de Kārtikeya ou Skanda. Lors de cet événement, les divinités accordent au jeune dieu de nombreux compagnons guerriers qui sont, eux aussi, pourvus de têtes zoomorphes. Aux nombreux animaux déjà énumérés, il faut alors ajouter le lièvre, le bélier, la mangouste, l'ichneumon, la taupe, le paon, le poisson, le mouton, le buffle, le Garuḍa, le rhinocéros, le loup, le coucou (*kokila-*), le francolin (*tittirika-*), le busard cendré (*ḷkalāsa-*), les insectes et les moucheron, les serpents (*vyāla-*). Les corps sont difformes, ils ont de grands pieds et de gros ventres, des visages effrayants ou apaisants, portent des serpents venimeux, sont vêtus de peaux de roi des éléphants ou d'antilope noire, ont la bouche placée sur les épaules, sur l'estomac ou dans le dos. Certains ont la tête, les oreilles ou le nez d'un éléphant, voire le nez d'une tortue ou d'un loup, etc. (MBh. IX.44.73-86, 93-95).

Sortie de ces contextes particulièrement foisonnants, l'empreinte animale se fait parfois plus discrète sur le corps. Dans la bataille, les *rākṣasa* prennent la couleur sombre des membres des troupes de buffles et d'éléphants (Rām. VI.65.21). Et les démons qui entourent Sītā ont des yeux flamboyants et la chevelure d'un jeune éléphant ou d'un chameau (*karabha-*) furieux (MBh. III.264.45).

Que ce soit pour les *rākṣasa/ī* ou les *bhūta* de Śiva, la partie zoomorphisée le plus souvent est la tête, le visage, la gueule (*ānana-*, *mukha-*, *vaktra-*, *vadana-*). La monstruosité est d'autant plus visible que le reste du corps, même déformé, doit apparaître sensiblement humain, surmonté alors d'une tête ou d'un visage animal. Quand il ne s'agit pas de la tête entière, il est question des oreilles ou du nez qui tiennent, pour les premières, de l'âne, du cheval, de la vache ou de l'éléphant (Rām. ci-dessus), autrement dit elles apparaissent démesurées, amplifiant le caractère extraordinaire et fabuleux de l'individu. Le nez quant à lui, prend généralement l'apparence d'une trompe d'éléphant (Rām. et MBh. IX.44.93-94). Là encore c'est l'emphase, l'exagération qui compte ; et l'éléphant est bien le seul animal qui possède un appendice nasal hyper-développé qui, assurément, tient de la péninsule. Ces références sont un peu plus présentes dans le Rām. que dans le MBh. mais demeurent minoritaires en général. Dans les deux cas, la forme animale est attachée aux organes proéminents du visage qui sont, dès lors, les plus visibles et à même de frapper par leur distinction. *A contrario*, les yeux souvent comparés à ceux d'une antilope chez le

héros ou l'héroïne, évoquant ainsi beauté et douceur, ne recouvrent dans ce cas aucun caractère zoomorphe. Ces traits soulignent néanmoins que la distinction entre l'homme et le démon s'établit en partie sur le physique, et principalement sur le visage de l'individu. Il semble alors que la tête fasse l'homme. Par contraste, rares sont les autres membres du corps qui sont ainsi « thériomorphisés ». Le Rām. mentionne seulement les jambes ou les pattes, le MBh. quelques corps. Sur la forme, cette fois lexicale, on remarquera la mention de *sūkarī-* « truie » ou « laie » dans le Rām. Bien que tous les termes s'appliquent alors à des *rākṣasī*, seul le nom du sanglier est mis au féminin, alors que les autres animaux restent au masculin, sans qu'une explication puisse y être apportée.

La faune retenue pour cette part animale des *rākṣasa* est des plus diverses, et couvre un ensemble assez large, tant du monde sauvage que du monde domestique. Néanmoins, les mammifères les plus puissants, les plus effrayants et les plus féroces semblent privilégiés. Lion, tigre et sanglier sont ainsi en bonne place, ainsi que l'éléphant, sans doute le plus présent, naviguant toujours entre deux rives. Le funeste chacal connaît également une certaine permanence. Il est à remarquer que le MBh. mentionne l'ours dans chaque liste, alors que le Rām. l'ignore ; il en est de même du chat et de la panthère. Soulignons également l'évocation rare du rhinocéros parmi les compagnons de Kārtikeya, ainsi que celle du loup (MBh. IX.44.79). Côté domestique, chevaux, bovins, boucs et chèvres maintiennent une certaine constance, de même que le couple chameau-âne, déjà rencontré dans un contexte de mauvais présages. De fait, les énumérations citées s'appuient assurément sur ces séries formulaires animales propres à différents usages, comme ici ou lors de la « description » de la faune de la forêt. Le MBh. amplifie le phénomène en mentionnant des séries d'oiseaux, eux aussi coutumiers des listes, comme la grue, le pigeon, le vautour, le hibou ou le corbeau. Tous souvent de mauvais augure et ce depuis l'époque védique. Le règne animal est complété avec les amphibiens, poissons et autres monstres aquatiques comme le *makara* qui possède déjà lui-même une gueule monstrueuse, ou le *timi*, poisson tout aussi fantastique (MBh. X.7.19). Ajoutons également quelques serpents et insectes pour compléter la ménagerie ou l'arche de Manu.

L'accumulation dans ces énumérations de différents animaux que le texte n'hésite pas à répéter dans une même série, tend bien à donner un tableau foisonnant de démons, tous plus horribles les uns que les autres, où à l'effet de masse grouillante doivent s'ajouter les cris, les grognements, les rugissements bestiaux. L'image se veut effrayante, propre à produire le *bhayānakararasa* ou « sentiment de terreur ». Ces listes de créatures zoomorphes ne sont d'ailleurs pas sans rappeler la description de l'armée de Māra, en

contexte bouddhique. Alors que le bodhisattva est assis sous le *pippal* en quête de l'Éveil, le dieu Māra, qui craint pour sa royauté sur le monde terrestre, tente de le troubler en l'attaquant avec son armée de monstres et de démons. Ceux-ci sont plus effrayants les uns que les autres, difformes, pourvus de plusieurs bras, de plusieurs têtes, ou ne possédant ni les uns ni les autres. Ils ont aussi des visages ou des corps d'animaux de toute sorte et sont généralement représentés avec des crocs proéminents. Ce sont là de véritables monstres⁵⁸⁶.

À propos de Kārtikeya, il faut également souligner que son rapport avec les animaux se manifeste à nouveau dans un autre récit relatif à sa naissance. Le jeune enfant reçoit en effet divers cadeaux offerts par les dieux et parmi ceux-ci, un certain nombre d'animaux. Les *rākṣasa* lui donnent un sanglier et un buffle, Aruṇa un coq couleur de feu, Candramās un bélier, Indra un lion, un tigre, une panthère, d'autres animaux pourvus de crocs (*daṃṣṭrin-*), et toutes sortes de bêtes fauves et terrifiantes (*śvāpada-*) (MBh. XIII.86.21-22, 24-25). Dans son origine, rien ne prédispose pourtant Skanda à posséder une telle compagnie, et rien ne l'explique réellement. Les mythes varient, mais il est dit fils d'Agni ou de Śiva, né de sept émissions de semence successives, possédant ainsi plusieurs séries de Mères. Certains animaux présents ici dénotent par contre une relation spécifique avec leur donateur. Le sanglier et le buffle sont visiblement les bêtes privilégiées par les démons pour prendre une forme animale (cf. ci-dessous). Ils sont à considérer dans ce contexte comme une part d'eux-mêmes mise au service du nouveau-né. Il en est de même avec les félins donnés par Indra, qui incarnent sans doute la force et la suprématie du dieu guerrier, avec néanmoins un surplus de férocité. Il suffirait par ailleurs, de substituer un loup à la panthère pour retrouver le trio védique originel émanant du roi des dieux.

Comme les guerriers humains, les *rākṣasa* des épopées sont l'objet de comparaisons animales. Caractéristiques du combattant, elles ne sont sans doute pas à prendre comme le témoignage du zoomorphisme particulier et réel des démons, mais comme la manifestation formulaire de leur force, qu'ils poussent alors des cris de lion, se comportent comme des

⁵⁸⁶ Pour exemples voir les descriptions de l'armée de Māra dans *Buddhacarita*, XIII.19 (cf. Johnston, 1972) ; *Mahāvastu*, second Avalokita-sūtra (cf. édition de Senart, 1890, tome 2, p.410-411) ; et l'une des plus détaillées dans *Lalitavistara*, chap. XXI (cf. édition de Lefmann, 1902, p.305-306 ; trad. de Foucaux, 1988, p.261-262) qui, aux têtes animales, ajoute des oreilles, des poils et des corps d'animaux. Dans l'ensemble, ceux mentionnés sont sensiblement les mêmes que ceux cités dans les différents passages du MBh. *e.g.* « Certains avaient des visages de loup, de chacal, de porc, d'âne, de bœuf, d'éléphant, de cheval, de chameau, de buffle, de lièvre, de yak, de rhinocéros, de *śarabha*, visages effrayants, terribles, et difformes. » (*Lalitavistara*, chap. XXI). Voir aussi Foucher, 1993, p.157 sq.

tigres ou que Rāvaṇa ait des bras comme des trompes d'éléphants⁵⁸⁷. L'animalisation n'a alors plus rien d'exceptionnel.

Plus significatifs sont les récits de métamorphoses animales de certains *rākṣasa*. Lors de la bataille du MBh., ceux-ci font preuve de leur pouvoir de transformation, usant d'une *māyā* toujours plus puissante et plus terrifiante pour combattre. Ghaṭotkaca et Alambala se métamorphosent ainsi successivement en feu et océan, en Garuḍa et Takṣaka, en nuage et tempête, en foudre et grande montagne, en éléphant (*kuñjara-*) et tigre (*śārdūla-*), en Rahu (démon-éclipse) et soleil (VII.149.26). Le passage donne ici un aperçu de la force des deux guerriers en se référant toujours aux éléments naturels les plus puissants et renvoyant aux antagonismes les plus usuels, presque proverbiaux. Pour le monde animal, les modèles sont l'oiseau et le serpent dans leur représentation mythologique (Garuḍa et Takṣaka), et le tigre et l'éléphant dans le motif conventionnel des vigoureux combattants sauvages de la forêt.

Mais le cas le plus célèbre de métamorphose demeure celui de Mārīca qui se transforme en antilope merveilleuse, d'or et tachetée d'argent, pour tromper Rāma et permettre ainsi à Rāvaṇa d'enlever Sītā. L'histoire de ses activités antérieures est cependant bien plus terrifiante. Il erre alors dans la forêt de Daṇḍaka où il dévore les ascètes, se repaissant de chair et de sang humain. Accompagné de deux *rākṣasa* qui ont pris une forme animale (*mṛga-*), il est lui-même une grande bête fauve, puissante, à la langue enflammée, aux crocs puissants et aux cornes pointues (Rām. III.34.2-3). Rencontrant Rāma, il tente de le transpercer de sa corne (v.10), mais sera mis en déroute. L'animal n'est pas ici clairement identifié mais tient de la bête fantastique, proche en un sens du *śarabha*, mais le dépassant dans sa férocité. Rares sont les mentions de tels animaux dans les épopées, et qui semblent appartenir à un certain folklore, à moins qu'ils ne soient pure création imaginaire de l'auteur. De fait, seul le Rām. laisse parfois transparaitre de telles données, que ce soit comme ici ou au travers des hommes-tigres ou des lions ailés.

Plus réels mais tout aussi terrifiants sont deux *rākṣasa* qui, sous l'apparence de **tigres** effroyables, dévorent des milliers d'antilopes sans jamais se rassasier (Rām. VII.57.12). Le MBh. contient également quelques histoires de démon entièrement animal. Dans le même esprit que les « tigres » cités à l'instant, il faut mentionner les Asura Sunda et Upasunda qui, désireux de conquérir le monde et enorgueillis de leur force, effraient et tuent toutes

⁵⁸⁷ Pour des exemples et les références nous renvoyons aux tableaux des annexes IV.A et B.

créatures. Ils prennent alors la forme d'éléphants en rut aux tempes fendues (*kuñjara-*), de lions et de tigres (*vyāghra-*), ou deviennent invisibles pour tuer les *ṛṣi* (MBh. I.202.20-21). Dans ces exemples, l'animal ou les animaux choisis sont toujours les plus puissants, fauves ou éléphants et quand ils ne suffisent pas, le *rākṣasa* prend la forme d'un hybride, monstrueux. L'image du tigre, comme animal le plus dangereux et comme mangeur d'hommes, demeure une constante. À travers la transformation du démon en cet animal transparaît sans doute cette croyance liée à la férocité de la bête. Son comportement est tel qu'il ne peut s'agir que d'un mauvais esprit et, nous l'avons déjà souligné, le fait n'apparaît que par le biais des hommes-tigres dans les sources védiques.

Le texte épique révèle également une forme privilégiée de ces démons, celle du **sanglier**. Le cas apparaît avec le *rākṣasa* Puloman qui prend cette apparence pour enlever Pulomā, épouse du sage Bhṛgu. Il est alors rapide comme le vent et la pensée (MBh. I.6.1). Sous cette métamorphose, rappelons Mūka, le sanglier-*rākṣasa* qui tente de tuer Arjuna dans la montagne (MBh. III.40.8 ; 163.17). Dans les deux cas, les démons sont abattus. Mentionnons enfin Alarka qui ayant voulu, lui aussi, s'emparer de la femme de Bhṛgu, se trouve transformé, cette fois par une malédiction, en ver monstrueux, à huit pattes, pourvu de dents acérées, comme entouré d'aiguilles, le corps couvert de poils, mais ayant également l'apparence d'un sanglier (MBh. XIII.3.12 *sq.*). Une autre forme particulière est celle du **buffle**. L'*asura* Mahiṣa, qui deviendra l'adversaire privilégié de la Déesse sous son aspect de Durgā, apparaît dans le MBh. comme un démon Dānava que doit terrasser Skanda-Kārtikeya. Il représente ce pour quoi le dieu fut créé (III.221.52 *sq.* et des allusions au combat en VII.141.15 ; IX.45.65). Dans le Rām. l'*asura* ou Dānava à forme de buffle porte le nom de Dundubhi et avide de combat, il provoque tour à tour l'Océan, Himavān et Vālin. Il affrontera seulement ce dernier qui, après un long et terrible combat, le terrassera. Le buffle démontre sa force en fendant le sol de ses sabots et de ses cornes (Rām. IV.11). Relevons enfin un bref passage du MBh. qui indique que les buffles sont Asuras, et les coqs et les sangliers *rākṣasa* (MBh. XIII.83.35 [389* lignes 23-24]).

Cette connivence du suidé et du bovidé avec les démons repose sans doute sur différents éléments. Le fait peut être relié à l'action même du *rākṣasa*, action de rapt ou d'attaque pour laquelle la forme du sanglier est perçue comme la plus pratique ou favorable, et la plus violente dans le cas du buffle. Cette apparence peut également marquer l'imperfection du démon face au héros qui va le pourfendre ou le décapiter. Dans l'échelle de valeur des animaux, le sanglier et le buffle sont toujours moindres que le lion

et le tigre, plus glorieux et plus redoutables. La différence s'établit même au travers de la couleur des deux couples : d'un côté le jaune ou le fauve flamboyant et solaire, de l'autre un brun ou un noir sombre et terrestre, couleurs même des corps des démons. La lecture est plus accentuée ultérieurement quand l'un ou l'autre des félins est associé à la déesse dans sa lutte contre le démon-buffle. Rappelons également les quelques antécédents védiques du sanglier qui ont pu se maintenir, et favoriser la forme porcine de quelques *rākṣasa*. À l'opposé le buffle asurique n'apparaît pas aussi anciennement, mais sa place dans ces contextes peut, à l'image du sanglier, avoir un écho cynégétique, rituel ou non. Selon M. Biardeau, ils sont tous deux associés au sacrifice des Durgāpūjā au Rājasthan⁵⁸⁸. L'alliance des deux animaux repose d'ailleurs manifestement sur un concept parallèle à leur présence commune dans un cadre *rākṣasique*, clairement notifiée dans le don des deux animaux à Skanda par les démons. De fait, sanglier et buffle apparaissent régulièrement en couple au cours des épopées, que ce soit dans les énumérations de la faune forestière ou dans un contexte alimentaire. Le binôme ne semble cependant pas avoir d'antécédent védique. M. Biardeau, qui souligne également l'association des deux animaux, évoque une parenté de milieu, tous deux étant familiers des lieux humides. Les traités de l'Ayurveda les classent comme animaux de l'*ānūpa* (ou des terres humides), et plus spécifiquement comme des *kūlacara-* c'est-à-dire « vivant sur les berges »⁵⁸⁹. Le comportement animalier peut expliquer en partie le rapprochement du sanglier et du buffle présents dans les textes, mais il est certainement à associer à un arrière-plan peut-être plus symbolique.

Une autre hypothèse est de voir dans ces transformations animales, la trace de croyances en des sangliers-démons ou buffles-démons (à l'image de celle des démons-tigres) où l'animal dévastateur de récoltes est redouté, et plein de malice⁵⁹⁰. Relevons également, pour la valeur négative qui émane alors du buffle, son rôle en tant que monture du dieu de la mort Yama. Néanmoins le motif visiblement tardif n'est peut-être pas encore en place à cette période, du moins n'apparaît-il pas dans les épopées.

Ce zoomorphisme partiel ou total des démons illustre aussi leur cruauté intérieure, leur mauvais comportement, manifesté physiquement parfois par une certaine monstruosité du corps. Il révèle parallèlement leur essence sauvage et violente gouvernée par une force maligne naturelle, et en relation avec leur attachement particulier et premier à l'*aranya*.

⁵⁸⁸ Biardeau, 1989, p.104

⁵⁸⁹ Suśruta, *sūtra* XLVI, 94 ; et cf. Zimmermann, 1982, p ; 123-124, 247.

⁵⁹⁰ Pour exemple de *bhuta*-sanglier, protecteur de la forêt et honoré en ce sens en Inde du Sud, voir Carrin Tambs-Lyche, 2002, p.318-320, 330.

Cette animalité semble inhérente à la nature du démon, alors qu'elle n'apparaît que temporaire chez l'homme et maîtrisée chez les dieux.

Comme pour les guerriers, la forme animale des démons apparaît également parfois au travers de leur nom même. Au chant VI du Rām., Rāma et Lakṣmaṇa sont ainsi confrontés à un *rākṣasa* nommé Śārdūla, espion de Rāvaṇa (Rām. VI.21.2,4,14,19) et auparavant, la démons appelée Siṃhikā est tuée par le singe Hanumān (V.1.166,172,178). Relevons également Hastimukha « tête d'éléphant », démon résidant à Laṅkā (V.5.23). Dans le MBh. c'est parmi les compagnons de Kārtikeya que l'on retrouve de tels noms. Le texte mentionne un Vyāghrākṣa « œil de tigre » (IX.44.54), un Gajaśiras « tête d'éléphant » (v. 56), un Khaḍga (v. 62), un Jambuka et un Jambūka (v. 69 et 71). Mais comme souvent, ces noms n'appellent aucun développement qui mettrait en corrélation la valeur animale d'une telle appellation et un comportement ou un physique tout aussi faunique de l'individu en question. Guère plus nombreux que dans le RV on remarquera que, hormis le chacal, les animaux retenus pour ces noms demeurent ceux pourvus d'un certain prestige, félins, éléphant, rhinocéros. La valeur guerrière prime sur la valeur démoniaque.

Si l'animal sauvage participe pleinement à l'animalité et à l'animalisation des démons il peut, comme parmi les hommes, relever d'un usage plus matériel et pratique. Victimes de l'aspect vorace des *rākṣasa*, les animaux sauvages sont alors considérés non plus comme une possible enveloppe corporelle, mais comme leur repas. Et si les deux *rākṣasa* abattus par Saudāsa prennent la forme de tigres pour chasser, le fait n'est pas symptomatique. Les démons conservent le plus souvent leur forme terrifiante au moment de leur festin. Le Rām. se fait l'écho de leur appétit ogresque à plusieurs reprises. Il en est ainsi de Virādha, que rencontrent Rāma et Lakṣmaṇa dans une forêt peuplée de tigres et de loups, à la végétation dévastée, aux étangs répugnants, bruissante d'insectes et silencieuse d'oiseaux.

« Et au milieu de cette forêt pleine de bêtes terrifiantes, Kākutstha vit, aussi haut que la cime d'une montagne, un mangeur d'homme, à la voix puissante, aux yeux impénétrables, à la bouche immense, monstrueux, le ventre difforme, hideux, dangereux et gigantesque, à l'aspect terrifiant et repoussant, vêtu d'une peau de tigre humide de graisse et ruisselante de sang, effrayant toutes les créatures, la gueule béante comme la Mort. Il avait accroché à sa pique de fer trois lions, quatre tigres, deux loups, dix antilopes tachetées et une énorme tête

d'éléphant aux défenses barbouillées de graisse ; il poussait de grands cris. »⁵⁹¹ (Rām. III.2.4-8ab)

La description de Virādha est l'une des plus effrayantes et des plus impressionnantes. À l'emphase de la difformité physique, accentuée par la succession d'adjectifs, s'ajoutent les trophées de sa chasse. Ceint d'une peau de tigre qu'il vient tout juste de dépecer, il est couvert de sang et de graisse. La multiplicité de ses victimes accrochées ensemble forme, de plus, le tableau de fourrures, de têtes carnassières mêlées sans doute gueule béante, qui pourrait en un certain sens évoquer les troupes démoniaques aux figures animales tout aussi nombreuses et diverses.

Un autre *rākṣasa*, nommé Kabandha, est lui un simple tronc sans cou ni tête, mais au ventre pourvu d'une bouche, et à la poitrine ornée d'un œil immense et flamboyant. Passant sa langue sur des crocs énormes, il dévore des ours, des lions, des cervidés, et des éléphants. Armé de deux longs bras d'un *yojana* chacun, il s'empare d'ours, d'oiseaux, d'animaux de toutes sortes (Rām. III.65.14-20), ou de lions, d'éléphants, de cervidés et de tigres (Rām. III.67.14cd *siṃha-dvipa-mṛga-vyāghrān bhakṣayāmi samantataḥ* //). Le MBh. précise que son séjour est fréquenté par de nombreux chacals (*gomāyu-* III.263.22). Le redoutable *rākṣasa* Lavaṇa, quant à lui, se nourrit tout à la fois d'ascètes, d'hommes, de lions, de tigres, d'antilopes et d'éléphants (ou d'oiseaux, selon les variantes) par dizaines de milliers (Rām. VII.54.4). Il succombera également aux coups de Rāma. Dans le MBh., seul Baka est dit se nourrir de riz, de deux buffles et d'un homme (I.148.6). Le bovidé sauvage, ainsi que le sanglier, est également au menu de Kumbhakarṇa (Rām. VI.48.24-26).

Comme pour les manifestations zoomorphes, les fauves semblent privilégiés aux dépens d'animaux à la viande normalement comestible. Certes, cervidés et antilopes sont mentionnés, mais lions, tigres, ours et éléphants viennent en tête. Le fait souligne naturellement la force des *rākṣasa* capables de lutter contre les animaux les plus puissants, et de les tuer. Leur caractère sauvage est également ainsi mis en exergue, leur nourriture ne peut être celle des hommes, qui peuvent eux-mêmes servir de repas quand l'occasion se

⁵⁹¹ *vanamadhye tu kākutsthas tasmin ghoramṛgāyute / dadarśa giriśṛṅgābhaṃ puruṣādaṃ mahāsvanam // gabhīrākṣaṃ mahāvakraṃ vikaṭaṃ viṣamodaram / bībhatsaṃ viṣamaṃ dīrghaṃ vikṛtaṃ ghoradarśanam // vasānaṃ carnavaiyāghraṃ vasārdraṃ rudhīroḁṣitam / trāsanaṃ sarvabhūtānaṃ vyādītāsyam iva antakam // trīn siṃhāṃś caturo vyāghrān dvau vṛkāv pṛṣṭatān daśa / saviṣānaṃ vasādigdhaṃ gajasya ca śīro mahat // avasajya āyase śūle vinadantaṃ mahāsvanam /* (Rām. III.2.4-8ab)

présente. Ces animaux impropres au sacrifice ne peuvent être consommés que par les démons, dont la part première est le sang, selon les prescriptions rituelles.

Les *rākṣasa* se rassasient de ce rouge suc lors de la bataille où leur nature vorace et cannibale se manifeste violemment. Oubliant l'usage des armes, arc ou massue, Kumbhakarṇa ivre de colère, « affamé, avide de sang et de chair, pénètre dans la redoutable armée des singes, et dévore par égarement dans la bataille *rākṣasa*, singes, *piśāca* et ours. » (Rām. VI.55.72, et aussi vers 83). Ivre de combats, le frère de Rāvaṇa s'empare tant de ses ennemis que de ses alliés. Pareil à la Mort à la fin d'une ère qui engloutit tout, il dévore les singes par centaines, « le corps enduit de moelle, de graisse, et de sang, des guirlandes d'entrailles entremêlées suspendues à ses oreilles. » (Rām. VI.55.74 [1201*]). La folie guerrière prend ici une ampleur et une odeur particulière. Le texte n'hésite pas à répéter la comparaison avec la Mort même. De fait, la description évoque les images de divinités sombres et terribles telles Bhairava ou Kālī, à la bouche pourvue de crocs, au cou orné de guirlandes de crânes, et amateurs de sacrifices sanglants.

Toujours comme en parallèle à l'usage de l'animal chez les hommes, les bêtes sauvages, objets de consommation, peuvent également recevoir un sort moins funeste et devenir des animaux de trait ou des montures. En effet les descriptions des chars des *rākṣasa* laissent entrevoir d'étranges créatures. Aux chevaux extrêmement rapides et aux éléphants en rut, s'ajoutent des ânes à plusieurs têtes, ou à gueule de loup et de lion, comme pour Dhūmrākṣa montant sur ce char céleste tout en brayant comme un âne (Rām. VI.41.27,28)⁵⁹². Lors d'un combat entre les dieux et les *rākṣasa*, ces derniers mis en déroute s'accrochent, dans leur fuite éperdue, à leurs chars et à leurs animaux attelés que sont les éléphants, les ânes, les chameaux, les serpents, les chevaux, les *śiṃśumāra*, et les sangliers à tête de *piśāca* (Rām. VII.28.37 *rathān nāgān kharān uṣṭrān pannagāṃs turagāṃs tathā / śiṃśumārān varāhāṃś ca piśācavadanāṃs tathā //*).

Dans le MBh, les chars, eux-mêmes animalisés en étant recouverts d'une peau d'ours, sont également tirés par des êtres fabuleux. L'âne demeure un animal privilégié mais devient alors semblable à un éléphant, et porte également une tête de *piśāca* (VII.150.88). Le char de Ghaṭotkaca n'a ni pachydermes ni chevaux, mais des montures semblables à des éléphants (VII.131.26). Dans son commentaire, Nīlakaṇṭha y voit des *piśāca*. L'animal attelé est rarement des plus courants et le zoomorphisme des *rākṣasa* semble contagieux

⁵⁹² L'édition de Mudholkara propose une variante. À la place de *vṛka-siṃha-mukhaiḥ* « avec des gueules de loup et de lion », on lit *mṛga-siṃha-mukhaiḥ* « avec des gueules d'antilope et de lion ».

envers leurs montures. À l'hybridation des démons répond celle de leurs animaux. Les ânes, déjà caricatures du cheval, sont ornés de la tête d'un autre animal : loup, lion, ou *piśāca*. La faiblesse de la bête de somme tend à être rectifiée par un visage plus féroce, plus redoutable. Les *piśāca*, qui sont des sortes de démons, sont généralement des carnivores de premier ordre. Les montures deviennent carnassières au même titre que les chevaux d'Alāyudha. Ceux-ci au nombre de cent, reçoivent une ré-animalisation plus poussée en ayant un corps d'éléphant et un cri d'âne. Gigantesques, ils se nourrissent de chair et de sang (MBh. VII.151.15). L'Inde a aussi son Diomède.

Dans la bataille, les démons montés sur des chars, des éléphants, des chevaux ou des chameaux (Rām. V.44.4 ; VI.81.6 ; VII.7.45 ; 25.36 ; MBh. III.131.74-75 = 150.74-75), sont, en ce sens, semblables à toutes les armées. Mais, comme pour les attelages, les montures deviennent rapidement plus étranges. Apparaissent ainsi des ânes et des grands serpents flamboyants (Rām. VII.25.36) ; des serpents, des chameaux, des ânes, des chevaux, des lions, des éléphants, des antilopes et des oiseaux (Rām. VI.53.27-28, escorte entourant Kumbhakarṇa) ou des tigres, des scorpions, des chats, des ânes et des chameaux, des serpents, des sangliers, des fauves, des lions, des chacals semblables à des montagnes, des corbeaux, des oies, des paons (Rām. VI.60.11 [1135*], armée d'Indrajit et ses guerriers), auxquels on peut ajouter les vaches, les *śiṃśumāra*, *makara*, tortues, Garuḍa, yaks et gayals du Rām. VII.6.40-42⁵⁹³.

Comme ailleurs, les listes accumulent les noms des animaux, mêlant domestiques, sauvages, mammifères, reptiles, amphibiens, aquatiques, et volatiles. L'ensemble du règne animal est convoqué pour former l'armée de Rāvaṇa, non pas forcément comme combattant, si les fauves assistent à la bataille ils ne semblent pas y participer, mais plutôt comme monture ou accroissant les troupes pour provoquer un sentiment de frayeur chez l'ennemi. Les animaux énoncés sont sensiblement identiques à ceux dont la figure sert de tête à certains démons. Une image dédoublée de la faune se dessine, avançant à deux ou quatre pattes. Le même phénomène se retrouve dans l'armée de Māra (pour les références cf. note 586). Néanmoins la description est double car, si elle se veut redoutable et évocatrice d'un retour au chaos, elle apparaît également comme une certaine parodie, une *comedia*. Le foisonnement et la diversité des membres et participants ne semblent

⁵⁹³ *syandanair vāraṇendrais ca hayaiś ca girisaṃnibhaiḥ /
kharair gobhir atha uśtraiś ca śiṃśumārair bhujamgamaiḥ //
makaraiḥ kacchapair mīnair vihaṃgair garuḍopamaiḥ /
siṃhaiḥ vyāghrair varāhaiś ca śṃmaraiś camarair api //
tyaktvā laṅkāṃ tataḥ sarve rākṣasā balagarvitāḥ / prayātā devalokāya yoddhum daivataśatravaḥ //*
(Rām. VII.6.40-42).

permettre aucune cohésion ou discipline militaire efficace, mais tiennent plus du branle-bas de combat général. À l'image terrifiante de la nature sauvage en marche, se surajoute rapidement l'ombre de la défaite inévitable à venir.

Au milieu des démons, l'animal sauvage est traité aussi diversement que dans le monde des hommes. Peu important dans ce contexte au sein des sources védiques, il témoigne pourtant d'un fond ancien et continu dans lequel les épopées vont puiser et ainsi accroître singulièrement sa position. Le pouvoir démoniaque dont la dangerosité est alliée à une certaine sauvagerie, trouve un réceptacle essentiel dans le corps des animaux. Ceux-ci représentent autant la nature basse, cruelle et imparfaite des démons que leur force violente. Le fait se manifeste principalement à travers une animalisation ou animalité physique par l'emprunt d'éléments anatomiques, offrant ainsi une image monstrueuse, ou par une métamorphose animale complète de certains *rākṣasa*. Énumération effrayante par la diversité et la densité, l'ensemble apparaît bruyant et sauvage, même si des animaux domestiques sont mentionnées dans ces listes qui tendent à couvrir l'ensemble de la faune. Plus isolément, l'animalité oscille entre ombre et lumière quand le tigre, le sanglier ou le buffle deviennent des formes privilégiées. Mais toutes demeurent des échos terrifiants de la nature forestière et sauvage des *rākṣasa*.

B. Les dieux

En face des démons de toute sorte se dressent les dieux, valeureux, concurrents dans l'obtention du sacrifice, tricheurs quand cela est nécessaire. Leur rapport à l'animal est aussi originel que pour les démons. Faune domestique et faune sauvage sont autant de vecteurs et de manifestations de la divinité, au même titre que les différents éléments de l'univers. Dans les *Veda*, analogies et dénominations animales sont fréquentes. Ce bestiaire divin, plus important que celui des démons dans les sources védiques, mais plus restreint dans le corpus épique, est aussi plus réduit dans le domaine sauvage que dans le cadre domestique. Seuls les animaux les plus prestigieux sont retenus pour la glorification des dieux.

Dans les *Veda*, les divinités reçoivent plus ou moins régulièrement des noms d'animaux comme épithète. Nous avons déjà évoqué le fait dans le « prologue védique » du chapitre relatif aux guerriers, pour les figures d'Indra et des Marut, dieux particulièrement animalisés, que ce soit à travers des appositions ou des comparaisons :

« Buffles pourvus d'illusion, brillants avec éclat, forts par vous-mêmes tels des montagnes, rapides, comme des éléphants sauvages vous détruisez les arbres, quand vous attalez les forces parmi les (cavales ?) rousses. »

« Ils rugissent comme des lions, avisés, bien ouvragés comme les cerfs (*piśá-*), eux qui savent tout, animant la nuit avec leurs [animaux] tachetés, avec leurs lances, avec oppression et force, eux qui ont la fureur du serpent. »⁵⁹⁴ (RV I.64.7-8 aux Marut)

Leur assaut est puissant comme celui d'un ours, effrayant comme celui d'un bovin impétueux (RV V.56.3). Ils sont également comparés à des sangliers (I.88.5), « terribles comme des bêtes sauvages » (II.34.1), pareils à des lions (III.26.5), ils sont nommés taureaux, ou sont dits semblables à des oiseaux. Ces dieux guerriers ont pour image les animaux les plus puissants, les plus redoutables, à même d'exprimer la force, la violence et la rapidité de leurs mouvements.

Indra ne demeure pas en manque d'animalité et à l'image de ses compagnons, est comparé à un éléphant, un buffle, une bête sauvage, un lion ou un tigre. Dans le RV il est

⁵⁹⁴ *mahiśāso māyīnaś citrábhānavo giráyo ná svátavaso raghuśyádaḥ /
mṛgá iva hastinaḥ khādathā vānā yád ārunīṣu táviṣir áyugdhuvam //
simhā iva nānadati pracetasaḥ piśā iva supīśo viśvávedasaḥ /
kṣāpo jīvantāḥ pīśatībhir ṛṣṭībhiḥ sám ít sabādhaḥ śávasāhimanyavaḥ //* (RV I.64.7-8)

le plus fréquemment identifié au buffle, sans doute au sens de « puissant » et de « mâle » (RV I.121.2 ; II.22.1 ; IV.18.11 ; X.54.4 ; X.128.8 // AVŚ V.3.8).

« Tu es puissant, ô buffle, par les vigueurs-mâles, gagnant d'enjeux, ô (dieu) formidable qui triomphe des autres ; / (en tant que) seul roi de l'univers entier, mène au combat et fais résider-en-paix les peuples ! »⁵⁹⁵ (RV III.46.2)

Le dieu peut également être pareil à une bête effrayante, terrifiante (*mṛgó ná bhīmáḥ* X.180.2) et semblable à un lion dans une maison (I.174.3). Il est aussi « revêtu de puissance comme un éléphant sauvage, redoutable comme un lion, portant les armes » (RV IV.16.14cd *mṛgó ná hastí táviṣīm uṣāṇáh siṃhó ná bhímá áyudhāni bibhrat*). Par ailleurs, l'image du tigre, plus rare, apparaîtrait dans l'AV :

« Tu es l'océan qui a la meilleure des eaux, Indra tueur de Vṛtra parmi les dieux. Nous te faisons tigre, lion, dompteur des armées. »⁵⁹⁶ (AVP XIII.3.7)

Plus particulière est la transformation d'Indra en hyène femelle (*salāvṛkī-* TS VI.2.4.4) qui semble rattachée à l'un des nombreux actes du dieu, en l'occurrence celui de donner en pâture les Yatis (sortes de prêtres) aux *sālāvṛkeya-* ou jeunes hyènes⁵⁹⁷. L'épisode est rangé parmi une liste de péchés d'Indra contenant notamment les meurtres de Vṛtra et de Viśvarūpa⁵⁹⁸. Dans ce contexte le dieu apparaîtrait, entre autres, comme une hyène femelle nourrissant ses petits⁵⁹⁹.

L'animalité d'Indra se maintient au-delà du cadre védique. Un passage du MBh. mentionne les multiples formes, notamment animales, que peut prendre le dieu : perroquet, corbeau, *haṃsa*, coucou, lion, tigre, ou éléphant (MBh. XIII.40.33). Le bestiaire s'étoffe et ne concerne plus seulement la face guerrière du dieu. Le chapitre 173 du livre XII du MBh. montre même Indra sous la forme d'un chacal pour éprouver et enseigner le sage Kāśyapa dans son statut d'homme et de brāhmane.

Buffle et lion sont visiblement les animaux sauvages les plus fréquemment employés pour exprimer la force et la puissance, parfois redoutable, des dieux. Le fauve sert ainsi

⁵⁹⁵ Renou, EVP XVII, p.87.

*mahām asi mahiṣa vṛṣṇīyebhir dhanaspṛd ugra sáhamāno anyān /
éko víśvasya bhúvanasya rājā sá yodháyā ca kṣayáyā ca jánān* // (RV III.46.2)

⁵⁹⁶ *samudro 'sy apā[m] jyeṣṭham indro deveṣu vṛtrahā /*

vyāghraṃ siṃhaṃ tvā vṛno [kṛṇmo] damitāraṃ pṛdanyatām [pṛtanyatām] // (AVP XIII.3.7)

⁵⁹⁷ TS II.4.9.2 ; VI.2.7.5 ; MS I.10.12 ; III.9.3 ; KS 8.5 ; 11.10 ; 25.6 ; 36.7 ; KapS 7.1 ; 39.4 ; JB I.185-186 ; PB 8.1.4 ; 13.4.17 ; 14.11.28 ; 18.1.9 ; 19.4.7.

⁵⁹⁸ AB 7.28 ; JB II.134 ; ŚĀ 5.1.

⁵⁹⁹ Sur ce mythe d'Indra et les Yatis et sa relation avec le rituel voir l'étude de Jamison, 1991.

d'épithète ou de comparant à Soma (IX.89.3 ; 97.28), à Agni (I.95.5 ; III.2.11 ; 9.4 ; V.15.3), à Bṛhaspati (X.67.9) et à Parjanya (V.83.3). Dans les deux derniers cas, le cri ou le bruit du tonnerre est mis en relation avec le rugissement du lion :

rathīva kásayáśvām abhikṣipánn āvīr dūtān kṛṇute varṣíyām áha /
dūrāt simhásya stanáthā úd irate yát parjányah kṛṇuté varṣíyam nábhah //

« Comme un cocher qui de sa lanière fouette les chevaux, il fait (en sorte que soient) visibles ses messagers de pluie. / De loin s'élèvent les tonnerres du lion, quand Parjanya se crée un nuage de pluie. »⁶⁰⁰ (RV V.83.3)

Parallèlement, le buffle est nom d'Agni (I.95.9 ; 141.3 ; X.5.2 ; 8.1 ; 140.6 ; 189.2), des Aśvin (VIII.35.7,8,9 ; X.106.2), des tous les dieux (VII.44.5 ; X.45.3), de Varuṇa (X.65.8), de Parjanya (X.66.10), de Bṛhaspati (AVŚ II.35.4), de Savitar (AVŚ VII.16.1) et du Soleil, associé alors à l'aigle (AVŚ XIII.2.30, 32-33, 42-44). L'animal est aussi essentiellement nom de Soma (RV IX.33.1 ; 69.3 ; 82.3 ; 86.40 ; 96.18,19 ; 97.41 ; 113.3 ; 123.4), buffle siégeant dans les bois (IX.92.6) et aiguisant ses cornes (IX.87.7),

« Officiant-formulaire des dieux, frayeur de voie des poètes, Voyant des inspirés, buffle des animaux, faucon des oiseaux de proie, hache des bois, le *soma* traverse le filtre en murmurant. »⁶⁰¹ (RV IX.96.6)

Le *soma*, plante forestière, prend également d'autres formes animales : oiseau, cheval, mais aussi lion, sanglier (IX.97.7) ou bête sauvage qui court (IX.32.4). Varuṇa est également une bête puissante (*mṛgás túviṣmān* VII.87.6), tandis que d'autres sont comparés à une bête effrayante (*mṛgó ná bhīmāh*, Viṣṇu I.154.2, Rudra II.33.11, Bṛhaspati I.190.3-4 lui aussi *túviṣmān*).

L'éléphant, puissant comparant des Marut et d'Indra, l'est aussi pour Agni (I.140.2 *vāraṇa-*), les Aśvin (X.40.4 *vāraṇa-*) et pour le soleil (JB I.11), celui-ci se levant comme un éléphant se lève avec sa charge sur le dos (*hastyāsana-*). Les premières traces d'un dieu éléphant, popularisé ultérieurement dans la figure de Gaṇeśa, sont par ailleurs présentes dans les textes védiques :

tát karāṭāya vidmahe hastimukhāya dhīmahi / tán no dantī pracodayāt / (MS II.9.1)

« Nous connaissons Karāṭa (= Gaṇeśa ?), puissions-nous méditer sur celui au visage d'éléphant ! Que celui pourvu de défenses nous révèle cela ! »

⁶⁰⁰ Renou, EVP XV, p.111.

⁶⁰¹ Renou, EVP IX p.43, modifiée.

*brahmā devānām padavāḥ kavīnām ṛṣir viprāṇām mahiśo mṛgāṇām /
 śyenó gṛdhrāṇām svādhitir vānānām sómah pavitram āti eti rébhan //* (RV IX.96.6)

Le TĀ (10.1.5) offre une version très proche, avec une variation intéressante :

tat puruṣāya vidmahe vakratuṅḍāya dhīmahi / tan no dantiḥ pracodayāt /

« Nous connaissons le Puruṣa, puissions-nous méditer sur celui qui a une trompe courbe !

Cela que l'éléphant nous le révèle ! »

Les signes distinctifs de l'éléphant sont différemment retenus. Pour la MS il s'agit des défenses, dans le TĀ s'y ajoute la trompe. Ces versets pourraient être les rares témoignages de la déification d'un animal, mais les textes sont trop brefs pour en être assuré. La MS parle, de plus, de « celui au visage d'éléphant », le dieu en question ne possède visiblement qu'une animalité physique partielle, et si l'éléphant reçoit ici un statut sensiblement divin et sacré, ce n'est sans doute pas en tant qu'animal pour lui-même, mais par association à une divinité dont il n'est qu'une forme, une apparence.

Dans les textes védiques, il y a peu de déification animale. Tout au plus pouvons-nous mentionner les chevaux Dadhikrā(van), Tārksya, Paidva et Etaśa, mais qui sont eux-mêmes fortement apparentés au soleil, et les cultes particuliers liés aux serpents et présents dans l'AV. Les animaux, domestiques ou sauvages, ne sont qu'une des multiples formes des divinités, et révèlent souvent un caractère particulier de ces dernières : virilité, courage, force, etc. Derrière l'animal se cache toujours le dieu. L'animalisation des dieux, moins caractérisée que pour les mortels dans les épopées, intervient surtout à travers le nom, et parfois des caractéristiques dominantes comme le cri et la force effrayante du lion par exemple. Ces composantes ont eu un devenir prospère comme on a pu s'en rendre compte. La face et la forme animales du dieu n'en sont pas moins existantes. On soulignera d'ailleurs la présence d'entités à triple identité. C'est le cas de Parjanya, qui est à la fois une divinité, un élément naturel (l'orage porteur de pluie) et un animal (le lion quand son tonnerre « rugit »). Parallèlement, les hymnes à Indra nous dévoilent le dieu sous trois visages. Entité divine, il est aussi guerrier, voire la guerre ou l'essence de la guerre. Dans cette abstraction, il revêt alors la forme du lion ou du tigre, animaux tueurs et vainqueurs au combat par excellence, ou celle de l'éléphant et du buffle. Comme pour Parjanya, l'animal apporte ici une forme physique et biologique à l'entité essentielle (orage, guerre, etc.) de la divinité.

Parallèlement aux analogies animales exprimées, la faune entretient d'autres relations avec les dieux. Quelques bêtes apparaissent ainsi comme leurs montures, ou les animaux de trait de leurs chars. Dans les textes védiques, le fait est surtout notable pour les Aśvin dont le véhicule est dit être tiré par des chevaux, des oiseaux divers (RV I.118.4 ; IV.45.4 ;

VI.63.6-7 ; VIII.5.7 ; X.153.5), un âne (*rāsabha-* I.34.9 ; 116.2 ; VIII.85.7) ou par une bête tachetée (I.64.8 ; V.75.4).

Une telle multiplicité se retrouve partiellement dans les épopées. Si toutes les divinités ne sont pas encore accompagnées d'une monture animale spécifique, comme ce sera le cas dans l'hindouisme plus tardif, un certain nombre de dieux possède néanmoins un véhicule particulier. À ce titre, la monture la plus clairement définie (et peut-être l'une des plus anciennes) est celle du dieu Indra, en la personne de l'éléphant Airāvata. Né de Bhadramanā, et éléphant des dieux (*devanāga-*), selon le MBh. (I.60.61), ou fils d'Irāvati, elle-même fille de Bhadramadā, selon le Rām. (III.13.24), il est le roi des éléphants (*gajendra-*, *gajarājan-*, etc.), « blanc comme le lait, les yeux rouges, les oreilles fixes, ivre du rut, la trompe contractée, furieux, pourvu de quatre défenses. » (MBh. XIII.14.89). Le Rām. mentionne également un autre éléphant particulier, celui du dieu Kubera, nommé Sārvabhauma (Rām. IV.42.34). Si aucune description n'en est donnée, on sait qu'il fait partie des huit éléphants gardiens des points cardinaux, et occupe le siège du Nord. D'une manière générale, le pachyderme, emblème royal, peut servir de monture pour n'importe quelle divinité, au même titre que les chars, chevaux ou bateaux (Rām. I.42.9). Les épopées mentionnent aussi des cortèges divins qui ont la particularité de se déplacer dans le ciel. Hanumān en est témoin lors de sa traversée au-dessus de l'océan vers l'île de Laṅkā :

« Sur [ce chemin aérien] embelli par le vol de véhicules attelés de lions, d'éléphants, de tigres, d'oiseaux et de serpents, et par des chars célestes (*vimāna-*) brillants, [...] »⁶⁰²
(Rām. V.1.159)

Le MBh. évoque également le char de Śiva et Parvatī, attelé de mille lions et se déplaçant dans le ciel (III.221.2-3), ainsi que de Gandharva et d'Apsaras venus sur des loups, des bêtes fauves, et des éléphants (VIII.63.42 *īhāmṛga-vyāḍamṛgair dvipās ca rathapattibhiḥ //*). Enfin, un véhicule particulier est le char Puṣpaka. Façonné par Viśvakarman, Brahmā le donna à Kubera. Mais son demi-frère Rāvaṇa s'en empara. Véritable ville, pareil à une montagne, merveille de beauté, le char est dit « attelé de loups » (*īhāmṛga-* Rām. V.7.12).

Transportés dans le ciel, les animaux y acquièrent un caractère merveilleux, magique, divin. Dans le contexte de monture et d'attelage, les dieux ne se limitent pas aux traditionnels chevaux et éléphants. L'animal doit être plus extraordinaire, démonstratif de

⁶⁰² *siṃha-kuñjara-śārdūla-patagoraga-vāhanaiḥ / vimānaiḥ sampatadbhiḥ ca vimalaiḥ samalamkṛte //*
(Rām. V.1.159)

la puissance divine. Airāvata est ainsi un éléphant blanc à quatre défenses, et les fauves sont préférés aux équidés pour tirer les chars. Par comparaison avec les données sur les démons, on remarquera que les meilleures des bêtes ont été privilégiées dans ce contexte divin. Point de chacal ou d'âne au cri funeste et déplaisant. La puissance des uns et des autres se manifeste dans leurs montures mêmes.

La localisation aérienne de certains animaux appelle une autre référence épique, où il n'y a plus de présence divine, mais la trace d'une mythologie ancienne :

« À l'embouchure du Sindhu se trouve une haute montagne, nommée Hemagiri, pourvue de cent sommets, couverte de grands arbres. Sur ces charmants plateaux se tiennent des lions ailés qui transportent dans leurs repaires des monstres marins, des poissons et des éléphants. Et parvenus sur les sommets de la montagne, les éléphants fiers et repus, grondant comme des nuages, se dispersent dans les repaires des lions, de tous côtés sur la vaste [montagne] pourvue de sources. »⁶⁰³ (Rām. IV.41.12-14)

Le lion ailé (*siṃhāḥ pakṣagamāḥ*), animal fantastique par excellence, est extrêmement rare dans les textes, et fait même ici figure d'hapax. À l'opposé, il semble très présent dans la sculpture. Les sites de Bhārhut, Sāñchī (portail), et Amarāvati (2^e s. av. J.-C.-1^{er} s. apr. J.-C.) en portent trace, et antérieurement on le trouve en Mésopotamie (5^e s. av. notre ère, rhyton en or, bas-relief de Persépolis, etc.), en compagnie de griffons. Le motif iconographique, comme dans le cas des trônes aux lions, est sans doute d'origine étrangère à l'Inde. D'ailleurs le Rām. place cet animal fantastique dans les territoires les plus occidentaux du pays, dans la région de l'Indus (Sindhu). Nous serions tentés de voir ici une influence des images sur le texte, ou du moins la trace d'une tradition locale, d'autant que le lion ailé est, à notre connaissance, absent des textes antérieurs, au contraire des hommes-tigres, situés eux par le Rām. dans les confins orientaux.

Comme pour les démons, la place de l'animal parmi les dieux s'articule de différentes manières. La principale d'entre elles est la comparaison ou l'identification du dieu avec un animal, domestique ou sauvage. Phénomène apparemment poétique qui développe apparemment plus une animalisation qu'une animalité à la différence des démons, il n'en témoigne pas moins de la multiplicité des formes et des puissances des divinités, dont il est

⁶⁰³ *sindhusāgarayoś caiva saṃgame tatra parvataḥ / mahān hemagirir nāma śataśṛṅgo mahādrumaḥ // tasya prastheṣu rāmyeṣu siṃhāḥ pakṣagamāḥ sthitāḥ / timimatsyagajāmś caiva nīdāny āropayanti te // tāni nīdāni siṃhānāṃ giriśṛṅgatās ca ye / dṛptās tṛptās ca mātaṅgās toyadasvananiḥsvanāḥ / vicaranti viśāle asmimś toyapūrṇe samantataḥ //* (Rām. IV.41.12-14)

une image animée et concrète, chargée de symboles. L'animal n'en est pas pour autant déifié. Dans les épopées la forme faunique du dieu n'est plus seulement métaphorique ou symbolique, ni manifestation sublimée de son énergie, elle apparaît parfois plus concrète comme chez Indra, solidaire à la fois de la tradition védique et de nouvelles mythologies. Dans ce cas la métamorphose est totale, ce qui la distingue de l'apparence des démons : ici point de zoomorphisme partiel et monstrueux. Parallèlement l'animal connaît l'usage pratique, propre à l'homme, comme monture ou animal de trait, qui s'apparente là aussi à une manifestation du dieu ou du démon, représentant l'une de ses qualités ou puissances divines et merveilleuses. Dans cet office, il est à la fois prolongement et symbole du dieu, annonçant les *vahāna* des développements religieux ultérieurs.

L'animalisation, au moins lexicale, des divinités dans les textes védiques a sans doute servi de base aux développements ultérieurs que connaît le phénomène dans un cadre humain, et notamment guerrier, dans les épopées. Dans ces textes, néanmoins, l'animalité de certains dieux connaît un renouveau, lié au développement spécifique de leur personnalité, mais aussi en relation avec le système formulaire épique. Ainsi, les syntagmes du type « lion des rois » ou « tigre des hommes » ont-ils des correspondants dans le domaine divin. Indra, roi des dieux, est le « tigre des trente » (*tridaśāsārdūla*-MBh. XIII.12.37), sous-entendu « des trente dieux », nombre qui passe parfois à 33 pour désigner symboliquement la totalité des divinités. Mais dans les textes épiques ce sont Śiva et Viṣṇu qui sont les dieux dominants et à ce titre reçoivent et se partagent les appellations félines, souvent au sens de « premier parmi les dieux ». Śiva est ainsi qualifié de « lion des dieux » *devasiṃha*- et de « tigre des dieux » *suravyāghra*- (MBh. XIII.17.145). La dernière épithète est également employée par le Rām. mais pour Viṣṇu (*suraśārdūla*- Rām. VII.76.19). Ces appellations, rares, demeurent néanmoins formulaires et n'expriment le plus souvent que la primauté et la supériorité du dieu. Elles sont cependant à mettre en relation avec une animalité plus ancienne et inhérente à ces deux divinités.

Chapitre II. Viṣṇu et Rudra-Śiva

Au delà de l'important phénomène analogique propre à servir la présence animale tant parmi les hommes, les démons, que parmi les dieux, l'essence divine autorise d'autres contacts avec la faune sauvage ou domestique. Viṣṇu et Rudra sont deux dieux qui, dans leurs aspects les plus anciens comme les plus récents, témoignent de ces relations particulières et différentes, illustrant la variation des approches. Le premier connaît l'art de l'incarnation en animal, le second celui de maîtriser le fauve, justifiant son nom de *paśupati*.

A. Viṣṇu, du sanglier au lion

Le dieu Viṣṇu est connu par ses nombreux *avatāra* ou « descentes » sur la terre. Au nombre de dix, elles recouvrent des formes animales, humaines, voire mixtes. Nous n'en retiendrons ici que deux qui s'insèrent dans notre corpus d'animaux et apparaissent plus ou moins anciennement dans les textes. Il s'agit des incarnations en sanglier (*varāha-*) et en homme-lion (*nārasimha-*), qui succèdent à celles en poisson et en tortue.

1. Le sanglier

Le sanglier comme incarnation de Viṣṇu est mentionné à plusieurs reprises dans les épopées, à des degrés divers de développement et de variation. L'un des passages les plus détaillés du MBh. nous informe à ce sujet que le dieu recouvrit la forme d'un sanglier pour soulever la Terre hors des profondeurs océaniques (MBh. I.19.11 ; XII.202). Cette dernière s'était peu à peu affaissée sous le poids des méfaits des démons (*Dānava*), qui avaient fait fuir les dieux et les sages. Ceux-ci consultèrent Brahmā qui envoya Viṣṇu afin de rétablir la terre dans sa dignité et sa pureté. Sous la forme d'un sanglier il pénétra les abysses et combattit les *Dānava*, jusqu'à pousser un terrible cri qui paralysa l'univers entier. « Alors tous les *Dānava*, effrayés par ce cri, tombèrent sans vie, stupéfaits par l'énergie de Viṣṇu. Le sanglier fendit de ses sabots ces ennemis des dieux venus des régions infernales, ainsi que la masse de leur chair, de leur graisse et de leur sang. »⁶⁰⁴ (MBh. XII.202.24-25).

⁶⁰⁴ *tatas te dānavāḥ sarve tena śabdena bhīsitāḥ / petur gatāsavaś caiva viṣṇutejovimohitāḥ // rasātālagatāṃś caiva varāhas tridaśadviṣaḥ / khuraiḥ saṃdārayāmāsa māmsamedosthisamcayam //* (MBh. XII.202.24-25)

Viṣṇu en tant que sanglier apparaît de façon plus allusive dans le cours du texte, où le terme de *varāha-* sert de nom au dieu, souvent dans le cadre d'un éloge où ses différentes appellations sont énumérées (MBh. III.294.28 ; VI.61.47 ; 63.13 ; XII.43.8 ; 327.95 ; 335.1 ; XIII.17.134 ; 135.71 ; 143.7). Le récit est également cité à plusieurs reprises, où le dieu est dit « (sous la forme) d'un sanglier » *vārāha-* (MBh. III.81.15 ; 100.19 ; 187.11 ; XII.326.72 ; 330. 28 ; 333.11 ; 337.36). Certains passages spécifient que l'animal ne possède qu'une seule défense, *ekaśṛṅga-* (MBh. III.142 [App.I, n°16, lignes 91, 94] ; 256.28 [App.I, n°27, ligne 52] ; XII.327.95 ; 330.27).

Cette dernière caractéristique se retrouve également dans le Rām. (VI.105.12). Le discours sur cette incarnation de Viṣṇu, dont c'est ici la seule référence dans le texte, est moins élaboré que dans le MBh. Néanmoins, le Rām. fait également part du mythe sous sa forme plus ancienne. À l'origine du monde, « tout n'était qu'eau, là fut formée la terre. Alors survint Brahmā Svayambhū avec les divinités. Ayant pris la forme d'un sanglier, il souleva la terre, pourvoyeuse de richesses, et il créa le monde entier, avec ses fils à l'esprit discipliné. »⁶⁰⁵ (Rām. II.102.2-3) Dans cette version, ce n'est plus Viṣṇu qui soulève la terre hors des profondeurs océaniques, mais Brahmā, le dieu premier né de lui-même, le créateur de l'univers. Comme souvent, le Rām. conserve des traditions plus anciennes. En effet, le mythe de Viṣṇu-sanglier trouve ses fondements dans les textes védiques et apparaît par ailleurs, semble-t-il, comme la fusion et l'évolution de plusieurs récits différents.

Brahmā n'est qu'un autre nom de Prajāpati et en ce sens le mythe du Rām. apparaît déjà dans la TS (VII.1.5.1). Le ton est similaire à celui de l'épopée. À l'origine du monde, il n'y avait que les Eaux, l'océan. Dans celui-ci, Prajāpati devint le vent pour se mouvoir. Il vit alors la terre qui n'était pas encore la terre, et se transforma en sanglier. Il la saisit, et devint Viśvakarman, l'architecte. Il la nettoya, la purifia. « Elle s'étendit, elle devint la Terre, l'étendue. C'est pourquoi la Terre a la nature de Terre » (*sā 'prathata sā pṛthivy*

On remarquera que dans cette version du mythe, l'affaissement de la Terre est dû aux Dānava, démons dont le nom peut être rapproché de *dānu-* « liquide, goutte » (cf. KEWA II, p.33 ; EWA I, p.719-720). Dans une interprétation naturaliste, le mythe apparaît alors comme une évocation du déluge, la Terre étant engloutie par les redoutables pluies – Dānava. D'autres versions situent l'histoire à l'âge d'or, époque où la mort n'existait pas, et font de la surpopulation des hommes et de leur poids la cause de l'engloutissement de la Terre. Dans les *Purāṇa*, c'est le démon Hiraṇyākṣa qui fait sombrer la Terre.

⁶⁰⁵ *imāṃ lokasamutpattiṃ lokanātha nibodha me / sarvaṃ salilam eva āsīt pṛthivī yatra nirmītā /*

tataḥ samabhadra brahmā svayambhūr daivataiḥ saha //

sa varāhas tato bhūtvā projjahāra vasuṃdharām / asyjac ca jagat sarvaṃ saha putraiḥ kṛtātmabhiḥ //

(Rām. II.102.2-3)

abhavat tát pṛthivyaí pṛthívitvam)⁶⁰⁶. Le mythe apparaît de façon plus voilée dans la MS (I.6.3), dans un contexte sacrificiel. La terre est dite être de la mesure du groin (*caṣāla-*) d'un sanglier, formule désignant, par là, la portion de terre arrachée, retournée par l'animal (*varāha-vihata-*). Dans le rituel, c'est sur cette terre, chargée de la puissance de la bête, qu'est déposé le feu sacrificiel. Le terme *caṣāla-* lui-même, désigne également la partie sommitale du poteau sacrificiel ou *yūpa-*⁶⁰⁷. Parallèlement, le sanglier a valeur cosmogonique dans le mythe. Soulevant la terre hors des eaux, il permet une création qui se veut féconde puisque, une fois étendue, accrue, la Terre accueille la progéniture et descendance de Prajāpati (cf. TS, KS et Rām.). La fécondité est autant dans la Terre que dans le dieu, tous deux évoluant d'ailleurs au milieu des eaux primordiales, image même de la création et de la naissance. L'acte fouisseur du sanglier s'apparente en quelque sorte à un acte sexuel. Le ŚBM, qui possède également cette version du mythe, parle de la terre comme d'une épouse ou d'un accouplement (*mithuna-* XIV.1.2.11). Le sanglier, dont le JB (II.267) rapporte qu'il est né des testicules du cheval du sacrifice, apparaît en effet comme son partenaire privilégié. Quelques hymnes de l'AV semblent l'évoquer. Il y est dit que « la Terre, adaptant sa pensée au sanglier, ouvre son être au porc sauvage »⁶⁰⁸ (AVŚ XII.1.48cd). La référence dans les épopées à une corne unique s'intègre également dans cette analyse, où la défense peut s'apparenter au phallus⁶⁰⁹.

D'autres allusions, plus directement liées au mythe, apparaissent dans la version *paippalāda* de l'AV. La terre posée sur un lotus ou nénuphar bleu, est extraite, creusée par un sanglier (AVP III.15.2ab *yāṃ tvā varāho akhanad ekasminn adhi puṣkare* /). Dans un autre hymne, ce sont les dieux qui déposent la terre sur un lotus, l'ayant dégagée de l'océan (AVP IX.11.14). Mention de la fleur est également faite dans le TB (I.1.3.6) qui suit en partie le mythe d'origine donné par la TS. Devant l'océan primordial, Prajāpati s'échauffe pour créer. Il voit alors la feuille d'un lotus bleu (*puṣkaraparna-*). Pensant que ce sur quoi s'enracine la fleur existe, il prend la forme du sanglier et fait émerger la terre qu'il étend (*aprathayat*) sur la feuille de lotus. La présence de cette fleur apparaît soudaine en regard des autres versions du mythe, et semble provenir d'une autre variation de l'émergence de

⁶⁰⁶ Textes parallèles en KS 8.2 et KapS 6.7. Mentionnons également deux autres références très concises. Le JB III.174 où Prajāpati est assimilé au sanglier et le TĀ (10.1.8) où la terre est dite soulevée par un sanglier noir à cent pattes.

⁶⁰⁷ Cf. Biarreau, 1989, p.43.

⁶⁰⁸ Renou, HSV, p.189. *varāheṇa pṛthivī saṃvidānā sūkarāya ví jihīte mṛgāya* // (AVŚ XII.1.48cd). La version *paippalāda* offre la variante suivante : *sūkareṇa pṛthivī saṃvidānā varāhāya ví jīyate mṛgāya* // (AVP XVII.5.6).

⁶⁰⁹ Cf. Meyer, 1937, vol. I, p.42, n. 1 ; p.85 n. 1 ; vol. II, p.52 n. 1 ; vol. III, p.301 ; puis Gonda, 1969 p.144 et Defourny, 1976, p.19, en désaccord avec cette interprétation.

la terre parmi les flots. La TS évoque ainsi Prajāpati sous la forme du vent se balançant sur une feuille de lotus, au-dessus des Eaux primordiales. Il ne trouve pas de support, jusqu'à apercevoir le réceptacle (*kulāya-*) des eaux. Là il empile le feu, et cela devient la terre (TS V.6.4.2-3)⁶¹⁰.

Le lotus est vu comme le premier élément apparu avant même la création. Son emploi joue sans doute sur le fait que la fleur semble flotter sur l'eau. Sa tige sort directement de l'eau, et ne semble pas avoir de racines ou, du moins, d'appui terrestre. Si le symbolisme du lotus apparaît extrêmement développé plus tardivement, notamment comme figuration du cosmos, assise des dieux ou dans un usage spirituel, son emploi dans les textes védiques est plus délicat à interpréter. Son apparition sur les Eaux primordiales comme première trace de vie *ex nihilo*, annonce visiblement que le temps de la création est venu et que la terre doit être dégagée des Eaux. Le rameau de l'après-déluge biblique apparaît comme une variation du même thème. Le nom sanskrit du lotus utilisé ici évoque également que la création est en cours. Le terme est *puṣkara-*, qui peut être analysé comme « celui qui produit la nourriture (*puṣ-*) ». La fleur est donc ici symbole de croissance, de la fécondité de la terre encore engloutie, mais arrivée à maturité et qui, sortie de son liquide natal, doit être étendue pour produire et recevoir vie et progéniture.

Bien sûr face à la concision des textes védiques, l'interprétation demeure toujours spéculative. Néanmoins, l'épisode évoque une image plus tardive et présente dans l'hindouisme classique. Il s'agit de celle de Viṣṇu endormi sur l'océan primordial, apparu après la dissolution d'un univers et avant la création d'un autre. Au moment de cette dernière, un lotus émerge et pousse depuis le nombril de Viṣṇu, d'où surgit Brahmā. L'émergence de ce dernier et du lotus marque le début d'une nouvelle création et d'une nouvelle ère. Ce récit tend ainsi à confirmer la symbolique de Création attachée au lotus, même s'il faut garder toute mesure et éviter une trop grande projection d'un mythe complet et récent sur un texte plus ancien et lacunaire.

Parallèlement, on peut observer une interprétation ritualiste où le terme *puṣkaraparna-* désigne une brique particulière. Dans ce contexte, le passage peut être lu comme l'explication de la fabrication de cette brique, faite avec de la terre fouillée et retournée par un sanglier.

⁶¹⁰ *āpo vā idām āgre salilām āsīt śa prajāpatiḥ puṣkaraparné vāto bhūtó 'lāyat śaḥ [2] pratiṣṭhām nāvindata śa etād āpām kulāyam apaśyat tasminn agnīm acinuta tād iyām abhavat tāto vai śa pratyatiṣṭhad* (TS V.6.4.2-3) et cf. Kuiper, 1983, p.102.

Dans les références au mythe, il faut encore signaler un hymne de l'AVP(O) qui mentionne que la terre est soulevée de l'océan par le sanglier (*sūkara-*) grâce à sa magie, son illusion (*māyā-*) (AVP VI.7.2-3⁶¹¹). Le texte semble unique. De fait, il est singulier à plusieurs titres. Tout d'abord le terme employé pour « sanglier » est *sūkara-*, alors que dans toutes les autres versions du mythe le mot est *varāha-*. Celui-ci perdure dans la forme de l'*avatāra*, au moins jusque aux épopées. Il semble que dans les *Purāṇa* les deux noms du sanglier soient alors usités pour le récit. Cette variation de l'AVP est difficilement explicable, et l'on ne peut que supposer un choix de l'auteur et/ou une tradition locale. Il en est de même pour la référence à la *māyā-* de l'animal. Le fait apparaît comme un hapax dans le mythe et interroge sur la compréhension même de ce dernier. S'agit-il, d'ailleurs, d'évoquer la transformation de Prajāpati en sanglier et ce, grâce effectivement à un certain pouvoir, ou le terme renvoie-t-il à une magie particulière que détient l'animal en question ? Dans ce dernier cas, le référent demeure obscur bien que le contexte de l'hymne soit visiblement médicinal, puisque la terre y est recherchée comme curative. Le fait n'a rien d'exceptionnel. Nous l'avons vu précédemment, le suidé fait partie de ces auxiliaires capables de trouver et déterrer la plante médicinale (cf. AVŚ II.27.2ab = V.14.1ab *sūkara-* ; VIII.7.23 *varāha-*). Par ailleurs, il est dit que le sanglier soulève par trois fois la terre de l'océan (strophe 3). Cette triple mention évoque les trois pas de Viṣṇu, et l'on peut s'interroger s'il n'y a pas là trace de la naissance du troisième avatar du dieu⁶¹². Renou laissait déjà entrevoir l'idée à propos de la strophe 48 de l'hymne à la Terre (AVŚ XII.1.48)⁶¹³.

Du sanglier cosmique à l'avatar, le choix de l'animal repose sur différents critères. Son rapport avec la terre est l'un d'eux. Capable de creuser les sols les plus durs, il devient le fouilleur des profondeurs par excellence. Ce motif se retrouve dans la mythologie śivaïte, dans l'épisode de la *liṅgodbhavamūrti* ou « manifestation de l'origine du liṅga ». Alors que Viṣṇu et Brahmā se disputent la prééminence, surgit une colonne de feu. Chacun tente d'en voir l'extrémité, Viṣṇu sous la forme d'un sanglier en recherche la base, Brahmā sous celle d'un *haṃsa* s'envole vers le sommet. Mais aucun des deux n'atteint l'une ou l'autre limite.

⁶¹¹ *yāṃ suparnaḥ paryapaśyad antar mahaty arṇave / tāṃ sūkara tvaṃ māyayā triḥ samudrād udābharat // yāṃ samudrād udabharo bhūmiṃ sūkara māyayā / saiśā viśasya dūṣaṇyasayai bhavatu bheṣajī //* (AVP(O) VI.7.2-3). Sur cet hymne et ces strophes en particulier, voir le commentaire de Griffiths, 2004, p.89-92. Je remercie ici vivement M. Arlo Griffiths qui a eu l'amabilité et la gentillesse de me communiquer sa thèse non encore publiée.

⁶¹² Cf. Gonda, 1969, p.137 ; Griffiths, *op.cit.*, *id.*

⁶¹³ Renou, HSV, p.269, note 30.

Les deux dieux entrent alors en méditation, et Śiva leur apparaît dans la colonne de feu, montrant ainsi sa suprématie sur eux. La pratique de fouille du suidé évoquant l'image de l'accouplement a dû être, par ailleurs, prise en considération pour le concept de fécondité et d'union avec la terre. Sa relation avec l'eau est également un critère important. Familier des marais dont il retourne les terres humides à la recherche de racines, l'animal est également bon nageur. Les textes de médecine classent le sanglier, toujours en compagnie du buffle, comme appartenant au milieu humide (*anūpa-*) et dans la catégorie de ceux vivant sur les rives. La BṛS (28.14) quant à elle, mentionne le sanglier en relation avec les présages annonciateurs de pluie (également dans l'AVPar. cf Gonda, 1969, p.135). Mais il s'agit alors du sanglier du ciel, dont la défense peut devenir éclair. Néanmoins, le passage des eaux marécageuses aux eaux océaniques et primordiales reste un peu trouble. Car hors de ce contexte, l'association de l'animal avec l'eau est peu mentionnée ; les textes, même plus tardifs, n'en font pas un *topos* majeur. Une version épique du mythe de l'avatar semble d'ailleurs évoquer la nécessité de renforcer et de confirmer cette relation, puisque le récit commence par « il pensa à la forme du sanglier, habitué aux jeux d'eau » (MBh. III.256.28 [App.I, n°27, ligne 46]). À notre connaissance, la formule n'est pas usuelle pour le sanglier et convient davantage à l'éléphant, animal qui aurait très bien pu être considéré comme l'agent privilégié dans ce domaine aquatique et cornu. Mais il est vrai que l'animal demeure plus ou moins rare dans les sources védiques.

Le glissement de Prajāpati à Viṣṇu comme sanglier cosmogonique semble dépendre également de plusieurs facteurs. D'un point de vue formel, les deux divinités sont identifiées au sacrifice. « En vérité le sacrifice c'est Viṣṇu » (*yajñó vai viṣṇuḥ*) est une formule récurrente du *Veda* ; il en est de même pour Prajāpati. Le transfert du mythe d'un personnage à l'autre a pu effectivement se faire « sans violence », comme l'écrit S. Lévi (1898, p.15). Mais encore faut-il qu'il soit motivé. Une possible réponse peut être apportée par un autre mythe mettant en scène Viṣṇu en relation avec un sanglier, cette fois de caractère plutôt démoniaque. L'animal y apparaît comme un adversaire d'Indra, et parfois comme une forme, une dénomination de Vṛtra (RV I.121.11). Alors qu'Indra tue la bête, Viṣṇu s'empare du mets cuit (I.61.7), constitué de cent buffles et de riz cuit dans du lait (VIII.77.10), appartenant sans doute au sanglier, alors nommé Emuṣa (à moins de prendre le terme comme adjectif au sens de « dangereux », le texte joue d'ailleurs sur l'ambivalence du mot). L'équipée d'Indra et de Viṣṇu s'étoffe dans le YV. Le sacrifice ayant pris la forme de Viṣṇu, pénètre dans la terre. Les dieux le recherchent, mais seul

Indra l'atteint et le dépasse. Un dialogue s'ensuit entre les deux protagonistes, et on y apprend qu'un sanglier « voleur de biens » garde la richesse des Asura dans un lieu inaccessible (*durga-*), une forteresse, au-delà des sept montagnes. Indra saisit alors un bouquet d'herbe *darbha*, transperce les montagnes (l'exploit est déjà évoqué en RV I.61.7), puis tue le sanglier. Ainsi le Sacrifice-Viṣṇu apporta le Sanglier-Sacrifice, et les dieux gagnèrent les richesses des Asura (TS VI.2.4.2). La fuite du sacrifice dans la terre au début du récit, interroge sur la forme même qu'il a prise, bien que le texte nous dise qu'il est alors Viṣṇu. Dans ce contexte, une figure animale est sans doute à rechercher, d'autant que d'autres récits font part de la fuite du sacrifice sous la forme d'un aigle, d'un cheval ou d'une antilope⁶¹⁴. Dans ce rapport chthonien, on serait tenté de le voir sous la forme d'un sanglier que courent les dieux et notamment Indra. On aurait alors la trace escamotée de la double image du sanglier. Celle de l'incarnation héroïque et celle de l'adversaire par excellence, issue d'une projection mutuelle et réciproque, ou de la figure héroïque vers celle de l'ennemi, comme le suggèrent Benveniste et Renou dans le cas de Vṛtra (1934, p.163). Néanmoins l'image du Sacrifice-Viṣṇu-*Sanglier est incertaine car sans données probantes, hormis la pénétration de la terre, et peut-être aussi la définition qu'il est fait de lui-même. Lorsqu'Indra le rattrape, le Sacrifice demande qui il est. Le dieu lui répond qu'il est « celui qui frappe contre la forteresse (*durga-*) », et interroge en retour le Sacrifice. Celui-ci se définit comme « celui qui apporte depuis la forteresse ». Ces expressions illustrent les fonctions complémentaires d'Indra et de Viṣṇu déjà présentes dans les exploits du RV. Le premier frappe, brise la montagne, le lieu inaccessible, et en tue le gardien ; le second rapporte les richesses. Dans notre cas, la désignation du lieu par *durga-* « difficile d'accès » pourrait de plus évoquer la figure du sanglier, seul animal assez puissant pour traverser, renverser et retourner ces lieux lithiques. Mais l'hypothèse est peut-être exagérée et ne faut-il voir dans *durga-* que la désignation d'une région lointaine et montagneuse.

Une phrase trouble cependant toujours la donnée. Une fois les montagnes brisées, il n'est pas clairement dit que le Sacrifice-Viṣṇu amena le sanglier mais que « le sacrifice apporta le sacrifice pour eux (les dieux) » (*tām ebhyó yajñá evá yajñám āharad*). La formule laisse entendre que le sanglier vaincu est le sacrifice lui-même, ou du moins un double du Sacrifice-Viṣṇu. La victoire d'Indra sur le suicidé s'apparente alors à une conquête du sacrifice enfui chez les Asura, et devenu gardien de leurs richesses, c'est-à-

⁶¹⁴ Cf. Lévi, 1898, p.141-142 pour les références.

dire aussi sans doute des bienfaits du sacrifice. On relèvera par ailleurs que les versions pūrāṇiques du mythe de la terre sortie des eaux, identifient le sanglier au sacrifice (*yajñavarāha*- sanglier-sacrifice)⁶¹⁵.

La version de la MS (III.8.3) ne notifie l'identification du sacrifice à Viṣṇu que vers la fin du récit, quand Indra a abattu les 21 forteresses de pierres (*ékaviṃśatyāḥ purāṇ pāre śmamāyīnām*) avec des roseaux. Les 21 forteresses ne sont que les sept montagnes multipliées par trois. Un passage du RV (VIII.96.2) donne d'ailleurs déjà cette lecture au chiffre symbolique. De son côté, la KS (25.2 // KapS 38.5), qui suit sensiblement le texte de la MS, conserve un élément du RV spécifiant en plus que ce sanglier se nomme Emūṣa (Emuṣa dans RV VIII.77.10). Le trait est à retenir si on le complète avec les données du ŚBM (XIV.1.2.11) pour lequel Emūṣa est le sanglier qui soulève la terre des Eaux, et apparaît comme une forme de Prajāpati. Dès lors, par un jeu exagéré d'équivalences, nous retrouverions l'hypothèse précédente, à savoir que le sanglier adversaire n'est qu'une forme du sacrifice, puisque Emūṣa-sanglier ennemi = Emūṣa-sanglier cosmogonique = Prajāpati = Sacrifice = Viṣṇu. Néanmoins l'équation n'est pas si directe, car nous sommes plutôt face à des interpolations et des évolutions de différents mythes, que le *Brāhmaṇa* a peut-être tenté d'harmoniser. Les variations de statut et des valeurs du sanglier ont pu cependant permettre le transfert de son rôle cosmogonique sous Prajāpati vers Viṣṇu comme *avatāra*, facilité en partie par l'identification commune au sacrifice, et par les variables des hymnes de l'AV, où le mythe du sanglier en relation avec la terre n'est pas clairement énoncé avec Prajāpati. Par ailleurs, on peut également rappeler l'hypothèse d'une influence indo-iranienne sur la liste des avatars, par l'intermédiaire des transformations de Vərəθragna, qui comptent également le sanglier⁶¹⁶.

Dans ce vaste contexte mythologique le suidé sauvage recouvre divers caractères dont certains ont déjà pu être relevés. Nous le reverrons, mais l'animal en général, placé dans un contexte mythologique et/ou rituel, se voit souvent recouvert de tous ses éléments essentiels que nous avons plus ou moins isolés dans les chapitres précédents. Le *mṛga*-ayant été démembré, nous sommes en phase de le reconstituer pour la plénitude du sacrifice.

⁶¹⁵ Cf. Biardeau, 1981, p.45, 64.

⁶¹⁶ Cf. Benveniste-Renou, 1934, p.195.

Le sanglier apparaît donc ici dans sa forme héroïque d'animal(-démon) combattu ou allié, propre finalement à la pensée védique plus qu'au récit épique. Sa familiarité avec la terre et les eaux est également rappelée, dans un contexte cette fois cosmogonique où pointe également le côté salvateur, apparent dans les hymnes médicaux de l'AV. S'y ajoute son rôle de gardien des richesses nourricières, à mettre en relation avec son caractère fertile et fécondateur, propre à apporter la vie (cf. Gonda, 1969, p.139), et avec la force hostile et dangereuse qu'il peut incarner. Dans ce motif, le choix du sanglier répond assurément à plusieurs critères où l'image du lion-gardien n'avait pas lieu d'être. Enfin notons cette identification, encore incertaine, du sanglier au sacrifice.

2. L'homme-lion

Le quatrième avatar de Viṣṇu est celui de l'homme-lion, *nārasimha*. Il apparaît relativement récent par rapport à celui du sanglier, du moins ne trouve-t-on une première trace de cette manifestation que dans le TĀ (X.1.7), dans cette série de prières à différents dieux, où nous avons déjà reconnu l'image de Gaṇeśa. Ici la formule fait suite à celle consacrée à Viṣṇu :

vajranakhāya vidmahe tīkṣṇadaṁṣṭrāya dhīmahi / tan no nārasimhaḥ pracodayāt //

« Nous connaissons celui aux griffes de diamant, puissions-nous méditer sur celui aux crocs aiguisés, cela que Nārasimha nous le révèle ! »

Le monstre est alors pourvu de ses attributs les plus brillants et les plus tranchants. Son mythe, présent dans les épopées, est surtout développé dans les *Purāṇa*. Il y est question du démon Hiraṇyakaśipu, qui a reçu la faveur par Brahmā de n'être tué ni de jour ni de nuit, ni par un homme ni par un animal, ni dedans ni dehors⁶¹⁷. Il persécute son fils Prahlāda, dévot de Viṣṇu. Le dieu intervient alors sous la forme d'un homme à tête de lion, ni entièrement homme, ni entièrement animal, et tue le démon au crépuscule, au seuil de son palais. Le MBh. évoque parfois l'épisode en citant également le nom d'Hiraṇyakaśipu (III.100.20 ; XII.326.73) mais, plus souvent, il est juste fait mention du nom *nārasimha*- (III.256.28 [App.I, n°27, ligne 62] ; XII.337.36 ; XIII.135.16) ou du terme « Lion » (VI.63.13 ; XII.326.16 ; XIII.135.35,65) lors d'énumérations des différents noms du dieu. Dans le Rām. les *rākṣasa* fuient comme des éléphants assaillis par un lion devant Viṣṇu, lui qui

⁶¹⁷ Motif traditionnel des faveurs qui assurent une fausse immunité à un démon face à la mort. Le thème est déjà présent dans les *Veda* avec le démon Namuci (ŚBM XII.7.3.1-4), et se retrouve dans le Rām. avec Rāvaṇa.

avait été jadis un lion (*purāṇa-siṃha-* VII.7.45). Le texte diversifie également la face léonine du dieu, en le nommant une fois *sura-śārdūla-* « tigre des dieux » (Rām. VII.76.19).

On remarquera que le nom de l'avatar pourrait se traduire par « lion humain ». Le premier terme du composé est *nāra-* « humain », dérivé de *nara-* « homme ». En cela la forme se distingue des épithètes rencontrées précédemment comme *narasiṃha-* « lion d'homme » ou « lion parmi les hommes » et correspond, nous semble-t-il, à la transformation physique et réelle du dieu en un monstre mi-homme mi-bête, au contraire des héros humains dont la qualification ne semble alors que métaphorique. Un passage du MBh. précise d'ailleurs que le dieu recouvrit un corps à moitié homme, à moitié lion (III.256.28 [App.I, n°27, ligne 54]). Il est à remarquer que dans les *Purāṇa* c'est le composé *narasiṃha-* qui est employé majoritairement, ouvrant alors peut-être à une exégèse plus importante⁶¹⁸. Si la manifestation de l'homme-lion apparaît dépendante des contraintes liées à la faveur d'Hiraṇyakaśipu, son origine demeure obscure. Le recours au fauve révèle en tout cas l'aspect violent, sanguinaire, du dieu, son caractère « rudraïque » comme l'a dit M. Biardeau, concurrençant d'une certaine manière les formes terribles de Śiva. L'avatar est symbolique de la double nature du dieu, à la fois *puruṣa* sacrificiel et conservateur de l'univers dans son rôle cosmique, mais aussi possible destructeur de celui-ci. Par ailleurs, la distinction entre les deux dieux, c'est-à-dire un Śiva forestier opposé à un Viṣṇu plus urbain, semble se retrouver dans la sélection du fauve. Le choix du lion, et non du tigre, plus attaché à la figure de Śiva, évoque à nouveau cette différenciation entre un animal purement sauvage et extrêmement forestier, le tigre, et un félin tout aussi dangereux mais possédant un aspect socialisé à la force mesurée, notamment au travers de sa figure royale, le lion. Si cette conception pouvait être pleinement confirmée pour cette répartition des fauves, elle serait assurément illustrative des caractères des dieux, d'autant que la manifestation léonine de Viṣṇu peut également être associée à sa qualité royale. Le souverain est une incarnation du dieu qui est l'essence de l'équilibre et de la préservation du monde, rôle fondamental attribué au roi. Le choix du lion pour cette descente du dieu, qui tend à humaniser le fauve, dépend peut-être, par ailleurs, de l'existence déjà effective d'hommes-tigres, dont on connaît la nature démoniaque depuis les textes védiques. Pourvu d'une essence malveillante, le monstre ne pouvait assurément pas servir de forme au dieu, aussi terrifiante que soit cette apparence.

⁶¹⁸ Sur les versions du mythe dans les *Purāṇa* développant notamment le récit autour de Prahlāda et de la notion de *bhakti*, voir Biardeau, 1975a ; 1994b, p.83-88.

De création plus tardive que l'avatar du sanglier, l'homme-lion, en étant constitué d'une partie humaine, annonce la fin des incarnations animales du dieu ainsi que de la manifestation de son animalité. Les *avatāra* suivants ont forme humaine, et l'animal ne réapparaîtra que dans son incarnation future sous la forme de Kalkin, représenté sur un cheval blanc, ou par un homme à tête de cheval comme au Cambodge⁶¹⁹. Dans sa forme mi-féline, le rôle et le symbolisme de l'animal sont réduits à des moindres caractères, de même que la fonction cosmogonique du dieu. Au contraire le sanglier assure la multiplicité des lectures et des interprétations, où les différents traits de l'animal sont utilisés dans le discours mythologique, qu'ils soient d'essence zoologique ou plus symbolique.

⁶¹⁹ Cf. Dalsheimer, 2001, p.51-52, 112, et pièce MG 18099 exposée au Musée Guimet.

B. Rudra-Śiva, le tigre des bois

En regard de Viṣṇu et de ses *avatāra* zoomorphes, la figure du dieu Rudra-Śiva possède également un caractère animal, mais d'un autre type. L'animalité de ce dieu ne repose pas sur des éléments thériomorphes physiques, anatomiques, mais bien plus sur sa relation avec les animaux et l'*aranya*.

Dans ses formes épiques, Śiva apparaît essentiellement dans le MBh. à travers de multiples descriptions souvent similaires et terribles. Le dieu porte alors un chignon tressé, un serpent en guise de cordon sacré, et une peau de tigre comme vêtement (VII.172.59 ; X.6.4 ; XIII.15.11), le bâton (*daṇḍa-*) et le trident à la main, etc. Le dieu se présente ainsi sous une forme étincelante à Aśvatthāman, fils de Droṇa :

« S'étant retourné, il vit alors se tenant devant la porte un être au corps gigantesque, à l'éclat semblable à celui de la lune et du soleil, faisant se hérissier les poils, vêtu d'une peau de tigre ruisselante de sang, portant une peau d'antilope noire pour vêtement de dessus, un serpent pour cordon sacré. Ses bras très grands, ronds, brandissaient de multiples armes, des grands serpents y étaient noués comme bracelets. Sa bouche était entourée de flammes, terrible avec ses crocs, grande ouverte, elle apportait l'effroi. »⁶²⁰ (MBh. X.6.3-6ab)

Décrit dans une terrifiante splendeur, le dieu manifeste son caractère forestier et sauvage, propre au Rudra originel, par son habit et ses ornements animaux. Peaux de tigre et d'antilope noire couvrent son corps, tandis que des serpents enlacent ses membres. Si la fourrure du bovidé évoque la figure de l'ascète ainsi que celle du sacrifice (sacrifice dont on connaît la fuite sous cette forme et sa poursuite par Śiva-Chasseur), la peau de tigre renvoie sans doute à la suprématie du dieu, tant sur la forêt que sur les autres dieux. Le fauve, même dépecé, est toujours à considérer comme une figure royale et le symbole du monde sauvage. Il semble néanmoins avoir trouvé ici son maître en la personne du dieu. Le sang ruisselant suggère par ailleurs la fraîcheur du combat, et rappelle également la description du démon Virādha (cf. ci-dessus), vêtu d'une peau de tigre tout aussi ensanglantée. Chez Śiva, le trait est naturellement à rattacher à la face sombre et redoutable du dieu. Il est celui qui vit sur un champ de crémation parmi les cadavres, les chacals et les chiens charognards, entouré par des compagnies de *bhūta*, tous plus monstrueux les uns que les autres. Il est l'agent de la destruction des mondes.

⁶²⁰ *iatra bhūtaṃ mahākāyaṃ candrārkasadyūtim / so apaśyad dvāram āvṛtya tiṣṭhantaṃ lomahaṛṣaṇam // vasānaṃ carmavaiyāghraṃ mahārudhiravisravam / kṛṣṇājīnottarāsaṅgaṃ nāgayajñopavītinam // bāhubhiḥ svāyataiḥ pinair nānāpraharaṇodyataiḥ / baddhāṅgadamahāsarpaṃ jvālāmālākulānanam // daṃṣṭrākarālavadaṇaṃ vyāditāsyam bhayāvaham /* (MBh. X.6.3-6ab)

Si l'usage de la peau de tigre chez Śiva renvoie à ces facettes, l'origine de celle-ci ne semble pas attachée à un récit particulier, au moins dans les épopées. Le Rudra védique est dit vêtu d'une peau (*kṛttivāsa-* et variantes TS IV.5.1.51 ; VS 3.61 ; 16.51), mais sans précisions sur la nature de l'animal. Le trait, qui est alors en corrélation avec la figure du Sauvage et du Chasseur, est peut-être donc védique même si son développement spécifiquement félin est plus tardif. Le MBh. offre d'ailleurs quelques variantes de l'habit :

- une peau de tigre en vêtement de dessous et une peau de lion en vêtement de dessus (MBh. XII.127.18).

- une peau de panthère (VII.173.32).

Cette dernière référence, rare, se retrouve dans l'iconographie du dieu, qui est souvent représenté ceint d'une peau tachetée de panthère (voire de guépard), plutôt que d'une peau rayée comme celle du tigre. Un récit, sans doute relativement tardif, est associé au temple de Cidambaram (Tamil Nadu). Un jour Śiva, sous l'aspect d'un ascète mendiant, et accompagné de Viṣṇu sous la forme féminine de Mohinī, se rend dans un bois habité par des ascètes hérétiques. Ceux-ci sont affolés par Mohinī, tandis que leur épouses se pâment devant Śiva. Mais rapidement les sages comprennent la ruse, et font surgir du feu un tigre que le dieu s'empresse de tuer et de dépouiller pour s'en faire un vêtement. Des serpents qui surviennent ensuite il fait une ceinture et des bracelets, etc.⁶²¹

Dans ce contexte comme dans celui du MBh., Śiva paré de ses trophées recouvre la figure d'un maître des animaux, du fameux *paśupati* dont les multiples sens du premier terme, *paśu-*, permettent autant d'interprétations, que ce soit dans le contexte forestier ou dans celui plus cultuel, où ce terme désigne alors les dévots du dieu, échos de la victime sacrificielle védique.

Parallèlement à ce contact tactile avec l'animal, Śiva se voit également orné de dénominations fauniques principalement félines. Il est celui à la forme du lion, du tigre (MBh. XIII.17.47), celui au cri de lion, aux crocs de lions, à la démarche de lion, et dont la monture est un lion (XIII.17.108cd *siṃhanādaḥ siṃhadamaṣṭraḥ siṃhagaḥ siṃhavāhanaḥ //*). Invoqué, il est « éléphant, tigre des dieux, lion des dieux, taureau des hommes. » (MBh. XIII.17.145ab *īḍyo hastī suravyāghro devasiṃho nararṣabhaḥ /*), ou encore « lion des animaux de la forêt, taureau des animaux du village » (MBh. XIII.14.157). Tous ces éléments concourent à démontrer la suprématie du dieu, nommé alors Mahādeva « Grand

⁶²¹ Cf. Rao, 1914, vol. 2, part I, p.113-114.

dieu ». Le vocabulaire est celui du formulaire déjà observé dans la description et la dénomination des rois et guerriers. Le recours au fauve est ici l'expression de la puissance du dieu, comme pour le souverain humain, et non l'évocation d'un quelconque mythe ou récit particulier. Il en est de même dans la mention du lion comme étant son véhicule ou comme tirant son char (MBh. III.221.2-3), alors que sa monture particulière est le taureau. Le fauve, symbole extrême de la Puissance, l'emporte temporairement sur les attributs habituels. De façon tout aussi formulaire, le dieu possède des yeux d'antilope (VII.24.47). Il a également la forme d'un chacal (XIII.17.44 *śṛgālarūpah*), épithète qui renvoie sans doute à sa familiarité avec les champs de crémation, et au jeu de mots sur son nom (*śiva-*) et celui du chacal (*śivā-*). D'autres formules semblent renvoyer à ses activités héroïques. Il est ainsi le tueur d'éléphant (*gajahan-*), le tueur de Daitya (XIII.17.47). La référence au pachyderme est certainement à rapprocher d'un récit purāṇique qui le décrit tuant un *asura*-éléphant (*gajāsurasaṃhāramūrti*). Les représentations iconographiques le montrent assis dans la peau de l'éléphant, ou dansant sur (ou dans) cette même peau⁶²². Toujours dans des appellations zoomorphes, il est dit « à forme de bouc, à forme d'antilope » (XIII.17.45). Ces deux animaux renvoient certainement au sacrifice, le premier en tant que victime, le second comme ustensile ou manifestation physique.

Animalisé, le dieu est également entouré de nombreux animaux, surtout dans sa demeure, qu'elle soit un champ de crémation ou une forêt, plus plaisante, « fréquentée par des cerfs *ruru*, des éléphants, des tigres, des lions et des panthères, parcourue par des antilopes *kuraṅga*, des paons, des chats et des serpents, avec des multitudes d'espèces animales, des buffles et des ours, parsemée du pollen de fleurs variées, parfumée par le suc qui s'écoule des tempes des éléphants. » (MBh. XIII.14.33-34ab). Que ce soit dans ses aspects terribles ou apaisés, le dieu est toujours mis en relation avec un élément animal par un trait physique (peau de bête), lexical (épithète animale), ou par son séjour (cimetière ou retraite forestière, chacal ou antilope). L'animalité, ou l'animalisation, de Viṣṇu et Śiva s'organise et se manifeste donc différemment. Au premier des formes réellement animales, dont au moins une est héritière de concepts et mythes védiques, au second une association tout aussi ancienne mais plus externe. La répartition semble telle que Viṣṇu ne reçoit guère d'autre caractéristique animale, même lexicale, et que Śiva lui-même ne revêt aucune forme animale. Le fait peut d'ailleurs paraître quelque peu paradoxal en regard de la nature

⁶²² Cf. Bhatt, 2000, p.119, 169 ; Rao, 1914, vol.2, part I, p.150-156.

sylvestre de ce dieu. La manifestation de Śarabha, apparu pour maîtriser Nārasimha, n'intervient que plus tardivement et dans un contexte śivaïte sectaire.

L'animalité du Śiva des épopées est en grande partie héritière de celle du Rudra védique. Nous ne reviendrons pas ici sur la figure du Chasseur traitée précédemment, mais la retiendrons à nouveau car elle caractérise Rudra comme dieu de l'*araṇya*, maître de l'univers forestier et de ses habitants, maître des animaux quels qu'ils soient, domestiques ou sauvages. À lui « sont assignés les animaux de la forêt, les bêtes sauvages dans les bois, les oies sauvages, les aigles, les faucons, les oiseaux », etc. et de nombreux animaux aquatiques (AVŚ XI.2.24-25). Lui-même est qualifié de bête redoutable (RV II.33.11 *mṛgám ná bhīmám*), de fauve sanglier du ciel (RV I.114.5 *divó varāhám aruṣám*). Cette dernière expression n'a visiblement pas donné lieu à de développement ultérieur dans la fabrication de l'image et la mythologie du dieu, le suidé se trouvant alors associé à Prajāpati puis à Viṣṇu. Elle concourt sans doute ici au caractère violent, effrayant, redouté qui parcourt les quelques hymnes du RV dédiés à Rudra. Ce sanglier peut également être mis en regard des Marut, sangliers aux roues dorées et aux dents de métal (RV I.88.5) qui, d'un point de vue naturaliste, sont interprétés comme une figuration des nuées d'orage et des éclairs. Faut-il voir semblable analogie chez Rudra ? Rien n'est moins sûr, même si l'identification de la divinité à un sanglier céleste peut effectivement renvoyer à un phénomène atmosphérique.

L'association de Rudra avec les animaux sauvages ressurgit dans le cadre rituel où, pour l'*agniṣṭoma*, il est dit : « si une bête meurt ou se perd le sacrifiant la voue à Vāyu, en disant : « À Vāyu toi ! » (TS I.2.3.2 i) Si une bête se noie ou se prend au piège : « À Varuṇa toi ! » En cas de fracture ou chute dans un trou : « À Nirṛti toi ! » En cas de morsure de serpent ou de tigre : « À Rudra toi ! »⁶²³ Dans cette série, c'est la mention d'attaque par des animaux forestiers qui est vouée à Rudra, l'action la plus violente qui correspond aux caractéristiques du dieu. Le choix du serpent et du tigre va dans le même sens, puisqu'ils sont l'incarnation par excellence du danger des terres sauvages, et forment dans le corpus védique, et notamment yajurvédique, un couple des plus redoutables. Et ultérieurement ils se retrouvent comme attributs de Śiva.

Dans un autre contexte, différentes offrandes sont faites à Rudra, dont un mélange d'orge et de *coix barabata*, du sésame sauvage, du beurre clarifié, de l'herbe *kuśa*, ou du

⁶²³ Caland-Henry, 1906-1907, tome 1, p.26.

lait de biche (? *mṛgakṣīra-*) (KS 21.6 ; KapS 31.21). Ce lait d'une bête sauvage est une exception parmi les oblations, et le fait qu'il soit offert à Rudra souligne encore la nature particulière du dieu, et son rapport privilégié avec les animaux de l'*araṇya*.

Distinct de Viṣṇu dans sa relation à l'animal, Rudra-Śiva apparaît comme l'un des maîtres forestiers, gardien et protecteur de ses habitants, mais aussi incarnation de la terrible puissance des terres sauvages. De là sa représentation dans les épopées où il est associé aux animaux les plus puissants, les plus effrayants et considérés comme les plus dangereux (lion, tigre, serpent), mais qu'il est capable de dompter ou d'abattre (tigre, éléphant). Comme pour Viṣṇu, son bestiaire sauvage demeure limité, manifestant la puissance du dieu, sa nature sylvestre et redoutable originelle ainsi que son ambivalence de caractère, favorable ou néfaste, apaisé ou destructeur.

L'approche et l'usage différenciés de l'animal sauvage dans l'entourage des deux divinités concentrent peut-être l'attitude de l'homme face à la bête, à la fois désireux de la maîtriser et de s'accaparer sa force. Le désir, exprimé en partie dans la figure du guerrier, prend naturellement, au sein de la divinité, une ampleur singulière et mythique : animal surpuissant ou hybride homme-animal, dieu capable de tuer les animaux les plus féroces. La distinction est également présente chez d'autres divinités de la « nature » qui, depuis les eaux primordiales et les confins sauvages, développent leur relation à l'animal jusqu'au cœur du sacrifice.

Chapitre III. Vāyu, Agni et Vāc : de l'*aranya* aux dangers du sacrifice

Au sein de la forêt plusieurs dieux ont leur séjour. À la suite de la charmante Aranyānī et du ténébreux Rudra, il nous faut en mentionner quelques autres qui entretiennent un rapport particulier avec les animaux du lieu. Il en est ainsi des dieux d'essence naturelle et sauvage comme Vāyu et Agni, auxquels s'adjoindra ensuite Vāc qui, si elle n'est pas originellement sylvestre, n'en détient pas moins une part animale.

A. Vāyu, le souffle premier

Dans les *Veda*, le vent apparaît sous deux noms : Vāyu et Vāta. Le premier est attaché à l'élément divinisé et personnifié, régulièrement associé à Indra. Le second dénomme l'élément naturel, décrit parfois comme puissant et tumultueux. « La puissance du Vent, de (son) char, (je vais) donc (la proclamer) : il va fracassant ; tonnant (est) son bruit ; / touchant au ciel il circule, créant des choses-rougeâtres, et il va aussi par la terre en soulevant la poussière. »⁶²⁴ (RV X.168.1). Accompagné de cohortes, il circule dans l'espace intermédiaire. « Compagnon des eaux, premier-né, tenant de l'Ordre, où donc est-il né ? D'où a-t-il été (produit) ? » (X.186.3cd).

Originellement dieu guerrier associé à Indra, Vāyu, le plus rapide des dieux, ayant la première part au sacrifice, est également perçu comme un dieu forestier. Ce caractère n'est pas le plus dominant mais, à l'image de l'invisibilité du dieu, des traces fragmentaires de cette nature sauvage apparaissent de temps à autre à travers les textes védiques, et notamment en corrélation avec les animaux. Ce rapport est établi sous différentes formes et manifestations du Vent considéré comme souffle ou comme divinité tutélaire et protectrice.

De multiples fonctions, Vāyu, dans ce statut de dieu forestier, est dit le guide des animaux (*paśu-*), car le vent est le souffle (*prāṇa-*), et les bêtes se meuvent avec le souffle (ŚBM IV.4.1.15 *vāyúpraṇetra vai paśávaḥ prāṇó vai vāyúḥ prāṇéna hí paśávaś cáranti* /). Le dieu est également invoqué lors de la libération extrême de ce souffle vital. Dans un hymne de l'AVŚ relatif au sacrifice animal, il est dit des animaux du village de toutes

⁶²⁴ Renou, EVP XV, p.109-110.

formes, de formes diverses, d'une seule forme, « que le dieu Vāyu les libère en premier, maître des créatures, en accord avec la progéniture » (AVŚ II.34.4). La même formule est reprise dans le YV mais cette fois en relation avec les animaux forestiers (TS III.1.4.2 ; KS 30.8 ; TĀ III.11.12). Essence de vie pour toutes les créatures en tant qu'air, souffle vital, Vāyu est par-là même perçu comme maître des animaux sauvages. Ainsi dans le cadre de l'élévation de l'autel du feu (*agnicayana*), constitué de cinq couches de briques, aux 17 briques dites *syṣṭi-* « création » composant la quatrième couche de l'autel, sont associés 17 *mantra*, dont celui-ci : « Avec 25 ils ont loué, les animaux sauvages ont été créés, Vāyu était leur maître » (TS IV.3.10.2 *pāñcaviṃśatyāstuvatāraṇyāḥ paśavo 'sṛjyanta vāyūr ādhipatir āsīt* /)⁶²⁵. Les 25 correspondent aux doigts, aux orteils, aux mains, aux pieds, et au corps de l'homme. Cette idée que Vāyu gouverne les animaux de la forêt est maintenue dans les *Brāhmaṇa*, notamment dans le PB (23.13.1-5), où il est fait mention d'un rite qui permet au dieu et au sacrifiant d'obtenir la souveraineté sur les bêtes sauvages :

« Au moyen de ces [jours de sacrifices], Vāyu obtint la souveraineté sur les animaux de la forêt. Ceux qui pratiquent ces [sacrifices] gagnent la souveraineté sur les deux [espèces d'animaux, les domestiques et les sauvages]. C'est la session sacrificielle pour [obtenir] les animaux sauvages. Au moyen de ces [jours de sacrifices], les animaux de la forêt ne sont pas apprivoisés (? *ākṛta-*), ils sont engendrés. Le non-apprivoisé est né pour ceux qui pratiquent ces [jours de sacrifices] »⁶²⁶

La session sacrificielle (*sattra-*) permet visiblement d'obtenir une maîtrise sur les animaux sauvages, mais aussi domestiques, qui est nécessaire au bon déroulement du sacrifice, même si ce qui appartient à la forêt est tributaire de règles spécifiques. Pris en compte dans le processus sacrificiel, les animaux ou les plantes sauvages n'en sont pas pour autant immolés. Néanmoins leur présence, et ainsi leur « apprivoisement », est nécessaire à la plénitude du rite. Le texte parle cependant d'engendrement des animaux sauvages, acte sans doute lié au sacrifice et pour le sacrifice, tout autant que pour le sacrifiant. L'animal sauvage apparaît comme créé pour cette occasion, et uniquement dans ce but. Sa présence et sa possession ne semblent pas attachées à une quelconque capture, acte violent qu'il faut éviter dans le cadre sacrificiel, ou du moins cette capture est-elle interprétée comme un engendrement rituel qui purifie en quelque sorte les animaux de leur statut non-sacrificiel. Ce *sattra* apparaît comme précurseur à celui d'Agastya. Parallèlement, Vāyu est clairement

⁶²⁵ Parallèles en MS II.8.6 ; KS 17.5 ; KapS 26.4 ; VS 14.30 ; KāṇvaS 15.9.4 ; ŚBM VIII.4.3.15.

⁶²⁶ D'après Caland, 1931, p. 594-595. Le sens exact de *anākṛta-* demeure difficile dans ce contexte.

etā eva samahāvratāḥ /1/ etābhir vai vāyur āraṇyānām paśunām ādhipatyam āśnutobhayeṣām paśunām ādhipatyam gacchanti ya etā upayanti /2/ mṛgasatram vā etat /3/ etābhir vā āraṇyāḥ paśavo nākṛtāḥ prajāyante /4/ anākṛtam eṣām prajāyate ya etā upayanti //5// (PB 23.13.1-5)

énoncé comme référent et modèle de souverain sur ces créatures, confirmant son rôle de protecteur et de gérant du monde forestier. Un rapprochement vers la possession de gibier pourrait même se laisser entendre. Un passage de l'AV attribue déjà au dieu la fonction d'auxiliaire du chasseur : « ô Vāyu, encerle pour nous les bêtes sauvages, nous les chasseurs, apporte (les) au plus près de nous. Assurément le vent est tenu par des rênes (?). » (AVP(K) XX.47.4)⁶²⁷ Par ailleurs, le PB (14.19.12) contient une formule similaire, mais cette fois dans le cadre de *sāman* et non de *sattra*. Ce chant, dit du chasseur, est alloué à Rudra, et permet justement d'obtenir la souveraineté sur les deux espèces d'animaux (*ubhayeṣāṃ paśunām ādhipatyam āśnute*), et facilite la capture des bêtes sauvages (cf. 2^e partie, chap. II. H). Cette communauté de but rapproche d'autant Vāyu et Rudra dans leur nature forestière, et leur fonction de divinité souveraine de l'*araṇya*. On soulignera cependant que, textuellement, c'est à Vāyu qu'est remise la suprématie sur les animaux sauvages et non à Rudra, même si finalement les deux dieux semblent se partager celle sur les deux catégories animales propres au sacrifice.

Toutes ces références à la forêt et aux animaux sauvages demeurent relativement rares, et le lien entre le dieu et ses fonctions doit sans doute se déduire de la nature sauvage de Vāyu même si, là aussi, les textes ne mentionnent guère explicitement cette caractéristique. Néanmoins l'idée existe et perdure puisque, dans le MBh., Vāyu est le seul dieu à se présenter devant Kuntī monté sur une antilope (*mṛga-* I.114.9 [1205*]). Le référent s'appuie sur la vitesse des deux éléments, mais témoigne sans doute aussi de cette ancienne relation avec le monde sauvage. Un autre texte, sans doute plus tardif, mentionne également l'antilope (*hariṇa-*) comme monture de Vāyu (*Āśvalāyana-gṛhyaparīśiṣṭa* 2.7).

Le rapport à l'animal se développe aussi dans les manifestations physiques du vent. Il est ainsi dit dans les épopées que les vents impétueux, capturés par les éléphants gardiens des points cardinaux, sont ensuite relâchés lentement et continuellement par leur trompe. Les vents libérés par le souffle des éléphants circulent et séjournent alors dans les créatures (MBh. VI.13.35-37). Dans un texte plus ancien énumérant les noms des sept vents, le premier d'entre eux est nommé *varāhava-* ou *varāhu-* et est associé à la période des pluies (TĀ I.9.4). Sans doute faut-il retrouver ici la trace de la relation du sanglier avec l'eau, car le rapprochement avec les vents est peu explicite. D'autre part le MBh., qui donne lui aussi une liste de sept vents, ne conserve aucun de ceux attestés par le texte védique. Dans le

⁶²⁷ *vāyav ā rundhi no mṛgān asmabhyam mṛgayadbhyaḥ / sa no nedīṣṭam ā kṛdhi vāto hi raśanākṛtaḥ //* (AVP XX.47.4). À remarquer une formule parallèle au pāda a en AVŚ III.20.10c *ā rundhām sarvato vāyus*.

domaine atmosphérique rappelons également que, parmi les présages, les nuages prenant la forme d'animaux sauvages sont associés à l'espace intermédiaire et à Vāyu (ṢaḍB 5.8.2).

Si la connexion de Vāyu avec les animaux, notamment sauvages, apparaît fragmentaire et partiellement contributive à une définition de la personnalité ou de la mythologie du dieu, elle permet néanmoins une avancée initiale parmi les dieux de l'*aranya*. Comme dieu véloce, Vāyu est le premier à recevoir la première pressée de *soma*, de même qu'on lui sacrifie les premières offrandes animales ou, qu'au début des temps, Prajāpati devient d'abord Souffle sur les ondes cosmiques avant de revêtir la forme du sanglier. Premier dans la création, Vāyu en vient à engendrer Agni (car celui-ci est le produit de la friction et du souffle). D'Agni naît le Soleil, duquel surgit la Lune, qui engendre la pluie, qui enfante la lumière (AB 8. 24). L'association avec Agni apparaît dès le RV, où le Feu, identifié à Rudra, va en compagnie des Marut et des vents rouges, fauves (*vātair aruṇaír* RV II.1.6), allusion peut-être au caractère guerrier originel de Vāyu. La couleur *aruṇa-* déjà citée précédemment évoque autant celle des coursiers du dieu que celle d'Agni ou de l'Aurore. Le vent se voile de la couleur de ceux qu'il porte, traverse, accompagne, ou sont semblables à lui à certains égards. L'aurore n'est-elle pas la *première* à apparaître ? L'*aruṇa-* pourrait également renvoyer à l'animal fauve qui court dans les bois, mais l'adjectif ne semble pas avoir été employé en ce sens. L'alliance de Vāyu avec Agni s'apparente également à une identification entre les deux entités. Selon les Śākāyanin, Agni est Vāyu (ŚBM X.4.5.1), et d'après la TS (V.5.1.1-2), Vāyu est l'énergie brillante (*tejas-*) d'Agni aussi, quand le vent souffle, le feu brûle. L'association des deux entités est déjà mentionnée dans le RV, à travers le spectacle du feu qui se répand dans les bois, impulsé par le vent (*e.g.* I.58.4 ; 65.8). Vāyu retrouve ici sa fonction de souffle vital, que ce soit dans les êtres vivants ou dans les éléments, il est celui qui active le mouvement. Le vent agit comme un stimulant essentiel pour le feu dont il accroît l'énergie et la force. Le principe est encore illustré dans le MBh. lors de l'incendie de la forêt Khāṇḍava. Agni, malade et affamé, tente de dévorer cette forêt. Il est alors aidé dans son ouvrage par Vāyu qui attise ses flammes (I.215, [App. I, n°18, lignes 112-113]).

La relation de Vāyu et d'Agni, développée dans des contextes mythiques, sacrificiels ou philosophiques, participe à la valeur forestière des éléments et de leur association avec les animaux sauvages. Non animalisé, Vāyu n'en apparaît pas moins comme un maître des

animaux, et Agni, peut-être en tant que fils, dévoile en revanche une figure animalière beaucoup plus marquée.

B. Agni, « le mangeur de chair crue », ou les mâchoires du tigre.

Agni est l'un des autres dieux privilégiés de l'*araṇya*. Lui aussi en relation avec le monde forestier et ses animaux, il est l'acolyte de Vāyu, et surtout de Rudra, autre emblème du monde sauvage mais d'une nature plus terrifiante. L'association des deux divinités est d'autant plus forte que les textes védiques mentionnent fréquemment qu'« Agni est Rudra »⁶²⁸. L'identification intervient dans divers contextes, mais souligne généralement la forme violente et dangereuse du feu ; Rudra est la forme effrayante d'Agni (*eṣā vā asyā ghorā tanūr yād rudrās* TS II.2.2.3). La manifestation terrifiante d'Agni-Rudra se dévoile notamment lors de l'établissement de l'autel du feu ou *agnicayana* (littéralement « empilement du feu »). L'autel est composé de 10 800 briques, disposées en cinq couches, prenant le plus souvent la forme d'un oiseau aux ailes déployées. Sur l'importance de cet empilement de briques, la TS dit ceci :

« Aussi on empile le feu pour la prospérité. Ou plutôt ils disent « qu'on ne l'empile pas ». Le feu est Rudra, et c'est comme si quelqu'un réveille un tigre endormi. Ainsi ils disent en vérité « qu'on l'empile ». C'est comme si quelqu'un réveillait un homme riche avec sa portion due. Manu empila le feu, par cela il n'a pas prospéré ; il a vu le rempilage, il l'empila, par cela il a prospéré ; on empile le rempilage pour la prospérité. »⁶²⁹ (TS V.4.10.4-5)

« Agni qui est Rudra, se tient comme un tigre en colère ; maintenant empilé avec ceux-ci ainsi il demeure, en vérité avec des hommages on l'apaise. »⁶³⁰ (TS V.5.7.4)

Le feu sous la forme de Rudra est assimilé à un **tigre**, animal dont le pelage fauve et chatoyant peut évoquer la couleur et le mouvement des flammes. À l'analogie physique

⁶²⁸ RV I.27.10 ; II.1.6 ; III.2.5 ; IV.3.1 ; AVŚ VII.87.1 (92.1) ; TS I.3.14.1 ; 5.1.1 ; II.2.10.4 ; 6.6.6 ; III.5.5.2 ; V.4.3.1 ; 4.10.5 ; 5.7.4 ; ŚBM I.7.3.8 ; V.3.1.10 ; VI.1.3.10 ; IX.1.1.1 ; MBh. III.218.27 ; XIII.146.1-2.

⁶²⁹ D'après Keith, 1914, p. 437-38, modifié. Le texte sanskrit mentionne un tigre (*vyāghra-*) et non un lion endormi comme l'a traduit Keith.

⁶³⁰ *rudró vā eṣā yād agnīḥ sá yáthā vyāghrāḥ kruddhás tiṣṭhaty evám vā eṣā etārhi sámicitam etaír úpa tiṣṭhate namaskāraír evaínam śamayati* // (TS V.5.7.4)

s'ajoute celle, plus symbolique, révélant la fureur possible que peut manifester Agni, et soulignant l'importance et l'obligation de suivre scrupuleusement les règles qui gèrent l'élévation de l'autel. Une erreur commise entraîne automatiquement un échec. Si l'empilement et l'installation du feu ne sont pas correctement faits, le sacrifiant n'aura aucune prospérité et son sacrifice sera vain. Bien pis, le feu, habituel conducteur des bienfaits du sacrifice, devient alors un danger mortel pour l'homme, à l'image du tigre réveillé et affamé⁶³¹. Car « si le gain est considérable, la partie est délicate à jouer : la force du sacrifice une fois déchaînée agit en aveugle ; qui ne sait pas la dompter est brisée par elle, et la jalousie des dieux aux aguets se charge volontiers de compléter l'œuvre ; experts en rites, ils s'empresent volontiers de mettre à profit les erreurs pour défendre leurs positions menacées. »⁶³² Ces passages illustrent dès lors de façon animale ce « danger du sacrifice », concept qui parcourt les textes de rituels védiques et qui est lié tant à la violence sacrificielle (creusement de la terre pour construire l'autel, pressurage du *soma*, immolation de la victime, etc.), qu'à l'erreur rituelle. Celle-ci est toujours envisagée et entraîne généralement une conséquence violente pour le sacrifiant, exprimée à travers la transformation d'un élément en fauve terrifiant et punisseur⁶³³. La manifestation est ici d'autant plus redoutable qu'elle est rattachée à Rudra, dont nous avons vu que sa création était dépendante de sa fonction d'agent de châtement envers la faute de Prajāpati. L'action ne fait que se répéter, certes cette fois non plus sous la forme du chasseur, mais sous celle de la bête prédatrice, bien plus terrifiante et sanguinaire. On rappellera cependant que Rudra lui-même ne connaît pas d'analogie ou forme animale sauvage ; seul le Śiva épique est revêtu d'une peau de fauve. L'apparition du tigre relève donc essentiellement d'Agni, mais elle est révélée et accentuée par son association avec Rudra, sa forme effrayante.

Le tigre-Agni ne se réveille d'ailleurs pas seulement au contact du Chasseur. L'identification féline au dieu survient également dans d'autres contextes et participe de l'animalité d'Agni, relativement importante dans le corpus védique, et couvrant les différents aspects de la divinité. Le tigre est attaché à la valeur négative du Feu. Même comme feu du foyer, il peut devenir un gardien de maison redoutable. Lors de la consécration ou *dīkṣā* du sacrifiant, période de purification précédant le sacrifice du *soma*, l'homme s'enveloppe dans une peau d'antilope noire et doit passer un certain nombre de

⁶³¹ Pour simple comparaison avec l'image du tigre endormi réveillé, signalons l'analogie présente dans le MBh. à propos de Bhīma qui est aussi dangereux qu'un lion endormi à qui l'on épèle les sourcils (MBh. III.252.6).

⁶³² Lévi, 1898, p.9.

⁶³³ À propos des conséquences des erreurs dans le rituel, voir Lévi, 1898, p.123-127.

jours dans une hutte. Il est alors considéré comme un fœtus. Le feu allumé dans la hutte le surveille. Si l'individu tente de passer la nuit à l'extérieur, le feu, sous la forme d'un tigre, le tue :

« Celui qui est consacré est un embryon, la matrice est la demeure pour le consacré. Si celui qui est consacré quittait la demeure du consacré, il serait comme un embryon qui tombe de la matrice. Il ne doit pas sortir, pour se protéger. En vérité le feu est un tigre qui garde la maison (*eṣá vaí vyāghráḥ kulagopó yád agníḥ*). C'est pourquoi, si l'homme consacré sortait, il bondirait et le tuerait. Il ne doit pas sortir, pour se protéger. Il est couché sur le côté droit, c'est le séjour du sacrificiant, en vérité il est étendu dans son propre séjour. Il est couché tourné vers le feu, en vérité il est étendu tourné vers les dieux et le sacrifice. »⁶³⁴ (TS VI.2.5.5)

Dans ce contexte rituel, la transformation d'Agni en fauve est encore corrélative des obligations et du danger du sacrifice. Mais l'image du feu qui brûle, comme le tigre mord, se manifeste également pour d'autres formes du dieu. Il en est ainsi pour son aspect de feu du bûcher funèbre. Il est alors nommé *kravyād-* littéralement « mangeur de chair crue », « carnivore », épithète qui correspond tant au feu qu'au félin. Quelques hymnes de l'AV ont été composés pour maîtriser, repousser ou apaiser cette face sombre et maléfique d'Agni.

*yády agníḥ kravyād yádi vā vyāghrá imám goṣṭhám pravivésānyokāḥ /
tám māsājyam kṛtvā prá hiṇomi dūrám sá gacchatv apsusádó 'py agnín //*

« Si Agni carnivore ou si un tigre a pénétré dans cette étable/demeure qui n'est pas la sienne, ayant préparé une oblation de fèves pour lui, je le chasse au loin : qu'il s'en aille rejoindre les feux qui séjournent dans les eaux. »⁶³⁵ (AVŚ XII.2.4)

Le fauve est repris ici pour son caractère féroce et dangereux, agent de mort. Agni, dans sa forme crématore, est à cette image. Porteur et messenger de la mort, il est aussi son employé en brûlant les cadavres. Sa présence, dans une maison où il n'y a que des vivants, est donc fortement crainte et rejetée. Le terme *goṣṭhá-* signifie littéralement « lieu des vaches ». Il désigne le plus souvent une étable, où la présence d'un tigre n'est effectivement pas la bienvenue. À la strophe 43 du même hymne, ce sont visiblement deux feux (peut-être le crématore et l'oblatoire) qui sont des tigres :

« Le feu carnivore a pénétré celui-ci, il a suivi le feu carnivore. En ayant fait respectivement deux tigres, j'emporte celui-là qui n'est pas favorable. »⁶³⁶ (AVŚ XII.2.43)

⁶³⁴ D'après Keith, 1914, p. 507, modifiée partiellement.

⁶³⁵ Notre traduction reprend, avec modification, celle de Victor Henry, 1896, p.188.

⁶³⁶ *imám kravyād á vivesāyám kravyādam ánv agāt / vyāghrau kṛtvā nānānam tám harāmi śivāparām //* (AVŚ XII.2.43)

Le passage est obscur mais signifie peut-être qu'un feu crématoire s'est mêlé au feu du foyer. V. Henry évoque le phénomène : « À la suite d'un décès dans la famille, on prend contre lui (l'Agni funeste) mille précautions, jusqu'à celle d'éteindre le feu du foyer du père de famille défunt et d'en allumer un nouveau ; car, encore que ce feu domestique n'ait point consumé son cadavre, il s'est, par le seul fait de la mort de son fidèle adorateur, imprégné d'un flux mortuaire qui le change en *kravyād*. »⁶³⁷ Ici, le feu du foyer, propice, est conservé alors que le feu crématoire et carnivore est rejeté. À moins de voir comme Whitney le feu *kravyād* qui pénètre et consume le cadavre de l'homme, et non un autre feu. Un autre écho à l'animalisation d'Agni est l'expression *tigmajambha-* « aux mâchoires acérées » qui lui est régulièrement allouée dans le RV. Dans les charmes de l'AV, c'est dans ces mêmes crocs ou mâchoires que l'ennemi, le brigand, est rejeté par le sorcier (cf. *supra*). En tant que terrible dévoreur, Agni est incarné dans la figure du tigre, dont les crocs brillants sont autant de flammes et dont l'aspect de premier des prédateurs, capable de consommer la totalité de sa proie, fait écho au Feu qui ne laisse que des cendres derrière lui.

D'une manière toute aussi terrifiante mais peut-être moins mortelle, Agni est comparé à un **lion**. L'image relève du RV où, mâle taureau, le dieu crie comme un lion (III.2.11). Le rapprochement est sans doute à faire avec le crépitement, ou la déflagration, du feu embrasant une forêt. Dans des passages évoquant le mythe de sa fuite, il est dit qu'il est « comme un lion réfugié dans les eaux » (III.9.4d *apsú simhám iva śritám*), et recherché, pourchassé par les dieux, qui « l'entourent de toutes parts, [il est] comme un lion furieux (*simhám ná kruddhám*) » (V.15.3). Aussi flamboyante que peut être cette comparaison animale elle est, en un certain sens, la moins développée, la moins connotée, par opposition par exemple à l'identification fréquente d'Agni au mâle, au taureau, au veau. Dans les deux dernières références léonines l'analogie s'établit d'ailleurs par réaction à ses poursuivants. Ceux-ci, pourvus d'une certaine véhémence, semblent plus actifs qu'Agni lui-même dont la figure féline ne répond qu'à l'aspect chasseur des premiers. Le dieu cerné se défend comme il peut, ou du moins apporte-t-il assez de crainte redoutée et respectueuse pour qu'on produise l'image du lion.

Dans le RV, le fauve symbolise le mieux le feu dans sa noblesse et sa force, parfois dangereuse, dans son aspect solaire et révélateur du sacrifice. Il exprime également la

⁶³⁷ Henry, 1904 [1988], p.217 ; et sur l'hymne cf. Henry, 1896, p.235-236.

difficile maîtrise d'Agni. Ultérieurement, c'est la figure du tigre qui domine, souvent dans une valeur plus sombre. De fait, les comparaisons avec le lion disparaissent des sources. Comme ailleurs, le choix des félins est révélateur et auxiliaire des contextes. Au tigre le danger sauvage du Feu qui se manifeste dans les rituels, au lion la puissance originelle, troublante, recherchée et « socialisée » d'Agni. Dès sa naissance il est d'ailleurs identifié au fauve, feu sacrificiel ou solaire, il effraie alors le ciel et la terre (RV I.95.5).

Être multiple, le dieu connaît plusieurs enfantements : dans l'océan, dans le ciel, dans les eaux (RV I.95.3), dans les pierres, les arbres et les plantes (RV II.2.1), etc. Sa naissance dans les Eaux (célestes et terrestres) apparaît privilégiée, Agni étant plusieurs fois dit « fils des eaux » *apām napāt*. C'est en ce lieu qu'il se réfugie, et là que les dieux le trouvent, avec la colère du lion (cf. ci-dessus, RV III.9.4 ; V.15.3), ou sous la forme du tigre :

« Avec l'éclair, rayonnant, Agni va vers l'étang, là où les tigres terribles demeurent dans les eaux. » (AVP(K) XVI.150.8ab *vidyutā bhrājan hradam yāty agnir vyāghrā apsuṣado yatra bhīmāḥ* /)

La strophe fait en partie écho à l'AVŚ XII.2.4 cité ci-dessus. L'emploi du pluriel est justifié par l'idée qu'Agni n'est pas un mais multiple. Le feu varie et devient différent selon sa nature, son statut, son rôle : feu du foyer, feu sacrificiel, feu crématore, feu céleste, etc. De là, la présence de plusieurs tigres ou Agni dans les eaux et non d'un seul.

Dans ces eaux natales, Agni est également dit « buffle » (*mahiṣa-*) (RV X.8.1 et I.95.9 ; 141.3 ; X.5.2 ; 140.6 ; 189.2), épithète commune à différents dieux, exprimant la force de ceux-ci, et ne possédant aucun trait asurique. Se rapprochant ainsi des animaux domestiques, signalons qu'Agni est également souvent comparé à un veau, à un puissant taureau, à un cheval rapide, ou à un oiseau⁶³⁸. Les caractéristiques de force et de vitesse servent ici de dénominateur commun, que ce soit pour l'Agni coureur des bois ou celui, solaire, qui évolue dans le ciel. La vivacité des flammes, ou la fumée pareille à un oiseau au plumage noir (e.g. RV I.141.7 ; VI.3.5) sont autant d'éléments d'affinité entre une forme terrestre et une forme céleste.

En tant qu'agent puissant et destructeur, Agni est également comparé à un éléphant qui ravage les arbres (RV I.140.2cd *anyāsyāsā jihvāyā jēniyo vṛṣā nī anyēna vanīno mṛṣṭa vāraṇāḥ* //). Forme sauvage du feu qui brûle dans les forêts, et qui s'oppose à celle du foyer domestique alimenté par les oblations sacrificielles. Dévoreur insatiable, ne survivant que s'il est nourri, Agni recouvre un double caractère illustré par ses analogies animales.

⁶³⁸ Cf. Macdonell, 1898, p.89.

Maîtrisé, il est feu domestique, propre au sacrifice ; indompté il redevient sauvage, non-sacrificiel et destructeur⁶³⁹.

Omniprésent, Agni possède de multiples formes et s'étend sur tous les domaines, aquatiques, terrestres ou célestes. Il est « un animal aquatique, un allant dans la forêt, il s'est installé sur la peau supérieure. Il a énoncé les chemins (du sacrifice) pour les mortels. Agni est celui qui sait, qui connaît l'Ordre, assurément il est le vrai »⁶⁴⁰ (I.145.5). Cette omniprésence réapparaît dans un hymne de l'AVŚ (III.21) consacré aux oblations faites aux différentes formes d'Agni, et pour apaiser son aspect carnivore. Offrande est ainsi faite aux feux qui sont dans les eaux, dans Vṛtra, dans l'homme, dans les pierres, dans les plantes, dans les arbres (strophe 1), dans le *soma*, dans le bétail, dans les oiseaux, dans les bêtes sauvages, dans les bipèdes et quadrupèdes (strophe 2), etc. (énumération similaire mais plus brève en AVŚ XII.1.19).

Présent dans tous les êtres vivants et dans tous les milieux, le feu apparaît comme une entité essentielle aux principes vitaux et à l'ordre cosmique, lui qui connaît le *ṛta* (RV I.145.5), à l'image du souffle, Vāyu, Vāta ou *prāṇa-* qui court dans tous les êtres et au-dessus des ondes cosmiques. C'est un feu donnant la vie et la mort, permettant la croissance, maintenant la vie, apportant la destruction, que ce soit d'un point de vue physique, biologique, spirituel ou sacrificiel. Dans ce dernier contexte, il est naturellement l'un des éléments essentiels du rite, véhicule de l'oblation vers les divinités, messager des hommes et des dieux, *purohita* « chapelain » de ces derniers, parfois officiant, il est nécessaire à l'équilibre du monde qui repose sur la bonne marche du sacrifice. Mais de nature sauvage, le feu, comme le sacrifice ou la Parole, fuit parfois la demeure des dieux. Dans le cas d'Agni, les textes racontent comment il se cacha, se réfugia en différents lieux pour leur échapper. Le mythe a été récemment réétudié par Danièle Feller, nous renvoyons donc à son ouvrage pour une lecture complète⁶⁴¹. Nous nous arrêterons seulement ici sur quelques aspects qui mettent en scène des animaux. Si le mythe apparaît plus ou moins partiellement dès le RV, notamment peut-être dans ces strophes léonines, une version plus développée est citée dans la TS (II.6.6). Agni a trois frères qui meurent en remplissant

⁶³⁹ Sur la question du feu apprivoisé et sauvage voir Feller, 2004, p.66-69.

⁶⁴⁰ *sá im mṛgó ápyo vanargúr úpa tvací upamásyām ní dhāyi / ví abravīd vayúnā mártvebhyo 'gnír vidvām ṛtací dhi satyáh //* (RV I.145.5) Trad. de Renou modifiée (EVP XII, p.37)

⁶⁴¹ Feller, 2004, p.49-126. Ce mythe de la disparition du feu a été diversement interprété, qu'il soit significatif de la difficulté qu'ont eue les premiers hommes à appréhender et conserver le feu, ou du caractère instable et impermanent de celui-ci (sur le propos et les références, cf. Feller, 2004, p.50).

leurs devoirs sacrificiels. Effrayé et ne voulant pas subir le même sort, il s'enfuit et se dissimule dans les Eaux. Mais il est dénoncé aux dieux par un poisson. Celui-ci reçoit alors la malédiction d'Agni : il sera dès lors tué selon le désir des hommes (TS II.6.6.1). Une variante du même récit le fait fuir successivement trois nuits de suite dans les arbres *pūtudru*, les plantes *sugandhitejana*, et parmi le bétail entre les cornes d'un bélier (TS VI.2.8.4). Enfin dans la KS (25.7) caché dans l'océan puis dans les roseaux, il est découvert respectivement par un poisson et un cheval.⁶⁴²

La dénonciation du feu par un animal et la malédiction qu'il reçoit en retour sont également attestées dans l'une des versions du récit que donne le MBh. (XIII.84). Les dieux sont à la recherche d'Agni car son fils doit les délivrer du démon Tāraka. Le dieu se dérobe et se réfugie dans les Eaux encore une fois. Mais il est dénoncé par une grenouille brûlée par son énergie. Agni se venge en maudissant le batracien : elle ne connaîtra plus le *rasa-* (saveur, goût, langue, mais aussi liquide, notamment l'eau) (XIII.84.22-27). Puis il se cache dans un arbre *aśvattha*, mais il est dénoncé par un éléphant, qui est maudit à son tour par Agni en colère : les éléphants auront une langue retournée (XIII.84.33-34). Le feu s'enfuit une dernière fois et se glisse dans un arbre *śamīgarbha*, mais sa cache est dévoilée aux dieux par un perroquet. Celui-ci et sa descendance seront privés de parole, selon le vœu d'Agni (XIII.84.38-39). En contre-point des malédictions, les dieux donnent une faveur aux animaux pour amoindrir leur peine. Ainsi la grenouille possèdera diverses voix ou paroles. Le propos des dieux tient d'ailleurs compte du double-sens ou *śleṣa* du *rasa-*. Ils disent que la grenouille sans langue et dépourvue de la connaissance de *rasa-*, goût ou liquide, à cause de la malédiction d'Agni, sera pourvue de *sarasvatī-*, terme lui-même à double-sens, qui désigne la parole autant que les fleuves⁶⁴³. L'éléphant sera quant à lui capable de saisir toute nourriture et aura un cri haut et indistinct. La faveur des dieux est moindre et semble surtout faire allusion à la trompe de l'animal. Le perroquet retrouvera une parole douce, indistincte, et mystérieuse comme celle d'un enfant ou d'une personne âgée.

Les trois animaux sont représentatifs de la multiplicité des domaines d'Agni, aquatiques, terrestres et aériens. La grenouille, par sa nature d'amphibien, manifeste de

⁶⁴² Le ŚBM (VI.2.1.1 *sq.*) témoigne de la fuite du feu dans un autre contexte, lié aux cinq victimes sacrificielles. Prajāpati épuisé, vidé, désire Agni. Mais celui-ci se dérobe, et voyant (*PAŚ-*) les animaux (*paśu-*), c'est-à-dire les cinq victimes sacrificielles (homme, cheval, vache, mouton, bouc), il se cache en eux. Prajāpati, le cherchant toujours, voit à son tour les animaux, et y reconnaît Agni. Leurs yeux brillent comme quand Agni brille, leur haleine s'élève comme la fumée d'Agni, etc. Le dieu sacrifie donc ces animaux pour se propitier Agni.

⁶⁴³ *agnīśāpād ajihvāpi rasajñānabahiṣkṛtāḥ / sarasvatīm bahuvīdhām yūyam uccārayiṣyatha* // (MBh. XIII.84.30) Voir aussi Feller, 2004, p.93-96.

plus la liaison entre l'eau et la terre. Cette dernière s'incarne par ailleurs parfaitement dans l'éléphant qui représente généralement sa stabilité, et mythiquement lui sert de support. D'autre part, les malédictions d'Agni portent toutes sur les mêmes éléments : la langue et la parole. Les dénonciateurs sont punis par là où ils ont trahi. Comme l'écrit D. Feller, le motif révèle deux fonctions importantes d'Agni : « sa maîtrise sur la nourriture, et sa maîtrise sur la parole » (2004, p.97). En tant que feu sacrificiel, il est le « maître de la nourriture » (*ánnapati-*). Image d'une bouche dévorante, il est celle des dieux (KapS 31.20), il avale l'oblation comme il dévore les ennemis. Et il fait retourner les langues de l'éléphant et du perroquet dans ses malédictions, les privant de leur usage. Agni est aussi en relation avec la parole. Le RV dit qu'il est « l'inventeur de la parole brillante » (II.9.4), et qu'il possède une parole vraie ou de vérité (*satyavāca-* III.26.9 ; VII.2.3). Associé à la parole primordiale, il porte les lumières des inspirations (III.10.5). Il est également fait mention des langues d'Agni et pour le ŚBM (X.3.3.1, 7) celui qui le connaît devient éloquent, la parole ne lui fait pas défaut.

De fait les malédictions d'Agni et les restaurations des dieux envers les animaux ne font que refléter la conception de la parole animale établie depuis le ŚB, et en germe dans le RV, à savoir :

« Un quart de la Parole (Vāc) est explicite, distinct (*nir-ukta-*), c'est celui que les hommes (*manuṣya-*) parlent. Un quart de la Parole est inarticulé, non explicite (*a-nirukta-*), c'est celui que parlent les animaux (*paśu-*) ; un quart de la Parole est inarticulé, c'est celui que parlent les oiseaux (*vayas-*) ; un quart de la Parole est inarticulé, c'est celui que parle le petit peuple rampant (*kṣudraṃ sarīṣpaṃ*). »⁶⁴⁴ (ŚBM IV.1.3.16)

La parole animale se distingue donc de celle de l'homme par son caractère indistinct (*anirukta-*), terme que réemploient les dieux pour qualifier celle de l'éléphant (*avyañjita-*) et celle du perroquet (*avyakta-*) (MBh. XIII.84.37 et 41)⁶⁴⁵. Parallèlement, les trois animaux semblent pouvoir s'intégrer chacun dans l'une des catégories animales définies par le ŚBM (éléphant = *paśu*, perroquet = *vayas*, grenouille = *kṣudraṃ sarīṣpaṃ*).

La Parole, Vāc, partage avec Agni la fuite des dieux. Comme le feu, elle se réfugie dans les Eaux qui, en la dévoilant aux poursuivants, obtiennent de ne pas être souillées. Vāc fuit alors dans les arbres qui refusent de la rendre aux dieux. Ceux-ci les maudissent,

⁶⁴⁴ *tād etāt tūrīyaṃ vācō niruktaṃ yān manuṣyā vādanty áthaitāt tūrīyaṃ vācō 'niruktaṃ yāt paśávo vādanty áthaitāt tūrīyaṃ vācō 'niruktaṃ yádváyāmsi vādanty áthaitāt tūrīyaṃ vācō 'niruktaṃ yád idāṃ kṣudraṃ sarīṣpāṃ vādati* // (ŚBM IV.1.3.16)

⁶⁴⁵ Dans la KS (14.5), la Parole toujours divisée en trois quarts, se répartit entre les trois mondes et les animaux (*paśu-*) pour le quatrième quart.

ils seront abattus avec leur propre bois (*i.e.* le manche de la hache). Les arbres répartirent alors la Parole dans quatre cachettes : le tambour, le luth, l'essieu et la flûte. Et « c'est pourquoi la voix la plus parlante, la plus plaisante est celle des arbres, car elle était la voix des dieux » (PB 6.5.10-13).

Agents du sacrifice, Agni et Vāc, le Feu et la Parole, ont visiblement hérité de celui-ci cette indépendance, cette inconstance qui les fait fuir leur place auprès des dieux. Insaisissables, ils s'échappent tantôt sous une forme animale comme pour le Sacrifice, tantôt vers leurs lieux originels (les Eaux), ou dans ceux qu'ils occupent communément. Les textes le rappellent, Agni sous forme d'énergie, d'éclat est présent dans tous les êtres mobiles ou immobiles. Il en est de même pour la Parole qui est partagée par toutes les créatures, dieux, démons, hommes, animaux de toute sorte, plantes et arbres, et même les pierres dont le chant se fait entendre lorsqu'elles écrasent le *soma*. Mais à l'image des diverses identifications animales qui sont conférées à Agni, Vāc connaît également un rapport plus fusionnel avec certaines bêtes.

C. Vāc devenue lionne, ou les dangers du sacrifice.

Par son universalité, la Parole n'est en rien une représentante particulière du monde sauvage comme peuvent l'être Vāyu ou Agni, tantôt gardiens, tantôt destructeurs de la forêt. Mais du fait même de cette polyvalence de corps et de forme, elle est un élément essentiel et fondamental des conceptions védiques, que ce soit dans le phénomène de l'énonciation et inspiration poétique qui permet une relation spirituelle avec le divin, ou dans le cadre du sacrifice dont elle est une partie constituante pour le bon déroulement et l'efficacité de celui-ci, notamment comme expression du texte révélé, et elle apparaît comme sa « partenaire féminine »⁶⁴⁶. Dans ce dernier contexte, elle partage avec Agni et le sacrifice lui-même une certaine communauté de comportement. D'autres éléments mentionnés l'associent au Feu, mais aussi au Vent. Dans ces relations qui reposent sur la nature des entités mais aussi sur leur fonction originelle dans le sacrifice, qui est essentielle du point de vue védique, l'animal sauvage, trouve toujours sa place, intervenant souvent de

⁶⁴⁶ Malamoud, 2005a, p.55.

façon brutale et effrayante. Et, à l'image d'Agni, la déesse Parole, figure féminine, héroïne de mythes, possède un bestiaire plus ou moins tumultueux.

Vāc connaît quelques manifestations animales, tenant de l'identification ou de la métamorphose. Dans ce dernier cas, elle apparaît sous la forme d'une lionne. Le phénomène intervient dans un mythe particulier attaché à une phase spécifique de certains sacrifices et concerne également d'autres éléments que la parole elle-même, et en premier lieu l'*uttaravedī* (ou *uttaravedi*), ou « autel supérieur ».

Cet autel est construit pour certains rites (*paśubandha*, *sautrāmaṇī*, *varuṇāpraghāsa*, etc.), s'ajoutant aux trois feux déjà existant sur l'aire sacrificielle⁶⁴⁷. Sur celle-ci, un espace constitué d'une jonchée d'herbes ou d'autres éléments, est nommé *vedi* ou « autel ». Il doit servir à accueillir les dieux. Lors de rites importants on construit à l'Est de cet ensemble la *mahāvedi* ou « maître-autel ». À l'extrémité orientale de celle-ci est élevée l'*uttaravedi* (cf. ill. 14), qui devient alors le nouvel *āhavanīya*. Cet « autel supérieur » est à plusieurs reprises nommé « lionne » (*siṃhī-*) et « bufflesse » ou « bufflonne » (*mahiṣī-*) dans différents textes du YV. L'emploi du féminin vient du fait que le terme *vedi* est lui-même féminin. Elle est donc « lionne » et non « lion », et « bufflesse » et non « buffle ». La métamorphose de l'autel est essentiellement développée avec le félin, et s'établit visiblement autour de deux mythes, dont l'un fait intervenir une autre composante essentielle du rite : la *dakṣiṇā* ou honoraire rituel. Les éléments développés par la suite s'appuieront en partie sur l'étude réalisée par S. W. Jamison⁶⁴⁸.

Dans la section consacrée à la construction de l'*uttaravedi*, la TS indique que l'autel se transforme en lionne, se tenant entre les dieux et les Asura. L'image apparaît d'abord dans la partie *mantra* ou *yajus* (formule) du texte (I.2.12.2-3), puis est reprise dans les parties *brāhmaṇa* de façon plus développée en VI.2.7.1-3 et VI.2.8.1-2 :

« L'autel supérieur ayant pris la forme d'une lionne (*uttaravedīḥ siṃhī rūpāṃ kṛtvā*) s'approcha et se tint entre les deux [partis]. Les dieux pensèrent "Celui des deux [partis] qu'elle rejoindra, il deviendra ainsi (prospère)". [...] "Tu es une lionne, tu es une bufflesse" »

⁶⁴⁷ Ces trois feux, nécessaires à tous les sacrifices solennels, sont : le *gārhapatya* (feu du maître de maison) placé à l'Ouest de l'aire sacrificielle, et de forme ronde, l'*āhavanīya* (feu oblatore ; on y verse l'oblation cuite) de forme carrée, placé à l'Est du précédent, le *dakṣiṇāgni* (feu du Sud) en demi-lune, placé entre et au Sud des deux précédents (cf. annexe VI, ill. 14).

⁶⁴⁸ Jamison, 1991, p.88-98.

dit-il, [le haut autel] ayant pris la forme d'une lionne vint et se tint entre les deux partis. »⁶⁴⁹
(TS VI.2.7.1, 2)

Les autres textes du YV offrent une lecture un peu différente, tant dans la forme que dans le fond : *siṃhyasi mahiṣyasīti siṃhīrūpam iva hi (tan) mahiṣīrūpam iva bhūtvāntarātiṣṭhat* (KS 25.6 ; KapS 39.3 ; MS III.8.5 *siṃhīr asi máhiṣīr asi ... bhūtvātiṣṭhat*). Dans le bref récit qui expose la transformation de l'autel supérieur, ces derniers textes conservent la forme de la bufflesse, présente dans les *mantra* de tous les textes, mais que la TS supprime lorsqu'il est question de la transformation. De fait, l'animal en question ne semble pas alors avoir revêtu une grande importance, ou du moins n'a-t-il pas retenu une grande attention car, hormis dans ces formules, la bufflonne ne réapparaît pas, au contraire de la lionne. Néanmoins nous reviendrons sur le bovin un peu plus loin. Soulignons également que, contrairement à la TS qui semble faire part d'une transformation réelle, les autres *Samhitā* introduisent une nuance avec l'usage de l'élément *iva*, qui énonce généralement une comparaison. L'autel supérieur serait alors « comme ayant pris la forme d'une lionne, d'une bufflonne ».

Les deux partis dont il est question sont les Dieux et les Asura, visiblement en conflit pour l'obtention du sacrifice et de ses bienfaits. L'autel supérieur choisit d'agréer les dieux, mais avec une exigence. Ils obtiendront leurs désirs à travers elle (la lionne-autel) à condition que l'oblation vienne à elle avant d'atteindre le feu (Agni). C'est pourquoi on asperge l'autel supérieur avant d'asperger le feu. En échange, la lionne-autel accorde aux dieux les faveurs suivantes :

« L'autel supérieur dit : “À travers moi vous pouvez obtenir tous vos désirs”. Les dieux désirèrent “Laisse-nous l'emporter sur les Asura nos ennemis” Ils sacrifièrent (avec les mots) : “Tu es lionne surmontant les rivales, *svāha* !”. Ils l'emportèrent sur les Asura, leurs ennemis. Ayant vaincu les Asura, leurs ennemis, ils désirèrent “Puissions-nous avoir une progéniture”. Ils sacrifièrent (avec les mots) : “Tu es lionne engendrant une bonne progéniture, *svāha* !” Ils obtinrent une progéniture. Ayant obtenu une progéniture, ils désirèrent “Puissions-nous acquérir du bétail”. Ils sacrifièrent (avec les mots) : “Tu es lionne accordant l'accroissement de richesse, *svāha* !” Ils acquirent du bétail. Ayant acquis du bétail, ils désirèrent “Puissions-nous trouver un appui”. Ils sacrifièrent (avec les mots) : “Tu es une lionne gagnant (la faveur) des Āditya, *svāha* !” Ils trouvèrent cet appui. Ayant

⁶⁴⁹ *tébhya uttaravedīḥ siṃhī rūpām kṛtvōbhāyān āntarā 'pakramyātiṣṭhat té devā āmanyanta yātarān vā iyām upāvartsyati tá idām bhaviṣyantīti [...]* *siṃhīr asi máhiṣīr asīty āha siṃhīr hy eṣā rūpām kṛtvōbhāyān āntarā 'pakramyātiṣṭhat* (TS VI.2.7.1, 2)

trouvé cet appui, ils désirèrent “Puissons-nous approcher les dieux pour la bénédiction”. Ils sacrifièrent (avec les mots) : “Tu es une lionne qui conduit les dieux au sacrifiant qui honore les dieux, *svāha* !”. Ils approchèrent les dieux pour la bénédiction. »⁶⁵⁰ (TS VI.2.8.1-2).

Les *Samhitā* du YV ne donnent pas d'explication sur la transformation de l'autel supérieur en lionne (ou en bufflesse). On peut seulement remarquer l'emploi des caractéristiques de l'animal à travers les désirs des dieux : force, fécondité, instinct de chasse, etc. Cependant, les comparaisons ne peuvent guère aller très loin ni fournir une explication suffisante. Les *Brāhmaṇa* au contraire nous apportent quelques éléments de réponse, mais dans un contexte initialement un peu différent.

Ce second mythe s'articule également autour de l'image de la lionne, mais est lié à la *dakṣiṇā* ou honoraires rituels. Le récit est principalement décrit dans des *Brāhmaṇa* qui ne relèvent d'ailleurs pas des *Samhitā* du YVN, qui citent pourtant le récit de l'*uttaravedi* se transformant en lionne. En effet les textes étudiés ici sont l'AB (VI.34-35) issu du RV, le ŚBM (III.5.1.13-25 // ŚBK IV.5.1.1-25 ; 5.2.7) issu de la VS (YVB), et le JB (II.115) issu du SV. Les trois textes donnent un récit à peu près similaire. Dans l'AB, les Aṅgiras (un groupe de prêtres mythiques) et les Āditya (fils d'Aditi, dieux au nombre de huit, puis de douze) sont en compétition pour le sacrifice du *soma*. Agni, l'un des Aṅgiras, annonce aux Āditya que les Aṅgiras feront le lendemain un sacrifice de *soma*. Les dieux répondent alors qu'ils vont faire un sacrifice de *soma* maintenant, et demandent à Agni d'être leur *hotṛ*. Agni accepte, bien qu'il ait déjà donné sa parole aux Aṅgiras d'être également l'officiant de leur sacrifice. Le texte précise que ce sacrifice permet d'atteindre le monde céleste (*svarge loke*). Suivant la parole d'Agni, les Aṅgiras sacrifient pour les dieux et deviennent donc leurs officiants. Pour honoraire du sacrifice, les Āditya donnent la terre (*pṛthivī-*) aux prêtres. Mais celle-ci les brûle et ces derniers la rejettent. La terre se transforme alors en lionne (*sā hi siṃhībhūtvā*) ; la gueule béante, elle attaque les hommes. Toujours selon l'AB, de ces brûlures proviennent les fissures qu'on voit maintenant sur la terre. Pour régler la *dakṣiṇā*, le soleil (Āditya) lui-même intervient, et se propose comme don sous la forme d'un cheval blanc harnaché. Cette fois les Aṅgiras acceptent l'honoraire. Le texte se

⁶⁵⁰ D'après Keith, 1914, p.509-510. Textes parallèles avec peu de modification en MS III.8.5 ; KS 25.6 ; KapS 39.3. Les phrases entre guillemets commençant par « Tu es une lionne ... » (*siṃhīr asi*) sont les *yajus* cités quelques chapitres avant dans le texte en I.2.12.2-3.

poursuit avec une série de stances en rapport avec l'histoire qui prend alors le titre de *Devanītha*. On a trace du chant et du récit dans l'AVŚ (XX.135.6-10).

Le JB fournit une version un peu plus détaillée du récit, ou du moins comportant quelques variantes. Les acteurs du départ sont les mêmes, mais la *dakṣiṇā* donnée par les Āditya n'est plus la terre (et c'est là un point essentiel), mais Vāc, la déesse Parole. Elle apparaît tout d'abord sous la forme d'une jument blanche, pourvue de rênes. On peut se demander s'il n'y a pas là une interpolation dans le récit. Vāc est ici sous la forme que prendra Āditya ou Sūrya à la fin du récit. Quoi qu'il en soit, les Aṅgiras la refusent avec l'excuse qu'ils ne pourront pas la maîtriser. Devant cet affront, Vāc se met en colère et se transforme en lionne à deux gueules (*siṃhy ubhayatomukhī bhūtvā*). Elle s'élève et se place entre les deux groupes, les dieux et les Asura. Il s'ensuit un arrangement entre chaque parti puis, comme dans l'AB, l'apparition et le don du soleil sous la forme d'un cheval blanc en tant que *dakṣiṇā* qui cette fois sera acceptée.

C'est cette version du mythe, avec quelques variations, qui est présentée dans le ŚB avec un vocabulaire un peu différent. Le premier changement intervient après le refus par les Aṅgiras de Vāc comme honoraire, trouvant cela insuffisant. Celle-ci ne se transforme pas immédiatement en lionne. L'épisode du cheval solaire comme *dakṣiṇā* intervient ici. Devant l'approbation de ce salaire par les Aṅgiras, « Vāc se mit en colère contre eux : “en quoi est-il meilleur que moi, pour que vous l'acceptiez et me refusiez ?” Elle s'éloigna d'eux et se tint dans l'intervalle entre les dieux et les Asura qui luttaient. Se transformant en lionne (*siṃhī bhūtvā*), elle s'avança dévorant (tout). Les dieux la sollicitèrent et aussi les Asura. » (ŚBM III.5.1.21). Un accord est alors conclu entre Vāc et les dieux. Lors du sacrifice, l'offrande l'atteindra avant d'atteindre Agni (le feu).

« Car en vérité, à l'origine l'*uttaravedi* est la Parole. On élève l'autel supérieur pour la plénitude du sacrifice, pour sa complétion. La Parole est l'*uttaravedi*, et le sacrifice est la Parole. C'est pourquoi on élève l'autel supérieur. »⁶⁵¹ (ŚBK IV.5.1.14)

Le texte apporte ici une identification *dakṣiṇā* = Vāc = *uttaravedi*, avec pour dénominateur commun le fait qu'elles sont toutes des *siṃhī*-, des lionnes. Pour Jamison, le texte du ŚB semble être le possible témoignage de la combinaison de deux mythes, l'un du haut autel se transformant en lionne, l'autre de la *dakṣiṇā* rejetée devenant également un fauve. L'idée est en partie suggérée par le changement sans explications de personnages. Le récit

⁶⁵¹ *saiṣā nidānena yād uttaravedīḥ sā yād uttaravedīm upakīrati yajñāsyaiṣā sarvatvāya kṛtsnātāyai vāg vā uttaravedīr yajñā u vai vāk tāsmād uttaravedīm upakīrati //* (ŚBK IV.5.1.14) Le texte du ŚBM est similaire mais plus concis *vāgghy eṣā nidānenātha yād uttaravedīm upakīrati yajñāsyaiṣā sarvatvāya vāgghī yajñō vāg ú hy eṣā /* (ŚBM III.5.1.23)

commence avec les Aṅgiras et les Āditya (*dakṣiṇā*), et se termine avec les Deva et les Asura (*uttaravedi*)⁶⁵². De fait, la dernière partie du récit du ŚB exposant la transformation de Vāc en lionne, se tenant entre les dieux et les démons et aboutissant à un accord, est semblable aux textes des *Samhitā* du YV. Jamison souligne d'ailleurs le parallélisme syntaxique et lexical entre certains passages de la TS et du ŚBK (Jamison, 1991, p.95). On complétera ces données en rappelant que le JB contient un texte similaire, certes dans un lexique et une syntaxe différents de ceux du ŚB, et possède par ailleurs des éléments uniques comme le fait que Vāc-lionne ait deux visages.

Le ŚB(M) demeure cependant le texte le plus complet sur le développement et l'usage de la transformation de *dakṣiṇā-Vāc-uttaravedi* en lionne. En strophe 25, le *Brāhmaṇa* énonce différents cas où l'officiant, qui accepte ou refuse la *dakṣiṇā*, risque d'être détruit par celle-ci changée en lionne (ainsi pour celui qui accepte un honoraire refusé par un autre prêtre). En strophe 33, on retrouve la lionne en contact avec la terre. Agni étant né de la terre, l'officiant dépose de la terre sur l'autel puis la rejette, énonçant des formules, *yajuṣ* ou *mantra*, de la VS (V.10) :

simhy āsi sapatnasāhī devēbhyaḥ kalpasva

« Tu es lionne, surmontant les ennemis, sois favorable pour les dieux ! »

Le *mantra* repose sur une formule de base qui est *simhy āsi sapatnasāhī* « Tu es lionne, surmontant les ennemis » à laquelle on accole une nouvelle portion de phrase en relation avec les actions rituelles qui se déroulent sur l'autel. Celui-ci devenu une lionne errante et indomptée (*simhī bhūtvāsāntevācarat*) doit être apaisé avec une aspersion d'eau (strophe 35). La métamorphose en lionne est reprise dans la strophe suivante, au moment de l'établissement d'une jonchée de sable (*sikatā*-). Ainsi l'autel-lionne s'orne pour les dieux. L'image de celle-ci revient une dernière fois, lorsque l'officiant verse l'offrande sur l'autel (III.5.2.11-13). Faisant une oblation dans chaque direction, il énonce une formule (cinq au total) extraite de la VS V.12, similaire aux *mantra* de la TS cités ci-dessus (TS VI.2.8.1-2, la forme des textes est semblable, on observe juste quelques variations dans les souhaits exprimés).

À la suite de Jamison, nous pensons également que les *Brāhmaṇa* contiennent la combinaison de deux mythes. En effet, on retrouve les Deva et les Asura présents dans le récit des *Samhitā*, prenant ici la place des Āditya et des Aṅgiras à la fin de l'histoire, ainsi

⁶⁵² Jamison, 1991, note 95 p.96.

que l'accord conclu entre l'*uttaravedi*-lionne et les dieux, à savoir qu'elle obtiendra l'offrande avant le feu. C'est d'ailleurs ce fait qui semble permettre le raccord et l'assimilation de Vāc-*dakṣiṇā* à l'*uttaravedi*, puisque la première est ici lionne à la place de la seconde, (lionne dans le récit initial). Ce rapprochement permet, dès lors, d'expliquer la transformation de l'autel supérieur en lionne. Si celui-ci égale Vāc-*dakṣiṇā*, on sait que c'est le refus de cette dernière comme honoraire qui la fait se transformer en lionne. La colère de Vāc (ou de la terre) prend ici une forme physique des plus violentes. L'animal employé demeure l'un des plus terribles aux yeux des hommes et des dieux. L'évolution des deux mythes peut être ainsi résumée :

Deux mythes distincts⁶⁵³ :

- *uttaravedi* → ? → *siṃhī* (TS, MS, KS, KapS) ⇒ accord avec les dieux
- *dakṣiṇā* rejetée (terre ou Vāc) ⇒ colère → *siṃhī* (AB, JB, et ŚB)

Les deux associés :

dakṣiṇā rejetée (Vāc) en colère → *siṃhī* ⇒ accord avec les dieux ⇒ *dakṣiṇā*-lionne = *uttaravedi* ⇒ *uttaravedi* = lionne (JB et ŚB)

Si les *Brāhmaṇa* fournissent une explication à la métamorphose de la *dakṣiṇā* en lionne, celle de l'*uttaravedi*, par contre, demeure incertaine. Dans l'hypothèse de deux mythes différents à l'origine, la cause initiale de la transformation de l'autel supérieur doit être autre. Une réponse est fournie par Jamison à travers un texte de la MS (IV.1.10)⁶⁵⁴. L'*uttaravedi* est construite par l'empilement de la terre sur la *mahāvedi*. Or, creuser et retourner la terre est, en soi, un acte violent, qui doit être apaisé par l'acte rituel d'une aspersion d'eau. Créée à travers une agression à la terre, l'*uttaravedi* est nécessairement emplie de férocité, d'où sa transformation en lionne. L'apaisement de celle-ci et de la terre est d'ailleurs présent dans le ŚB (III.5.1.35, cf. ci-dessus), liant l'acte rituel et mythique. À propos de l'essence violente de l'autel supérieur, on rappellera également que celui-ci est construit sur un lieu particulier. Il repose sur l'autel nord (*uttarā-vedi*) du nouvel *āhavanīya*, qui se divise en deux sur l'axe Est-Ouest de l'aire sacrificielle. L'autel supérieur proprement dit est la *vedi* nord. Or ce lieu est dit être « la matrice des créatures dévoreuses » (MS I.10.13 *yéyám úttarā védir yá atrīḥ prajāś tāsām eṣā yóniḥ*). Dans cet

⁶⁵³ → “devient”; ⇒ “en découle”.

⁶⁵⁴ Jamison, 1991, p.97.

environnement, le caractère violent inné de l'*uttaravedi* peut produire et développer la forme animale la plus terrifiante.

La métamorphose de Vāc en fauve est sensiblement motivée par son refus comme *dakṣiṇā*. Ce comportement, dont les ramifications peuvent être multiples, est souligné par d'autres textes qui rappellent que le rejet d'honoraires rituels, quel qu'en soit l'argument, entraîne une transformation de ces derniers. Ainsi en KS 28.4 (// KapS 43.4), les Asura donnent une *dakṣiṇā* aux dieux qui la refusent. Celle-ci se transforme alors en hyène femelle (*salāvṛkī-*) et pénétrant chez les Asura, elle les consume⁶⁵⁵. Dans la MS (IV.8.3), hors de tout contexte mythologique, et davantage dans une suite d'énoncés informatifs sur le rituel, la *dakṣiṇā* devient tigresse :

yām pratinudāte sā vyāghrī dakṣiṇā yāt tām pūnah pratigṛhṇīyād vyāghry ènam bhūtā prāvlinīyāt

« Une *dakṣiṇā* qu'on rejette, elle est une tigresse. Si [l'officiant] l'acceptait à nouveau, elle, devenue tigresse, le détruirait. »⁶⁵⁶

Ces manifestations physiques des plus violentes interdisent d'un point de vue pratique que des honoraires rituels refusés soit récupérés par un tiers, si ce n'est à ses risques et périls. Face au danger, plusieurs parades sont d'ailleurs proposées par les textes. La *dakṣiṇā* refusée doit être donnée, soit à un homme mauvais (ŚBM III.5.1.25), soit à un ennemi (AB 8.35). Ces mutations impliquent aussi qu'elles sont nécessaires à la plénitude du sacrifice. Sans *dakṣiṇā* celui-ci est incomplet et donc vain.

Plus important, ces métamorphoses sont, à l'image de celles d'Agni en tigre dans le cadre rituel, synonymes de faute sacrificielle et elles illustrent le danger du sacrifice. « Comme tous les éléments du sacrifice, Vāc est dangereuse autant que bienfaisante. Une simple maladresse risque de déchaîner d'effroyables calamités. »⁶⁵⁷ En l'occurrence le rejet d'honoraire dans les *Brāhmaṇa*, et peut-être une fondation de l'autel supérieur dans un contexte violent (envers la terre) dans les *Samhitā*, font surgir une lionne en colère à la gueule béante et vorace, l'erreur étant à l'image de celle commise par les divinités. Le feu, la terre, les briques, l'autel, la parole et la *dakṣiṇā*, tous ces objets appartiennent tant au rituel qu'au mythe. Ils servent de pont entre le monde des hommes et celui des dieux. Lorsqu'un dérèglement surgit dans le rite, et donc dans la communication entre les deux groupes, ces éléments prennent une nouvelle forme, violente, échappant et appartenant,

⁶⁵⁵ Jamison, 1991, p.92-93.

⁶⁵⁶ Le même texte est repris avec des altérations dans le GB (II.3.18).

⁶⁵⁷ Lévi, 1898, p.33.

tout à la fois, aux deux mondes, celui des hommes et celui des dieux, celui du rituel et celui du mythe. Ils deviennent lion, tigre, lionne, tigresse. Dans tous les cas, on recourt à l'animal le plus terrifiant de la forêt, le plus puissant. L'appel à la figure du fauve est le symbole d'un bouleversement important auquel il faut remédier rapidement par une force dominante. Le félin n'est plus une épithète de glorification comme pour les hommes ou les dieux dans leurs séjours. Lorsqu'il intervient entre les deux, seule sa face terrible existe. Il est le signal du danger. Il est le danger, l'arme de mort. Agent du châtement, l'animal s'apparente également dans ce contexte rituel et dans son mode d'action, à un gardien du sacrifice. Surveillant la hutte du sacrifiant, le sacrifiant lui-même, ou le bon déroulement des actes prescrits, il intervient face à l'erreur afin d'éviter la souillure du sacrifice. Interrompant celui-ci, il empêche ainsi le sacrifiant qui n'est pas digne d'en obtenir les fruits ou d'accéder au domaine des dieux, pouvant même aller jusqu'à détruire le bénéficiaire du rite. Ce rôle peut sans doute se rapprocher de celui tenu iconographiquement par les lions à l'entrée d'édifices religieux ou non, ainsi que de celui des *rākṣasa* dans les épopées qui, gardiens de la forêt, peuvent manifester une violence accrue à l'encontre des intrus dans leur domaine lorsque le déséquilibre du monde se fait sentir.

Par le sacrifice, les hommes entrent en relation avec les dieux. Sa réalisation s'apparente à une ouverture vers un monde autre, mais cette ouverture n'est pas sans risques. Elle est même délicate puisque le sacrifice s'accomplit dans un « climat » de violence, violence retenue jusqu'ici dans la société. Ainsi, creuser la terre pour construire l'autel s'apparente à une agression. À cet exemple, on peut ajouter le pressurage de la plante *soma*, écrasée par des pierres, le tracé de l'aire sacrificielle sur le sol avec une épée de bois (*sphya*) contenue, comme toute arme, dans un fourreau en peau de léopard, et capable de couper une trompe d'éléphant (MBh. XII.99.19, à propos de la bataille comme sacrifice) ; l'acte sanglant du sacrifice animal. À la violence de certains actes rituels, s'ajoute donc le risque du dérèglement, de l'erreur. Or, cette dernière est la clef pour que les puissances sauvages de l'*aranya* puissent pénétrer dans le *grāma*.

En effet, lors du sacrifice, l'accès n'est pas seulement ouvert vers les dieux : c'est l'ensemble des frontières du village qui est en suspens. À ce moment les êtres des terres sauvages surveillent, éveillés par les actes violents du rite, les *rākṣasa* rôdent attendant leur part de sang, ou plus. Si une faute, un trouble se produit, les dieux se retirent et les forces obscures de la forêt s'avancent. Le fait est clairement rappelé dans un passage du ŚBM

(XIII.2.4.1-4 = TB III.9.1.2-4 ; 9.2.1). Lors du sacrifice de l'*āsvamedha*, une série d'immolation d'animaux a lieu. Les sauvages sont présents mais ne doivent pas être tués, au contraire des animaux domestiques. Sinon, il y a défaut dans le sacrifice (*yajñaveśasa-*), les frontières entre les villages tombent, l'*aranya* les enveloppe, les ogres, les hommes-tigres, les voleurs, les assassins, les brigands hantent les forêts, et « les animaux sauvages emporteraient le sacrifiant mort dans la forêt, car ils ont la forêt en partage. » Ainsi les forces sauvages se déchaînent. Le trouble sacrificiel s'étend à l'univers. Néanmoins, pour que le sacrifice soit complet, les animaux sauvages sont consacrés en passant un brandon enflammé autour d'eux, avant d'être relâchés. Puis on immole les animaux du village pour mener le sacrifice jusqu'à son terme. Ce passage fait suite au désir de Prajāpati de conquérir les deux mondes, celui des hommes et celui des dieux (ŚBM XIII.2.4.1, cité dans l'introduction p.409), et en expose l'application rituelle. Propriété des dieux, l'animal sauvage ne peut effectivement pas être tué, sinon il ouvrirait le chemin du ciel aux hommes. À travers l'interdit de tuer les animaux forestiers se perçoit la jalousie et la tromperie des dieux, et leur désir d'empêcher les hommes d'accéder à leur monde. L'immolation, sous prétexte de dangerosité envers le sacrifiant, est remplacée par une consécration qui n'est ni une offrande ni une non-offrande, mais ainsi il n'y a pas de faute envers le sacrifice, et le sacrifiant n'est pas emporté dans la forêt par les animaux (ŚBM XIII.2.4.3). Cette pratique qui résorbe le danger inhérent à l'immolation apparaît comme un simulacre de sacrifice complet et sans faute. L'action est juste, mais le gain est finalement incomplet, car l'homme n'accède pas réellement et immédiatement au monde des dieux. Néanmoins, les textes laissent entendre les différents fruits selon la qualité du sacrifice : « si le sacrifice à quelque chose d'incomplet, il donne de la postérité au sacrifiant ; s'il a quelque chose de trop, il lui donne du bétail ; s'il a quelque chose de morcelé, il lui donne de la fortune ; s'il est parfait, il lui donne le ciel »⁶⁵⁸ (ŚBM XI.4.4.8). Dans notre cas le sacrifice apparaît morcelé, et après tout l'*āsvamedha* n'a-t-il pour but que de conférer la fortune (*śrī-*) et non le ciel ? Par ailleurs, l'animal sauvage sert là aussi de gardien et ferme la porte de ce monde-là au sacrifiant. Comme les dieux retournèrent le poteau sacrificiel après leur accession au ciel pour que les Asura ne voient pas la trace et le chemin du sacrifice, de même l'animal forestier brouille sa piste, fuyant et les hommes et les dieux.

⁶⁵⁸ Trad. de S. Lévi, 1898, p.122-123.

Sur la scène troublée du sacrifice, on remarquera également la non-nécessité de créer un monstre, une créature particulière pour châtier l'affront, ou la faute. Le recours à l'animal le plus redouté, le plus puissant de la forêt y suffit. Dans le cas de Vāc, on ajoutera également le plus « vocal ». Car dans ces métamorphoses, le choix de la lionne n'est sans doute pas anodin, et dans ce contexte de danger sacrificiel le tigre, ou la tigresse, était tout autant attendu. La MS ne se prive d'ailleurs pas de l'employer comme *dakṣiṇā* rejetée et en colère. L'animal aurait effectivement pu être choisi comme incarnation de la déesse Vāc, mais il lui manque visiblement un atout de taille : la voix. De fait, l'association de la Parole à la lionne repose sans doute également sur le rugissement sonore et terrible de cette dernière. Les textes ne le mentionnent pas ici, mais sa gueule béante nous le fait presque entendre. Parallèlement, nous l'avons vu, le feulement du tigre est bien difficile à discerner tant l'animal semble presque muet, même dans les épopées. Une interrogation demeure cependant concernant l'explication complète de la transformation de l'autel supérieur, tant en lionne qu'en bufflesse, à moins qu'une identification avec la Parole ne soit déjà sous-jacente.

Les multiples équivalences qu'apportent le ŚB font, par ailleurs, entrevoir une suprématie de Vāc dans le cadre sacrificiel. Au-delà du contexte rituel expliquant tel ou tel geste, le fait que la Parole, sous l'apparence de l'autel supérieur, reçoive l'offrande en premier, avant Agni, lui donne une primauté particulière. Elle devance le convoyeur d'oblation, vecteur essentiel vers les dieux. La lionne est ici supérieure au tigre. Le fait n'est pas sans évoquer Vāyu, dont nous savons qu'il est lui aussi le premier (et en principe le seul) à recevoir l'offrande. Les textes védiques sont coutumiers de ces doubles qui paraissent s'opposer, se superposer mais qui interviennent souvent, en réalité, dans des cadres rituels différents. Néanmoins, dans le cas de la Parole et du Vent, la notion de préséance apparaît, en dehors du cadre de la pratique du rite, comme un reflet de leur communauté d'essence. La Parole repose sur le souffle du vent (RV X.125.8), elle en est même l'épouse (GB II.2.9). Les deux entités partagent encore d'autres éléments qui les rattachent également à Agni-Rudra. Alors que la Parole tend l'arc de Rudra (RV X.125.6), le Vent est apparenté aux flèches du dieu (ŚBM IX.1.1.36). Flèche et arc se retrouvent liés comme des époux ou des amants. Si le Rudra en question est visiblement le Chasseur, la figure d'Agni n'en est pas forcément très éloignée. La relation des trois entités est aussi mise en évidence à travers leur lieu originel. La tradition rapporte qu'Agni est né dans les Eaux primordiales, il en est de même pour Vāc (RV X.125.7). Et si l'on ignore le lieu

d'origine de Vāyu, il apparaît cependant comme l'essence des eaux (*apām raso yo 'yaṃ pavate ŚBM V.1.2.7*).

Les textes ne définissent jamais aussi clairement une telle identification entre les trois entités. Les données sont éparses et vont, tout au plus, deux par deux. Elles apparaissent au détour des strophes, traces parsemées du mouvement et de la fuite des éléments. Toutes se retrouvent néanmoins dans l'objet du sacrifice dont elles sont des acteurs privilégiés, l'élevant, le produisant, et semblant en être, parfois, une forme particulière. L'identification est en tout cas énoncée pour la Parole, « le sacrifice est Vāc » (cf. *supra*). La formule habituellement allouée à Viṣṇu et Prajāpati – les Créateurs – trouve ici sa part féminine, fondamentale. Avec ce Sacrifice, Agni et Vāc partagent un goût pour la fuite devant les dieux, mais non plus de manière zoomorphe. Quant à l'ombre rudraïque, elle ne les poursuit pas puisqu'ils l'ont intégrée à leur nature. Tigre et lionne en sont ses manifestations terrifiantes et salvatrices, surveillant le bon déroulement du sacrifice et de l'équilibre cosmique. Vāyu, quant à lui, éternel insaisissable, n'est certes pas l'objet de poursuite, mais père d'Agni, souffle et époux de Vāc, essence des Eaux, il est la force agissante, impulsion pourvoyeuse de vie ou de mort.

La parole connaît une autre alliance avec les fauves, dans un contexte différent mais sensiblement aussi brûlant, puisqu'il s'agit de l'élévation de l'autel du feu. Dans la seconde couche de briques il est mention de briques *chandasyā* ou *vayasyā* (« qui confère la vigueur, la vitalité »). Au nombre de dix-neuf, elles sont placées aux extrémités des deux axes médians (Est-Ouest et Nord-Sud). Quatre sont déposées à l'Est, et cinq pour chaque autre direction. Ces briques sont identifiées aux animaux (*paśu-*) issus de la création par Prajāpati. Celui-ci, épuisé par cet acte, devient mètre poétique ainsi que les animaux qui s'assemblent autour de lui, porteurs de la vigueur. Les dix-neuf briques-animaux sont donc assimilées à différents types de vers. Si l'ensemble des bêtes émises apparaît comme du bétail, deux fauves se sont néanmoins glissés dans l'étable. Parmi les taureaux, bœufs et vaches de tous noms, nous retrouvons ainsi le tigre et le lion, images animalières de mètres particuliers :

vyāghró váya iti / vyāghrāṃ váyasā āpnod ánādhṛṣṭam chānda iti virāḍ vā ánādhṛṣṭam chandó 'nnaṃ vai virāḍ ánnam ánādhṛṣṭam virāḍ bhūtvā vyāghrā úccakramuḥ //

« 'Le tigre est vigueur' (VS 14.9), il obtient le tigre avec la vigueur ; 'le mètre inattaquable' (VS 14.9), le mètre inattaquable, en vérité, est le *virāj*, le *virāj* est nourriture

en vérité, et la nourriture est inattaquable ; ayant pris la forme du *virāj* les tigres sont passés outre. »

*siṃhó váya iti / siṃhám váyasā āpnoc chadiśchānda ity āticchandā vai chadiśchāndaḥ sá
hí sárváṇi chāndāṃsi chādáyaty āticchandā ha bhūtvá siṃhā úccakramur athāto níruktān
evá paśūn níruktāni chāndāṃsy úpadadhāti //*

« ‘Le lion est vigueur’ (VS 14.9), il obtient le lion avec la vigueur ; ‘le mètre enveloppant’ (VS 14.9), le mètre enveloppant, en vérité, est l’*aticchandā*, en effet il enveloppe tous les mètres ; ayant pris la forme de l’*aticchandā* les lions sont passés outre. Ainsi on place les animaux déterminés et les mètres déterminés. »

(ŚBM VIII.2.4.4-5)

Le terme *virāj* désigne ici un mètre védique, constitué de quatre *pāda* de dix syllabes chacun. Il est perçu comme étant la nourriture. Quand celle-ci est objet de prière, l’hymne se réalise dans ce type de vers. Mais *virāj* a aussi pour sens initial « souverain ». Dans cette dénomination, on se rapproche du tigre. Le mètre *virāj* est inattaquable (*anādhṛṣṭa-*) comme le tigre parmi les animaux. Le *virāj* est « souverain » comme le tigre parmi les animaux. Parallèlement, l’*aticchandā* est également le nom d’un mètre. Le terme *chandā* lui-même a le sens de « mètre » en général, mais aussi de « désir, volonté ». Dans ce second sens, le terme *aticchandā* devient littéralement « celui qui a dépassé, dominé ses désirs, qui est libre de ». Celui qui se domine peut dominer les autres, les envelopper (*chadiṣ*). C’est bien l’image du lion qu’on retrouve ici. Par sa puissance le lion domine les animaux, comme l’*aticchandā* domine les autres mètres. On perçoit ici le rapport développé entre l’animal et la Parole sous forme de mètre poétique. Le sens de ce dernier est rattaché au caractère particulier d’un animal, pour le cas présent le lion et le tigre. Dans ce cadre, on retrouve la compétition continue des deux fauves pour la suprématie. Le tigre inattaquable est souverain. Le lion enveloppant, ayant dépassé ses désirs, est libre de ses actes. Il domine les êtres.

Dans le bestiaire sauvage de la Parole, le ŚBM (VI.5.3.1-4) mentionne enfin une identification de celle-ci avec une bufflonne (*mahiṣī-*). Le rapport ne se forme visiblement pas sur des caractéristiques spécifiques à l’animal et qui pourraient être allouées à Vāc. Il s’agit plutôt d’une sorte de transfert et de mise en abyme. Toujours dans le discours sur la fabrication de l’autel du feu (*agnicayana-*), il est dit que la reine, la première épouse du roi, elle-même nommée Mahiṣī, forme la première brique dite « invincible » (*aśādhā-*).

Parallèlement la terre est elle-même une *mahiṣī*-. La reine-bufflesse fabrique donc une brique avec la terre-bufflesse. L'équivalence se poursuit lorsqu'il est dit que cette première brique est la parole, car celle-ci vient en avant de tout. La parole est alors elle-même bufflonne, et la brique est marquée de trois lignes car la parole est faite de trois parties : les strophes (*rc*-), les formules (*yajus*-), et les mélodies (*sāman*-) ; et aussi parce qu'il y a trois formes de parole, à voix basse, à mi-voix, à voix haute. Cette identification animale de Vāc est purement rituelle et offre peu d'exégèse à notre cadre dieu-animal. Elle illustre surtout le phénomène d'équivalence qui court dans les traités védiques où, ici, trois notions féminines (reine, terre, parole) se retrouvent incarnées dans l'image d'une bufflesse, symbole de force, stabilité, fertilité. Parallèlement, on retrouve la préséance de la Parole qu'elle partage avec Vāyu. La présence de la bufflesse nous rappelle également la transformation de l'autel supérieur en cet animal. Néanmoins, les données de ces passages ne semblent pas pouvoir être rapprochées. Il est question de deux autels différents, et l'identification de la brique à une bufflesse ne paraît pas s'étendre à l'ensemble de l'édifice. Retenons peut-être, par contre, que c'est la terre qui est dite initialement *mahiṣī*-, et que c'est d'elle que sortent toutes les briques. Cette analogie de la terre avec l'animal est peut-être sous-jacente dans la conception bovine de l'*uttaravedi*.

Le rapport manifeste à l'animal sauvage de ces trois éléments divinisés est établi sous différentes formes. Vāyu, le premier, est attaché à l'animal comme étant l'un de ses maîtres. Gouvernant sur l'univers forestier et ses habitants, il ne connaît aucune forme animale, tout au plus lui prête-t-on une monture sauvage par excellence. Il partage cette conception avec Rudra qui, lui non plus, ne se manifeste aucunement de manière zoomorphe mais intervient comme régulateur du monde sauvage. Parallèlement, Agni, qui peut être le fils de l'un ou l'essence de l'autre, possède quant à lui de réelles formes animales. Analogies léonines ou tigresques, c'est le fauve dans tous ses états qui domine alors l'animalisation, ou plutôt l'animalité, du dieu, manifestant son côté obscur et dangereux, attaché en grande partie au contexte sacrificiel mais pas seulement. Agni possède originellement une nature animale qui transparaît par le biais d'autres bêtes notamment dans le RV. Vāc, quant à elle, connaît une métamorphose. Son comportement animal est motivé extérieurement, également dans un cadre rituel. Son essence est avant tout féminine avant d'être animale, et elle ne reçoit d'ailleurs guère de développement en ce sens, par contraste avec la vache Aurore par exemple. La manifestation du Feu et de la

Parole sous une forme animale, comme agent de contrôle du sacrifice, et donc de l'ordre cosmique, s'apparente sans doute par ailleurs aux avatars de Viṣṇu.

L'apparition de l'animal sauvage dans ce contexte divin demeure finalement assez limitée, et concomitante d'un contexte sacrificiel dont elle exprime la dangerosité avérée lors d'une faute commise, ouvrant toutes grandes les frontières entre la forêt et le village. L'animal révèle également les multiples facettes de certaines entités, d'essence naturelle et libre, convoitées par les dieux et les démons, éléments nécessaires à l'établissement du sacrifice, à la survie de toutes les créatures, et à l'équilibre de l'ordre universel.

L'apparence négative de l'animal sauvage dans un cadre principalement ritualiste n'est cependant pas une constante. Dans certains sacrifices la bête trouve un usage beaucoup plus pratique et moins dangereux.

Chapitre IV. Entre rites et sacrifices

Dans le cadre sacrificiel, l'animal sauvage intervient à différents degrés et sous différentes formes. Nous avons vu jusqu'ici celles qui relèvent de l'analogie avec la divinité et qui, en ce sens, possèdent une nature quelque peu virtuelle. Parallèlement à ces apparitions, les textes mentionnent également l'usage de l'animal vrai dans le sacrifice, dans le rite. Deux emplois peuvent se distinguer : celui de l'animal sauvage comme victime sacrificielle à l'image de tout *paśu-*, et celui de l'usage d'une partie d'un animal dans la préparation d'un rite.

A. L'animal sauvage, victime sacrificielle

Bien que l'animal sauvage ne soit pas originellement considéré comme sacrificable, il n'en demeure pas moins une offrande possible ou réelle. Par la magie d'Agastya il fut même rendu propre au sacrifice, validant ainsi sa position en tant qu'oblation si le rituel le demande. De fait, deux rites particuliers font part de ces offrandes sauvages, pas toujours immolées. Il s'agit de l'*aśvamedha* et du *śrāddha*.

1. L'*aśvamedha*

L'*aśvamedha*, ou « sacrifice du cheval », est sans doute le rituel qui nécessite le plus grand nombre de victimes sauvages. Rite royal, effectué par un souverain pour célébrer et manifester sa suprématie sur la terre ou sa victoire sur un ennemi, l'*aśvamedha* s'étend sur un an, durée pendant laquelle on laisse courir un cheval en liberté. Le territoire qu'il parcourt correspond à la conquête du monde faite par le roi. Au retour du cheval ont lieu de nombreux sacrifices et rites, concentrés essentiellement sur trois jours. Au second jour un grand sacrifice sanglant est effectué. Un troupeau d'animaux domestiques (349 bêtes) et d'animaux sauvages (260, soit un total de 609 animaux) est rassemblé. Liés à des poteaux autour du cheval, on place treize bêtes sauvages entre chaque groupe d'animaux domestiques. Après une purification ou consécration avec un brandon enflammé (*paryagni*), ceux-ci sont tués, tandis que les animaux sauvages sont relâchés, comme cela est prescrit dans le ŚB. Sinon il y aurait danger pour le sacrificiant. Même si l'animal n'est pas effectivement immolé, il n'en est pas moins considéré comme une offrande nécessaire

à la plénitude du sacrifice. Les listes de ces victimes sont données par les *Samhitā* du YV. Chaque animal est cité avec le dieu auquel il doit être offert. Les animaux domestiques sont des caprins, des ovins et des bovins distingués par leur couleur. Les animaux sauvages sont de toute sorte, allant du moustique à l'éléphant, en passant par la grenouille, les poissons, des oiseaux divers et variés, l'antilope, les fauves et insectes, etc. Certaines identifications demeurent néanmoins difficiles, et l'énumération ne suit pas une logique compréhensible, du moins d'un point de vue zoologique. Le MBh., qui possède un livre de l'*aśvamedha* (livre XIV), réduit l'inventaire des victimes animales à des groupes généralistes, englobant l'ensemble des êtres mobiles. Il est ainsi question des animaux nés de la terre et de ceux nés de l'eau, des créatures aquatiques, des bêtes sauvages, des oiseaux, des vivipares, des ovipares, de ceux nés de la sueur, des plantes, des animaux qui vivent dans les montagnes, les lieux humides ou les forêts (MBh. XIV.87.6-8).

À partir des différents textes védiques, deux listes de victimes peuvent être établies. L'une relève de la VS (chapitre 24) et de la MS (III.14), l'autre de la TS (V.5) et de la KS (47 ou Aśv. 7). De notre corpus animalier, un certain nombre de ses membres est mentionné, dont les plus imposants. Par ordre supposé de force, citons :

Un lion offert aux Marut (VS 24.40 ; MS III.14.21), à Indra (TS V.5.21.1 ; KS 47.11)

Un tigre à la Fureur-Manyu (VS 24.33 ; MS III.14.14 *sārdūla-*), à Indra (TS V.5.21.1 ; KS 47.11 *vyāghra-*)

Un éléphant (*hastin-*) à Himavant (l'Himālaya) (VS 24.30 ; MS III.14.11 ; TS V.5.11.1 ; KS 47.1), à Prajāpati (VS 24.29 ; MS III.14.8)

Des buffles à Varuṇa (VS 24.28 ; MS III.14.10)

Un rhinocéros à Tous-les-Dieux (*Viśvedevāḥ*) (VS 24.40 ; MS III.14.21)

Un ours aux *itarajana* (VS 24.36 ; MS III.14.17)

Un sanglier (*sūkara-*) à Indra (VS 24.40 ; MS III.14.21 ; TS V.5.11.1 ; KS 47.1)

Un loup à la Fureur-Manyu (VS 24.33 ; MS III.14.14), à Indra (TS V.5.21.1 ; KS 47.11)

Une hyène (*tarakṣu-*) pour les *rakṣas* (VS 24.40 ; MS III.14.21) et aux *itarajana* (TS V.5.19.1 ; KS 47.9)

Un chacal (*kroṣṭr-*) à Māyu (VS 24.32 ; MS III.14.13)

Un renard (*lopaśa-*) aux Aśvin (VS 24.36 ; MS III.14.17), et à Aryaman (TS V.5.21.1 ; KS 47.11)

Un *prḍāku-* (vipère ou panthère) à la Fureur-Manyu (VS 24.33 ; MS III.14.14)

Relevons également le gayal ou *gomṛga-*, animal mi-sauvage mi-domestique par son nom, offert à Prajāpati et Vāyu (VS 24.1, 30 ; MS III.14.1, 11), à Indra (VS 24.32 ; MS III.14.13). Défini par les textes comme n'étant ni du village, ni de la forêt, il est offert à Vāyu quand on est calomnié pour un meurtre qu'on n'a pas commis. Accusé mais innocent, on est alors comme le gayal, ni de l'un ni de l'autre (TS II.1.10.2 ; MS II.5.5)⁶⁵⁹. Notons également l'étrange *puruṣamṛga-* offert à la Lune (*candramas*) (VS 24.35 ; MS III.14.16 ; TS V.5.14.1 ; KS 47.5). Cette « bête d'homme » est souvent interprétée comme le nom d'un singe. Mais on peut également y voir un homme sauvage synonyme de *kiṃpuruṣa* et *kiṃnara* ou *kinnara*, termes désignant dans la mythologie des êtres fabuleux, musiciens célestes, à corps d'homme et tête de cheval ou inversement. Ils peuvent également renvoyer à des tribus parlant des langues non védiques et non sanskrites, classées alors parmi les habitants de la forêt.⁶⁶⁰

La liste est relativement diversifiée, et la relation entre la victime et le dieu parfois peu évidente. L'association des fauves (lion, tigre, loup, sanglier) avec Indra, les Marut, ou Manyu, est compréhensible et logique en y reliant l'image de pouvoir, de force, de fureur, guerrière ou non, attachée à ces différentes entités divines et animales. Il en est de même pour l'Himālaya auquel est offert un éléphant, incarnation animale vivante et mobile de la montagne. Aux démons sont allouées les bêtes à valeur funeste comme la hyène pour les *rākṣasa* et les *itarajana*, bien que l'animal, toujours rare, ne soit pas le plus représentatif de l'impureté, au contraire du chacal dont l'identité du destinataire demeure ici incertaine. Māyu, est généralement compris comme le « cri » ce qui, effectivement, est une association limpide avec le chacal, dont l'un des noms est justement *go-māyu-*. Mais doit-on entendre ici que le cri est divinisé, ou le terme renvoie-t-il à une entité particulière, un *kiṃpuruṣa* par exemple, comme le suggère Griffith (1899, p.263) ? L'ours, victime sacrificielle, au même titre que la chauve-souris, pour les *itarajana*, c'est-à-dire les « Autres Gens », formule euphémique qui désigne des démons ou des mauvais esprits qu'on ne peut nommer, doit justement sa place sans doute à l'ambivalence du terme *ṛkṣa-*

⁶⁵⁹ Le *gomṛga-* ou *gavaya-* est visiblement identifié au gayal ou mithan (*Bos frontalis* ou *Bos gavaeus*), cf. Eggeling, vol. 44, p.338 n. 1 ; Macdonell-Keith, 1912, vol. II, p.239. Ce bovin est le parent domestique du gaur (*Bos frontalis gaurus*) qui, lui, est resté sauvage. Autrefois considérés comme distincts, le gaur et le gayal sont actuellement classés comme une seule espèce. Le gayal vit en petits groupes dans la forêt en périphérie des villages, où il ne pénètre qu'occasionnellement. Ce comportement reflète la description qu'en font les textes védiques. Par son aspect semi-sauvage et semi-domestique, l'animal est à la fois du village et de la forêt et d'aucun des deux. Sa présence en Inde se limite essentiellement au Nord-Est du pays, notamment en Assam, cf. Blanford, 1888-91, p.487-489 ; *Grzimek's*, 2003, vol.12, p.178 ; Prater, 1971, p.240.

⁶⁶⁰ Cf. Smith, 1991, p.539.

qui connaît des sens et dérivés de nature maligne (e.g. *ṛkṣīkā-*). Quant à la place du renard et du rhinocéros, notre exégèse demeure ici sans réponse.

Parallèlement quelques animaux détiennent une place particulière puisqu'ils apparaissent des deux côtés de la liste, à la fois comme victimes et comme destinataires de l'offrande. Il en est ainsi du tigre et du taureau. Au fauve est donnée une biche rouge (VS 24.30 ; MS III.14.11 *śārdūlāya rohit*) ou un gaur (TS V.5.11.1 ; KS 47.1), au bovin un gavyal mâle (TS V.5.11.1 ; KS 47.1) ou femelle (VS 24.30 ; MS III.14.11). Dans ce renversement de situation, le texte et le contexte suggèrent que le tigre soit considéré comme le premier des animaux sauvages aux dépens du lion, et en parallèle au traditionnel taureau domestique. La notion se retrouve dans un autre passage toujours relatif à l'*asvamedha* décrivant, en quelque sorte, la répartition animale des victimes : « ... avec le boa constrictor les serpents, avec le tigre les bêtes sauvages (*vyāghreṇa aranyān paśūn*), avec l'aigle les oiseaux, avec le mâle les chevaux, avec le taureau les bovins, ... » (TS VII.3.14.1 ; KS 35.15 ; 43.4). La possession de la couronne se joue dans tous les domaines. Néanmoins les deux fauves sont offerts au roi des dieux, Indra : à offrandes royales, bénéficiaire royal.

2. Le *śrāddha*

L'autre grand sacrifice qui connaît un certain nombre d'immolations d'animaux sauvages, est celui du *śrāddha* ou culte privé aux ancêtres, que nous avons déjà en partie évoqué. Si, pour le sacrifice du cheval, la documentation est essentiellement védique, pour le *śrāddha* nos sources relèveront ici du MBh. qui lui consacre un chapitre entier (XIII.88). Notons cependant qu'une description en est déjà donnée dans les textes védiques tardifs ou brahmaniques, notamment les *Dharmasūtra* et *Gṛhyasūtra*. Initialement le rituel vise à faire du mort ou *preta-*, un *pitṛ-* ou Père, c'est-à-dire un ancêtre amical et protecteur. Le *śrāddha* peut être occasionnel ou mensuel, et est caractérisé par des offrandes de boulettes (*pinḍa-*). Végétales à l'époque védique, elles deviennent de viande dans le développement de l'hindouisme qui amplifie également le rituel, multipliant les différents types de rites et leur fréquence⁶⁶¹.

⁶⁶¹ Cf. Kane, 1953, vol. IV.

D'après le MBh., selon l'oblation de viande qui est faite, le Pitṛ est satisfait pendant une période plus ou moins longue. Le groupe des Ancêtres obtient ainsi le contentement pendant deux mois avec des poissons, pendant trois mois avec de la viande de mouton, pendant quatre mois avec du lièvre. Avec de la viande de chèvre, ils sont disposés favorablement pendant cinq mois, avec du sanglier pendant six mois, avec de l'épervier pendant sept mois, avec du cerf tacheté (*pārṣata-*) pendant huit mois et avec du cerf *ruru* pendant neuf mois. La satisfaction est de dix mois avec la viande de gayal, de onze mois avec de la viande de buffle et de douze mois avec celle d'un oiseau *vādhṛīṇasa*. La chair de rhinocéros est donnée pour l'immortalité dans le séjour des Pères, ainsi qu'une plante potagère *kālaśaka* (*Ocinum sanctum*) et un bouc rouge (MBh. XIII.88.5-10).

Dans cette énumération, l'animal sauvage domine largement puisque le monde domestique n'est représenté que par le mouton et la chèvre. Le gayal et le buffle sont sans doute à prendre ici dans leur nature sylvestre. La représentativité des milieux est également respectée avec la présence d'animaux aquatiques, terrestres et aériens. Nous ignorons à quoi tient la correspondance entre l'animal donné et la durée de satisfaction des Mânes. Est-ce un trait particulier de l'animal ? Peut-être selon une échelle établie sur la durée de vie supposée de ces animaux.

Le catalogue des offrandes est également présent dans quelques DS (MnS III.268-272 ; ĀpDS II.7.16.26-17.1 ; GDS 15.15 ; ViS 80.1-14) avec des variations plus ou moins importantes, tant parmi les animaux que dans l'ordonnement. Si le sanglier ne se maintient pas toujours, le buffle et le rhinocéros sont, par contre, bien présents et à peu près à la même position. Le rhinocéros, animal rare par ailleurs, connaît dans ce contexte une reconnaissance constante qui pourrait conduire à s'interroger sur les bienfaits de sa viande. Si Blanford lui prête d'excellentes qualités gustatives⁶⁶², selon Suśruta, celle-ci est propice à la longévité, ainsi qu'aux Mânes (*sūtra* XLVI.103). Le fait est donc entériné, mais son origine demeure obscure. Il semble que l'animal possède effectivement une certaine durée de vie (35-50 ans) qui a pu être observée par les auteurs, mais « l'archaïsme » de l'animal, dans son aspect physique, a peut-être pu également jouer un rôle dans la genèse de cette croyance. Son usage demeure en tout cas attaché au rite du *śrāddha*. Au Népal, sa corne est employée pour faire une libation d'eau et de lait aux Ancêtres⁶⁶³. Et d'après l'ĀpDS, l'offrande de viande de rhinocéros doit se faire au brāhmane assis sur une peau de rhinocéros. Le même texte mentionne par ailleurs que c'est

⁶⁶² Blanford, 1888-91, p.474.

⁶⁶³ Briggs, 1931, p.282.

l'usage du buffle comme offrande qui autorise le don de viande d'animaux domestiques et sauvages. La double nature de l'animal est donc entièrement prise en considération.

La place de l'animal sauvage en tant que victime sacrificielle demeure finalement limitée et exceptionnelle, d'autant qu'originellement l'animal forestier n'apparaît pas propre au sacrifice, au contraire de l'animal domestique, *paśu-* par excellence. Si initialement, lors de l'*aśvamedha*, il y eut réellement immolation, les *Brāhmaṇa* ont visiblement modifié l'action en simple consécration. Des animaux sauvages oui, leur sacrifice sanglant non. Mais quelle est la visée réelle du discours de ces textes ? Sert-il le désir des dieux qui, refusant l'immolation, bloquent alors la plénitude apparente du sacrifice et empêchent les hommes d'accéder à leur monde ? Est-il lié à des croyances, moins théologiques, en la dangerosité potentielle de l'animal de la forêt au sein même du rite, imposant dès lors un interdit, ou est-il dépendant de contraintes plus pratiques et matérielles ?

Dans le cadre du *śrāddha*, le sacrifice animal est effectif mais réduit, puisqu'il ne s'agit que de morceaux de viandes, et que leur destinataire n'est finalement pas un grand dieu. Le risque est donc moindre. Le danger que peut représenter l'animal sauvage est en quelque sorte circonscrit et déjà purifié par l'action attribuée à Agastya.

B. Un usage rituel de l'animal : la *sautrāmaṇī*

L'animal sauvage apparaît également dans le rituel non plus comme une offrande sanglante mais dans un emploi plus restreint physiquement. La substance requise se limite alors souvent à sa peau ou à ses cornes ou défenses, quand il en est pourvu. D'un point de vue général, l'élément est perçu comme un vecteur de l'essence animale vers le sacrificiant, ou comme un symbole d'une force particulière, et souvent intégré au rituel par un mythe particulier.

Pour rappel, mentionnons la peau de tigre et celle de sanglier utilisées lors de la consécration royale, la défense d'éléphant et les cornes de rhinocéros et de taureau employées dans un contexte similaire mais avec référent épique. La peau d'antilope noire intervient dans différents aspects et environnements rituels, et notamment lors de la *dīkṣā*

du sacrifiant. Il est également fait usage de ses cornes (GB I.3.21). L'antilope qui est le symbole même du sacrifice se révèle alors sous de multiples formes.

Un rite important, qui illustre parfaitement l'emploi de l'animal sauvage dans un sacrifice particulier, est celui de la *sautrāmaṇī*, dédié à Indra *sutrāman* (« bon protecteur », ou plutôt « bien protégé »)⁶⁶⁴. Le rite est présent sous deux formes dans les textes du YV. L'une, indépendante, est nommée *kaukilī*, l'autre, rattachée au *rājasūya*, est appelée *carakā*. Dans ce dernier contexte, la *sautrāmaṇī* est préconisée car elle permet le gain pour soi dans tous les sacrifices (ŚBM V.5.4.10). Mais elle intervient généralement pour rétablir la puissance et la vigueur du sacrifiant, épuisé après un long rite, ou d'un homme qui a eu une indigestion de *soma*. Le rituel, plus ou moins complexe, est composé d'offrandes de *surā*, une liqueur alcoolisée faite à base de pousses de riz, de pousses d'orge, et de grains de riz grillés, le tout fermenté, et qui apparaît comme le pendant profane du *soma*. L'oblation se fait en mélangeant la *surā* avec des poils de lion, de tigre et de loup. La présence de ces animaux et l'emploi de la liqueur sont expliqués par les *Brāhmaṇa* à travers un mythe.

Le dieu Tvaṣṭṛ a un fils ayant trois têtes et six yeux, nommé Viśvarūpa. Indra lui veut du mal et, un jour, il coupe ses trois têtes. Tvaṣṭṛ, voyant son fils mort, et désireux de se venger de ce crime, emporte le *soma* loin d'Indra. Mais celui-ci, amateur de la divine boisson, et se voyant exclu du sacrifice de *soma*, s'approche en cachette et boit la liqueur des dieux contenue dans une cuve. Ce faisant, il commet une faute envers le sacrifice (*yajña-veśasa-*), et par la sorcellerie mise sur le *soma* par Tvaṣṭṛ, il devient malade et ses énergies indriennes (*indriya-*), ses forces vitales et viriles (*vīrya-*) l'abandonnent, sortant de ses membres (ŚBM XII.7.1.1) ou de ses orifices sauf de sa bouche (ŚBM V.5.4.8). *Tejas-*, *vīrya-*, *bala-*, *yaśa-*, *śukra-*, *tviṣi-*, etc. s'échappent en flots de son corps sous forme de plantes, de métaux, ou d'animaux domestiques et sauvages.

« De son urine, sa force physique (*ojas-*) coula et devint un loup, l'impétueux assaut des bêtes sauvages ; du contenu de ses intestins sa fureur (*manyu-*) coula, et devint un tigre, le roi des bêtes sauvages ; de son sang sa puissance (*sahas-*) coula, et devint un lion, le souverain des bêtes sauvages. » (XII.7.1.8)⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ Sur quelques aspects du rite et des mythes qui y sont liés voir entre autres Dumézil, 1947, p.117-132 ; Kolhatkar, 1999 ; Malamoud, 2005b, chap. 10.

⁶⁶⁵ *mūtrād eva asyā-ōjo 'sravat / sā vṛko 'bhavad āraṇyānām paśūnām jūtīr ūvadhyād eva asyā manyūr asravat sā vyāghro 'bhavad āraṇyānām paśūnām rājā lōhitād eva asyā sāho 'sravat sā śimho 'bhavad āraṇyānām paśūnām īśāḥ //* (ŚBM XII.7.1.8)

Dans la version du rite rattachée au *rājasūya*, version plus brève, un lion naît de ce qui coule du nez, un loup des oreilles, un tigre en avant de bêtes sauvages depuis ce qui coule de l'orifice inférieur, la liqueur *parisrut* (*i.e.* la *surā*) depuis l'orifice supérieur, puis trois plantes. Indra se retrouve alors privé de tout, « car le *soma* est tout » (ŚBM V.5.4.10 = ŚBK VII.5.1.4)⁶⁶⁶. Affaibli, le dieu devient la victime du démon Namuci qui s'empare de sa force. Les Aśvin et Sarasvatī sont alors appelés au chevet du malade. Ceux-ci reprennent les forces à Namuci et les restituent à Indra, le guérissant (ŚBM XII.7.1.10-14). Les autres textes ne mentionnent pas toujours l'intervention malicieuse de Namuci, mais s'accordent sur la présence des Aśvin et de Sarasvatī comme médecins. Ceux-ci reçoivent respectivement un bouc et un bélier comme rétribution, un taureau revenant à Indra (ŚBM V.5.4.1).

Si, selon cette version du ŚB, c'est grâce à la *surā* que Namuci obtient les vigueurs d'Indra, il semble que, dans le rite, la liqueur serve au contraire à rétablir les forces du dieu. Du moins l'usage des poils des fauves renvoie-t-il à cette idée :

« Ce sont les poils des bêtes sauvages, pour l'obtention [des qualités] des bêtes sauvages. Ce sont les poils du loup, il obtient la force physique et l'impétueux assaut des bêtes sauvages. Ce sont les poils du tigre, il obtient la fureur et la royauté des bêtes sauvages. Ce sont les poils du lion, il obtient la puissance et la souveraineté des bêtes sauvages »⁶⁶⁷ (ŚBM XII.7.2.8)

Le texte répond naturellement au ŚBM XII.7.1.8 cité précédemment et renvoie à l'idée assez commune du poil ou du cheveu comme détenteur de la force, ici sous tous ses aspects. L'épuisement d'Indra et le fait qu'il soit vidé par une émission-création involontaire de divers éléments, sont similaires à la situation de Prajāpati après la création originelle. Celui-ci est épuisé, démembré, et sa progéniture (les dieux) le restaure et le reconstitue, notamment en plaçant des offrandes dans le feu. Le récit apparaît entre autres dans le cadre du rite de l'*agnicayana*, où l'empilement des briques de l'autel s'apparente à la restauration de Prajāpati⁶⁶⁸. Le démembrement du Créateur est également mentionné dans le RV, dans le fameux hymne du Puruṣa ou Homme primordial (X.90), où les éléments de l'univers proviennent de ses différents membres. Dans notre contexte, Indra

⁶⁶⁶ Les autres textes font émettre un lion du nez, un tigre des yeux, et un loup des oreilles : MS II.4.1 ; KS 12.10 ; TB I.8.5.1-2 ; JB II.157.

⁶⁶⁷ *āraṇyānām paśūnām lómāni bhavanty āraṇyānām paśūnām āvaruddhyai vṛkalomāni bhavaty ója evā jūtīm āraṇyānām paśūnām āvarunddhe vyāghralomāni bhavanti manyúm evā rājyām āraṇyānām paśūnām āvarunddhe simhalomāni bhavanti sāha éveśām āraṇyānām paśūnām āvarunddhe //* (ŚBM XII.7.2.8)

⁶⁶⁸ Cf. Lévi, 1898, p.23-24 pour d'autres références ; Malamoud, 1989, p.77.

est également reconstitué, du moins lui redonne-t-on ses énergies et ses forces qui se sont enfuies, en intégrant un élément animal dans ce qui apparaît comme le remède. En versant ou offrant ces poils, « on fait croître [le dieu], on le fait entier. »⁶⁶⁹ Parmi la longue énumération des énergies perdues et des émissions animales ou végétales qui en découlent, il semble que seuls les fauves, avec la plume de l'aigle, soient conservés dans le rituel. Comme on a pu l'observer à travers l'emploi de la peau de tigre lors de la consécration royale, il faut considérer que le rite usant de ces poils d'animaux préexistait avant la justification mythologique et symbolique du *Brāhmaṇa*. Les *Samhitā*, moins éloquentes, s'en font d'ailleurs l'écho en mentionnant déjà les fauves et leurs poils dans ce contexte (MS III.11.9 ; KS 38.5 ; VS 19.92). Hors des textes du YV, le fait est par ailleurs décelable dans un hymne de l'AV concernant justement la fabrication de la *surā* :

« Laisse tes grains (de riz) être un lion, le gruau un tigre. Laisse le ferment être une panthère (**pṛdākū-*). Coule dans le cœur du loup. »⁶⁷⁰(AVP(O) V.10.3)

Les grains de riz et de céréales qui interviennent avec des herbes et du lait dans la fabrication de la liqueur sont ici assimilés aux animaux du redoutable trio védique. On remarquera la présence unique du *pṛdāku-*, sans doute félin ici, et qui ne réapparaît pas dans les textes du YV. Cette évocation des fauves fait peut-être allusion à l'usage des poils de ceux-ci à un certain moment de la préparation, mais plus vraisemblablement lors du rituel de l'offrande. Le ŚBM l'expose dans la suite de son discours : l'emploi des poils de lion, de tigre et de loup n'intervient pas dans la fabrication de la *surā*, mais ils sont mélangés à celle-ci pour l'oblation dans le rite. Il est fait offrande de trois coupes de lait et de trois coupes de *surā*. Le texte développe naturellement identifications et équivalences à plusieurs éléments dont celles-ci : il est dit que les trois oblations de lait représentent les animaux domestiques et les trois de liqueur les bêtes sauvages. En mélangeant la nourriture (végétaux) cultivée et sauvage au lait, on obtient les animaux domestiques. Mais il ne faut surtout pas y incorporer les poils d'animaux.

« Ce sont les animaux sauvages effrayants qui sont une forme pour la divinité terrifiante. Si on mélange les oblations de lait avec les poils de ces animaux (sauvages), on placerait les animaux (domestiques) dans la gueule de Rudra, et le sacrificiant serait sans bétail. Qu'il ne (les) mélange pas, (sinon) les animaux ne seront pas obtenus pour lui, car on dit : « Rudra est le maître du bétail ». Qu'il mélange seulement les oblations de *surā* avec les poils de ces animaux. Dans la *surā* il dépose ce qui est de la nature de Rudra, c'est pourquoi ayant bu la *surā*, il a l'esprit rudraïque (violent). Et ainsi il dépose parmi les animaux sauvages

⁶⁶⁹ *évainám etát sámardhayati kṛtsnám karoti tásmād etány āvapati* / (ŚBM V.5.4.18 = ŚBK VII.5.1.11)

⁶⁷⁰ D'après Lubotsky, 2002, p.59.

l'arme de Rudra, pour la non-violence envers les animaux domestiques. Les animaux sont obtenus pour lui, il ne les dépose pas dans la gueule de Rudra. »⁶⁷¹ (ŚBM XII.7.3.20)

Le lait représente le bétail, donc la richesse, la prospérité. Les bêtes sauvages sont Rudra, le terrible souverain des animaux, le destructeur. L'affaire est entendue. Mêler le lait et les poils, c'est jeter le bétail dans la gueule des fauves. Ces derniers apparaissent ici comme les plus forts, incarnations de Rudra qu'ils sont. Le pouvoir alloué au dieu sur tous les animaux en tant que *paśupati-*, est de nouveau mis en avant, ainsi que sa relation avec le monde sauvage. Dangereux pour le bétail, il est rejeté avec les bêtes de la forêt en plaçant les poils dans la *surā*, liqueur enivrante elle-même nocive. Absorbée, elle confère l'esprit violent de Rudra. Les forces d'Indra apparues sous la forme de fauves recouvrent une dangerosité qui, devant être conciliée, maîtrisée comme tout élément du sacrifice, est ici étendue et absorbée dans le domaine et la personne du dieu redoutable, le sacrificiant préservant ainsi son bétail. Comme pour l'*aśvamedha*, le bon déroulement du rite nécessite la mise à l'écart des bêtes sauvages. Même réduites à quelques poils, leur usage est restreint à une sphère particulière où le danger potentiel qu'elles représentent n'atteindra pas le village, et ne causera aucun mal. Les frontières entre les deux mondes doivent être maintenues, au risque sinon de voir les représentants du domestique être absorbés par ceux de la forêt, ici incarnés par le premier d'entre eux et le plus redoutable, Rudra⁶⁷².

La notion de protection, qui apparaît envers le bétail dans le ŚB, est également présente dans un *mantra* particulier, mais s'applique alors au sacrificiant, conciliant la maladie liée à la douleur de l'indigestion :

yā vyāghraṃ viśūcikā ubhau vṛkaṃ ca rākṣati /

śyenāṃ patatrīṇaṃ siṃhāṃ śā imāṃ pātv āṃhasaḥ //

« La maladie qui préserve les deux, le tigre et le loup, le faucon ailé et le lion, qu'elle le (le sacrificiant) garde du trouble » (MS III.11.7 ; KS 37.8 ; VS 19.10 ; TB II.6.1.5 ; ŚBM XII.7.3.21).

⁶⁷¹ *tād āhuḥ / etāsyai vā etād aghalāyāi devātāyāi rūpām yād eté ghorā āraṇyāḥ paśavo yād etéśāṃ paśūnāṃ lómabhiḥ payograhāṇ chrīṇīyād rudrāsyāsyē paśūn āpi dadhyād apaśūr yājamānaḥ syād yān nā śrīṇīyād ānavaruddhā asyā paśavaḥ syū rudró hí paśūnāṃ īṣṭa īti surāgrahāṇ évaitéśāṃ paśūnāṃ lómabhiḥ śrīṇāti sūrāyām evā tād rauḍraṃ dhāti tasmāt surāṃ pītvā rauḍramanā átho āraṇyēsv evā paśúsu rudrāsyā hetīm dadhāti grāmyāṇāṃ paśūnāṃ āhiṃsāyā āvaruddhā asyā paśavo bhāvanti nā rudrāsyāsyē paśūn āpi dadhāti //* (ŚBM XII.7.3.20)

⁶⁷² Selon d'autres textes, les poils des animaux ne sont pas mélangés à la *surā* (ou quand ils ne sont pas disponibles), mais les prêtres, Adhvaryu, Pratiprasthātṛ et le Sacrifiant, méditent respectivement deux lions, deux tigres, et deux loups, « cela est la *surā* » (MS II.3.9 ; KS 12.10).

Nous retrouvons ici les animaux dont on utilise les poils, ainsi que le faucon dont la plume est également employée dans le rituel pour nettoyer et purifier les coupes à offrande. Selon le commentaire du TB, cette formule est aussi prononcée pour permettre la digestion de la nourriture absorbée. L'interprétation se rattache à l'ivresse excessive d'Indra et à son indigestion de *soma*. Ce *mantra* purifie également la *surā* et ses ingrédients, leur retirant sans doute toute nocivité qu'ils pourraient contenir originellement, comme cela est exprimé ci-dessus.

La restauration des énergies d'Indra se fait donc par l'intermédiaire de poils d'animaux sauvages particuliers, lion, tigre et loup. Parmi la suite des émanations, rappelons que ce sont les seuls êtres forestiers mentionnés. Ce trio impressionnant n'est donc pas anodin : ils sont l'incarnation symbolique et vivante des puissances supérieures d'Indra (*ojas-*, *manyu-*, *sahas-*) qui, nous l'avons précédemment évoqué, relèvent des caractéristiques essentielles du guerrier. À cela s'ajoute la fonction royale partagée entre le tigre et le lion, symboles de la royauté d'Indra. Rappelons également que ces qualités de puissance sont ici en corrélation avec les animaux de la forêt en général : cela suggère qu'elles sont telles qu'elles ne peuvent relever que du monde sauvage, et qu'elles permettent parallèlement la maîtrise de ses habitants. L'essence guerrière est bien étrangère au village. L'association des forces indriennes et des animaux apparaît déjà dans des formules des *Samhitā*, récitées pour le *hotar* au moment des offrandes animales, qui consistent en un bouc aux Aśvin, un bélier pour Sarasvatī, et un taureau pour Indra. Dans une série de onze formules correspondant à onze offrandes, on retrouve en partie les éléments émis par Indra lors de son « vomissement » du *soma*.

« Que le *hotar* honore Tvaṣṭar, Indra, les Aśvin, Sarasvatī comme médecin, la force physique comme l'assaut et l'énergie (*ójo ná jūtír indriyám*), le loup impétueux comme un médecin (*vṛko ná rabhasó bhiṣák*) [...]

« Que le *hotar* honore le maître de la forêt, le tueur aux cent forces, comme la fureur redoutable, le roi, le tigre, et les deux Aśvin avec hommage (*bhīmám ná manyúṃ rājānaṃ vyāghrám námasā 'śvínā*) [...]

« Que le *hotar* honore Agni *svāhā* ! ... *svāhā* ! Un bouc pour les Aśvin. *svāhā* ! Un bélier pour Sarasvatī. *svāhā* ! Un taureau pour Indra. Pour le lion, pour le pouvoir, l'énergie indrienne. (*siṃhāya sáhasa indriyám*) [...] » (VS 21.38-40 ; MS III.11.2 ; TB II.6.11.7-9)

Même un peu disparate, l'association des fauves et des puissances demeure. Le loup, toujours lié à la force physique, est qualifié de plus d'impétueux, violent (*rabhasa-*). Peut-être faut-il y voir un renvoi à l'image du prédateur attaquant le troupeau de moutons, tout autant qu'à celle de l'assaut violent d'un ennemi. Le tigre, quant à lui, retrouve la couronne royale, et Griffith l'identifie à ce propos à Indra, de même que le lion (1899, p.237). Manyu devenu *bhīma-*, redoutable, terrible, suggère, dans le même temps, la nature sauvage du félin rayé qui lui reste plus attachée qu'au lion.

La revigoration d'Indra, par l'intermédiaire des poils d'animaux sauvages, se fait également de manière physique, les poils des fauves correspondant à ceux du corps du dieu.

*ātmān upāsthe nā vṛkasya lōma mūkhe śmāśrūṇi nā vyāghralomā /
kēśā nā śīrśān yāsase śriyaī śikhā siṃhāsya lōma tvīṣir indriyāni //*

« Le poil du loup est comme [le poil] sur son sein, le poil du tigre comme la barbe sur le visage, le poil du lion (qui est) l'éclat et les énergies, (est) comme les cheveux sur la tête, la mèche est pour la gloire et la fortune. » (MS III.11.9 ; KS 38.5 ; VS 19.92 ; TB II.6.4.5-6)

Le ŚBM propose une variante en XII.9.1.6 :

« Les poils qui sont sur l'abdomen et ceux qui sont en-dessous (pubis ?), ce sont les poils du loup ; les poils de la poitrine et ceux des aisselles, ce sont les poils du tigre ; les cheveux et la barbe sont les poils du lion. »⁶⁷³

Il est difficile et incertain de savoir si une équivalence symbolique est établie entre les poils des animaux et ceux du corps humain. Le poil du lion est-il devenu cheveu par évocation de la crinière de l'animal ? Et les moustaches du tigre sont-elles la barbe par excellence ? Rien n'est moins sûr, d'autant que la version du ŚB modifie conséquemment les données. Au mieux observe-t-on une gradation physique verticale, de bas en haut, qui pourrait témoigner d'une éventuelle organisation hiérarchique entre les trois animaux. C'est ce que peuvent également sous-entendre les autres éléments mis en relation et l'ordonnement des énumérations, mais le fait ne semble pas pouvoir être validé complètement car, dans certains cas, les correspondances demeurent encore obscures (cf. tableau ci-dessous, *e.g.* émission des fauves depuis le nez, les yeux et les oreilles). Par ailleurs, il est surtout question de la représentation de la puissance en général, à travers trois formes ou aspects de forces spécifiques coexistantes pour l'intégrité du dieu et de la personne. Le trio ne peut être brisé, et doit être pris comme une totalité. Le passage de la

⁶⁷³ *ātha yāny upāsthe lōmāni / yāni cādhāstāt tāni vṛkalomāny ātha yāny ūrasi lōmāni yāni ca nīkaṣāyos tāni vyāghralomāni kēśāś ca śmāśrūṇi ca siṃhalomāni //* (ŚBM XII.9.1.6)

MS, KS, etc. nomme par ailleurs l'éclat (*tvīsi-*) et la prospérité (*śrī-*), qualités déjà rencontrées dans la peau des fauves et notamment celle du tigre.

| Animal | Naissance | | Force | Poils | |
|--|--------------------------|----------------------|---------------|----------------------------|----------------------------------|
| Lion | nez (MS, KS, TB, JB, ŚB) | sang (ŚBM XII.7.1.8) | <i>sahas-</i> | cheveux (MS, KS, VS, etc.) | cheveux et barbe (ŚBM XII.9.1.6) |
| Tigre (<i>vyāghra-</i> ou <i>śārdūla-</i>) | yeux | intestin | <i>manyu-</i> | barbe | poitrine et aisselles |
| Loup | oreilles | urine | <i>ojas-</i> | abdomen | abdomen et pubis |

La cause du jaillissement des animaux depuis le corps d'Indra repose d'après le ŚB, sur une faute envers le sacrifice (*yajñaveśasa-*). Même si l'acte du dieu apparaît davantage correspondre à la transgression d'un interdit qu'à une erreur sacrificielle, le fait qu'il s'empare du *soma* alors qu'il n'y est pas invité, et en dehors de tout cadre sacrificiel, trouble le bon ordre des choses. L'expression sanskrite *yajñaveśasa-* est la même que celle employée lorsqu'il est question de tuer les animaux sauvages de l'*aśvamedha* alors qu'il ne le faut pas, car cela entraîne un risque mortel pour le sacrificiant (cf. *supra*). Il en est ainsi d'Indra qui se vide de ses forces, même si les variantes font également part d'un ensorcellement de la part de Tvaṣṭṛ devenu, en un sens, agent de la « vengeance » du sacrifice. Dans ce contexte de châtiement du dérèglement sacrificiel, nous pourrions être tentés de voir dans l'apparition des fauves la manifestation violente et déjà usitée du danger du sacrifice. Mais les animaux sont ici privés d'action et leur caractère redoutable semble plus agir en négatif. Ils n'attaquent pas Indra mais s'en éloignent, le châtiant pourtant en partie par ce geste qui l'affaiblit. Mais rappelons qu'ils ne sont pas les seules productions du corps du dieu. Leur fonction symbolique de gardiens redoutables du trouble rituel, telle qu'elle apparaît avec Agni et Vāc, ne peut être ici pleinement affirmée, même si la conception peut sembler sous-jacente.

Le rite de la *sautrāmaṇī* paraît étrangement résumer les éléments essentiels de la figure et du rôle de certains animaux sauvages, notamment des félins, dans les textes indiens. Sont ainsi mentionnés leur naissance et leur caractère sauvage premier, facette dangereuse qu'on se concilie en accord avec Rudra. Parallèlement, leurs forces admirées et enviées sont requises pour régénérer l'individu affaibli, roi des dieux ou roi des hommes. Les moyens d'action sont alors proches des rituels magiques de l'AV. À la parole s'ajoute l'usage pratique, par l'emploi des poils des animaux. Ingérés, ceux-ci apportent une nouvelle forme d'animalisation de l'individu, cette fois par une voie intérieure.

Créature de l'*araṇya*, c'est-à-dire de l'Autre Monde, qui est celui des dieux, l'animal sauvage apparaît comme l'une des nombreuses manifestations de l'énergie, de la puissance de ces derniers. Épithète analogique dans le RV, il se concrétise ensuite, offrant son corps aux divinités, mais aussi aux démons, dont il sert le caractère féroce. La bête effrayante est également une figure redoutable de certains dieux et apparaît alors comme le symbole du trouble sacrificiel, du dysfonctionnement cosmique, tout autant que le gardien du monde des dieux. Parallèlement, le rapport aux divinités peut être moins fusionnel, et certaines d'entre elles apparaissent avant tout comme des maîtres des animaux et de l'*araṇya*, comme Rudra et Vāyu, attachés par leur nature à ces terres sauvages et à leurs habitants. Protégé mais dangereux, l'animal forestier est aussi convoqué dans certains rituels, où l'on invoque à nouveau ses qualités et sa puissance.

CONCLUSION

Au sortir de la forêt ...

Des différents chemins empruntés pour tenter de définir une image de l'animal sauvage dans l'Inde ancienne à travers une lecture de ses textes, il ressort un portrait multiple et complexe. L'animal, perçu comme tel, apparaît sous une triple figure. Animal réel, son aspect extérieur, son comportement ou son habitat sont zoologiquement décrits. Mais les données, aussi précises et détaillées qu'elles puissent l'être parfois, restent majoritairement dispersées. Sa relation avec son environnement le détermine parallèlement sous un autre angle, plus conceptuel. L'animal sauvage est défini comme étant « de la forêt », de l'*araṇya*, par opposition à ce qui est « du village », et ainsi également en démarcation de l'homme. Dans ce contexte, il apparaît déjà en relation avec les notions sacrificielles qui conditionnent en grande partie sa présence dans les textes védiques et il est, dès lors, doté de valeurs symboliques. Un troisième aspect général est lié à sa présence dans les épopées où, tout en demeurant un animal vrai, il devient un élément formel des descriptions paysagères, à la présence plus ou moins conventionnelle dépendante de valeurs diverses, négatives ou positives notamment. Les animaux peuvent en effet être répartis selon ces deux pôles, participant en ce sens à la dualité de leur environnement forestier qui apparaît tantôt dangereux et redoutable, tantôt apaisé et accueillant. Mais la perception de la faune n'est pas entièrement manichéenne, et un même animal recouvre souvent ces deux aspects.

L'autonomie de la bête sauvage en tant que telle demeure cependant mineure, et la présence de celle-ci est principalement établie en relation avec l'homme. La multiplicité de ses facettes y est maintenue, parfois sombres, parfois brillantes, comme le chatouement d'un pelage. Considéré comme dangereux, l'animal apparaît nettement autre à l'homme qui, dans ce contexte, cherche à s'en protéger, voire à le détruire, notamment au moyen d'incantations et d'amulettes magiques. Certaines bêtes (loup, chacal, tigre, etc.) sont alors perçues comme plus nuisibles que d'autres, à cause de leurs actions et de leurs attitudes, entachées de sang ou d'impureté, à l'image des charognards, d'autant qu'elles sont parfois accompagnées d'êtres tout aussi néfastes que sont les voleurs, les sorciers et les démons. La mauvaise figure devient même proverbiale. Également observé dans le cadre des présages, l'animal peut encore se révéler tant négatif que bienfaisant, voire posséder ces

deux aspects. Si certains sont repoussés, d'autres sont, au contraire, recherchés, sollicités. La bête fascine par sa puissance, ses capacités, qui sont alors requises au travers de charmes particuliers. Dans ce contexte, la séparation apparemment originelle s'effrite, et des rapprochements interviennent. Il en est de même dans les usages concrets que l'homme lui confère. Apprivoisant certains animaux (éléphant, buffle), il en retire et emploie surtout certains attributs (peau, cornes, défenses) qui, bien que marques ostentatoires d'une certaine richesse, se couvrent rapidement d'un caractère symbolique, servant, entre autres, de transmetteurs d'énergie ou d'essence entre l'animal et l'homme, comme au travers de certains hymnes magiques. Dans ce rapprochement vers la faune, la chasse offre un cadre particulier à une rencontre entre proie et prédateur. En effet, la distanciation, qui apparaît nécessaire dans cette activité, semble être malmenée à plus d'un titre, car l'homme, en pénétrant sur le domaine de la bête, voit son état naturel temporairement transformé. Le lieu est dangereux et l'activité, enivrante. Une folie cynégétique, voire un ensauvagement, peut se produire chez l'individu non avisé ou qui ne respecte pas les règles édictées. La chasse s'avère être une épreuve pour l'homme, un questionnement sur sa nature première, où l'animal pourchassé apparaît comme agent, parfois salutaire, parfois meurtrier. Proie de choix, adversaire par excellence, il est le messager de la forêt, révélateur des puissances qui sont attachées aux lieux. Ces forces de la Nature, manifestement supérieures à celle de l'homme, sont celles des dieux. Et les chasses humaines apparaissent, dès lors, comme des répliques d'une chasse originelle et mythologique, où le chasseur est Rudra poursuivant le sacrifice-antilope. L'activité n'a plus rien d'alimentaire, et l'altérité de l'animal apparaît plus comme un miroir à l'homme, le menant à s'interroger sur sa propre nature.

En ce sens, la relation la plus saisissante entre l'homme et les animaux sauvages n'intervient pas dans le domaine forestier, mais dans celui plus « citadin » de la guerre et principalement au travers du personnage du *kṣatriya*. Ce dernier apparaît en effet comme un acteur privilégié de ces rapports, notamment par le biais d'un phénomène d'animalisation qui tend à couvrir rois et guerriers de qualités animales, majoritairement félines et éléphantiques, représentantes de leurs forces et puissances. Le fait est essentiellement lexical et s'établit au travers de nombreuses analogies touchant au physique et au comportement, enveloppant le héros d'une forme animale qui peut être renforcée par des auxiliaires, eux aussi animaliers, plus concrets (peaux, ivoire, emblème animal, etc.). Le phénomène évoque le guerrier qui a peut-être vaincu le fauve et qui peut, dès lors, s'identifier à lui, devenant lion et tigre par son cri et sa démarche, éléphant par sa

puissance. L'animalisation transcende finalement la frontière apparente entre l'homme et l'animal et finit par interroger sur la nature même du fait, laissant ainsi entrevoir l'idée que celui-ci n'est peut-être pas seulement lexical, mais également évocateur ou témoignage de pratiques plus concrètes liant hommes et animaux où les premiers, en s'identifiant aux seconds pour s'approprier leurs pouvoirs, tendent vers une « métamorphose » presque complète qui les déshumanise partiellement. Le héros par excellence se doit d'être animal. Dans ce contexte, la relation de l'homme au monde sauvage apparaît comme une phase d'échanges entre les deux entités. Elle peut s'avérer brutale et, comme pour la chasse, apparaît comme une tentative de domination sur ce domaine. L'animal, bien que véhément, n'est alors qu'objet de comparaison, modèle magnifié et magnifiant, mais affaibli dans son essence par sa trop grande commune présence. *A contrario*, le guerrier s'avère être ici davantage victime, car il peut basculer dans un état à peine maîtrisé et maîtrisable, à l'image du redoutable Bhīma. La situation est légèrement différente pour le roi dont la figure féline est renforcée par le rite de la consécration royale. Dans ce cadre, le transfert de l'essence animale s'avère contrôlé car intégré et entouré de préceptes rituels orthodoxes. L'identification des *kṣatriya* au lion, au tigre, ou à l'éléphant repose généralement sur des concepts symboliques où dominant des valeurs de force et de puissance. L'essence royale, *kṣatra-*, apparaît elle-même issue du tigre tandis que l'héroïsme, *vīrya-*, est dit provenir de la forêt et de ses fauves. L'association entre le guerrier et l'animal sauvage apparaît donc originelle, inhérente à l'individu, faisant occasionnellement ressortir une face de la nature première de l'être humain, dans une forme puissante pouvant s'avérer redoutable et dangereuse, tant pour l'adversaire que pour le héros lui-même.

Ce rapprochement, presque fusionnel, de l'homme et de l'animal sauvage puise sans doute en partie son origine dans l'animalisation, voire l'animalité, propre aux dieux et aux démons. Pour ces derniers, le phénomène apparaît avant tout physique, puisqu'ils sont pourvus de membres d'animaux (têtes, jambes), ou se métamorphosent entièrement en bête sauvage. Le zoomorphisme leur semble inhérent. Dans ce contexte, l'animal se voile d'une valeur souvent négative, participant à la monstruosité du démon et exprimant son caractère dangereux. Pour les dieux, les relations s'avèrent plus diverses. Dans les *Veda* l'analogie domine, les divinités étant comparées à tel animal exprimant telle qualité, illustrant généralement la puissance des entités. La bête peut également apparaître comme une forme du dieu, lui-même multiple. Ce phénomène se retrouve notamment au travers de certains avatars de Viṣṇu, mais aussi, plus occasionnellement, chez Indra, Agni, et Vāc. L'animal

se révèle alors comme une manifestation particulière de l'énergie, de la puissance des dieux. Si ceux-ci recouvrent des aspects thériomorphes, là aussi limités et choisis (sanglier, lion, lionne et tigre essentiellement), d'autres connaissent un rapport plus externe et de domination avec la bête. Ainsi Rudra et Vāyu apparaissent comme les dieux privilégiés de la forêt et les maîtres des animaux qui y vivent. Cette double approche de l'animal (prise de puissance au travers d'une métamorphose, et maîtrise externe) dans le domaine des dieux est par ailleurs sans doute révélatrice des désirs et des aspirations des hommes face à une créature fascinante qui demeure sauvage et presque inaccessible.

Un dernier chemin est à retracer autour des conceptions de l'animal, notamment dans la pensée védique. Il s'agit de celui du sacrifice. Nous l'avons dit, la définition originelle de l'animal sauvage se construit sur une distinction entre ce qui est de la forêt et ce qui est du village. Ce principe s'inscrit dans un cadre rituel, percevant l'animal en général comme une possible victime sacrificielle. Dans ce contexte, la bête sauvage apparaît temporairement comme impropre à cette fonction : seul l'animal domestique (*paśu-*) peut et doit être sacrifié. Son introduction et son usage dans certains rites s'avèrent néanmoins nécessaires, que l'animal soit peau de tigre et vecteur de pouvoir royal, cornes ou poils dans un rite particulier, ou offrande même à des dieux ou aux Mânes. Participant de la création des êtres vivants, il ne peut être complètement ignoré, et apparaît nécessaire à la plénitude du sacrifice afin que le fruit désiré soit obtenu, ou que l'équilibre du monde soit maintenu. Cependant sa figure étrangère, dangereuse et terrifiante, qui forme comme un halo autour de lui, pose problème. Dès lors, sa présence dans le rite est soumise à conditions. Dans les textes védiques il est consacré et donc purifié. La malignité est dissoute temporairement, mais il ne peut être immolé pour autant. Réduit à une portion organique, il peut être intégré, encadré par de nouveaux éléments rituels ou mythologiques, plus orthodoxes. Les épopées, pour leur part, font apparaître la figure du sage Agastya qui, par son acte magique, consacre tous les animaux de la forêt, les rendant ainsi visiblement propres au sacrifice (et à la consommation) *ad vitam aeternam*. Ces diverses pratiques révèlent la difficulté des brāhmanes à gérer l'animal sauvage au sein du cadre sacrificiel dont ils ne peuvent complètement l'exclure, alors même que les conceptions rituelles évoluent vers un sacrifice non sanglant, voire vers une dévotion plus ésotérique de la divinité. Elles dénotent également la nature dangereuse qui reste attachée à l'animal, et dont témoignent son emploi et sa manifestation dans une autre phase du sacrifice. Un dieu, acteur du rite, développe une forme féline qui se révèle être gardienne du sacrifice et agent

du châtimeur lorsqu'un trouble rituel survient, trouble qui sera plus clairement cosmogonique dans la mythologie plus tardive de Viṣṇu. Dans le contexte védique, l'animal sauvage, qui est possession et manifestation des divinités, se présente comme une clef du sacrifice, propre à ouvrir le chemin vers le monde des dieux. De sa naissance mythique et conceptuelle à sa fonction salvatrice ou meurtrière, la bête sauvage apparaît donc fondamentalement intégrée et dépendante du système sacrificiel, au moins dans la pensée védique, cette valeur étant plus voilée dans les épopées.

Évoluant entre aire sacrificielle et champ de bataille, l'animal ne semble finalement plus guère forestier. Examiné sous bien des aspects, proie vivante ou dépecée, il peut s'avérer dangereux pour l'homme. Si une capture ne peut avoir lieu, la maîtrise devient alors virtuelle, magique, au profit de l'être humain qui s'empare du « sang noir » tant convoité, exposant et « momifiant » dès lors le fauve dans un système poétique, analogique et formulaire dominant. Il semble alors ne conserver sa superbe qu'au sein des dieux, qui se jouent d'ailleurs des hommes grâce à lui.

Dans notre vaste corpus, on remarquera une présence relativement continue de certains animaux, établis fortement depuis le RV ou l'AV jusque dans les épopées (comme le lion et le tigre) et, pour d'autres, une évolution en négatif (comme pour le loup ou le renard), ou en positif (comme pour l'éléphant et le chacal). Ces changements tiennent naturellement au genre différent des textes et à l'intérêt porté à l'animal. Tous ne sont pas traités avec la même emphase et de notre liste initiale, quelques-uns dominent largement aux dépens des autres. Parallèlement, ceux apparus anciennement perdurent avec le plus souvent les conceptions initiales qui leur sont attachées. De fait, les approches transversales ne doivent pas voiler la communauté et la complémentarité des différentes caractéristiques développées autour d'un même animal. Ainsi, des grottes himalayennes à la coupe sacrificielle de *surā*, en passant par le cri du guerrier ou le trône du roi, la figure du lion demeure sensiblement identique, évoquant sa force supérieure, sa sauvagerie mesurée et sa royauté initiale. Selon le contexte, la forme varie, mais le symbolisme, l'essence, restent généralement identiques. Il en est également ainsi pour le tigre, qui partage d'ailleurs avec le lion une conception commune qui traverse les époques et les lieux, à savoir la royauté sur les animaux. Selon le contexte, l'un ou l'autre siège sur le trône, et incarnant à valeur égale la notion royale, leur distinction s'établit visiblement sur la nature plus ou moins sauvage et redoutable de l'un et de l'autre. La force demeure néanmoins une

caractéristique principale de nombreux animaux, dont l'éléphant qui apparaît emblématique de la forêt dans les épopées. L'animal brisant les arbres est d'ailleurs l'une des images qui se transmet à son sujet depuis les textes védiques. Dans ce contexte, il peut apparaître comme dangereux, mais il est également possesseur d'éclat, d'énergie positive. Dans la continuité des représentations, soulignons également le duo sanglier-buffle qui, de formation récente (mais en un sens qui est précurseur des classifications zoologiques modernes), partage notamment une qualité de consommable, ainsi qu'une relation particulière avec les démons, depuis les *Veda* pour le sanglier. Tous deux ont également en commun, avec des connotations un peu différentes, des analogies divines, sublimées pour le sanglier dans l'avatar de Viṣṇu. Force, virilité, fureur sont des dénominateurs parents et continus de ces animaux. Plus négatifs sont les canidés sauvages, dont l'image néfaste, attestée dès les sources védiques, ne se dément pas dans les épopées, qu'ils soient signes de mauvais présages, ou prédateurs pour le troupeau de moutons. Soulignons enfin que certains animaux, bien que sauvages, connaissent une certaine « socialisation » avec l'homme, comme l'éléphant, le buffle et, dans une moindre mesure, le lion. Le fait révèle sans doute encore la perméabilité des frontières entre les deux entités.

Au sortir de la forêt, l'animal sauvage s'est sensiblement quelque peu dévoilé à nous. Réel ou symbolique, il est assurément bien attesté dans les sources et dans la pensée et l'imaginaire des Indiens. Perçu comme créature vivante et comme représentation d'une force, d'une entité, il véhicule une fascination magique et surnaturelle, dont nous n'avons sans doute pas défini toutes les ramifications ni toutes les significations. À travers les époques, son image perdure, s'amplifie ou se résorbe, attestant une évolution dans les mentalités face à un animal prompt à disparaître dans les hautes herbes ou sous les feuillages, ou témoignant indirectement de l'histoire zoologique de telle espèce. L'animalité s'incarne par excellence dans l'animal sauvage. Miroir de l'homme, il interroge sur la nature de celui-ci, et révèle bien souvent une communauté d'essence, parfois surprenante mais toujours significative de la perception intuitive et sensorielle de l'animal par l'être humain. Privilégiées des guerriers, aimées des dieux, les bêtes sauvages conservent une place de choix qui déborde toutes les tentatives pour les intégrer au rituel et au commerce humains. Elles révèlent des forces toujours latentes et dangereuses pour la société à laquelle elles demeurent fondamentalement étrangères.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

Un certain nombre de sources sont maintenant accessibles en ligne sur divers sites Internet, dont celui de l'université de Göttingen (Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages, GRETIL, www.sub.uni-goettingen.de), et certaines traductions anciennes sur le site « Internet sacred texts archive » www.sacred-texts.com. Les références des traductions sont signalées à la suite de → et sont développées dans la bibliographie générale.

TEXTES VEDIQUES

Samhitā

RV

Die Hymnen des Rigveda, éd. par Theodor Aufrecht, 2 tomes, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1968 (1^{ère} publ. 1877).

Rig Veda : a metrically restored text with an introduction and notes, éd. par Barend A. Van Nooten et Gary B. Holland, Harvard University Press (Harvard Oriental Series 50), Cambridge (Mass.) & London (England), 1994.

→ BERGAIGNE, 1895 ; GELDNER, 1951 ; GRIFFITH, 1920-1926 ; O'FLAHERTY, 1981 ; PIRART, 1995-2001 ; RENOUE, 1938, 1942, 1955-1969, 1956, 1961 ; WILSON, 1854-1888.

SV

Sāmavedasaṃhitā with padapāṭha, Sāyaṇa's commentary, English translation and notes, éd. par Bhavavibhuti Bhattacharya Vidyabhushan, (The Calcutta Sanskrit Series 16), Calcutta, 1936.

Sāmaveda of the Jaiminīyas. Text and mantra index, éd. par Raghu Vira, (Sarasvati Vihara Series 3), Arya Bharati Press, Lahore, 1938.

→ GRIFFITH, 1986.

YVN

Yajurvedīya-Kāthakasaṃhitā, éd. par Śrīpāda Dāmodara Sātavalekara, Svādhyāya-Manḍala, Pāraḍī, 1983.

Kaṣiṭhala-kaṭha-saṃhitā: a text of the Black Yajurveda, éd. par Raghu Vira, Meharchand Lachhmandas, Lahore, 1932.

Yajurvedīya-Maitrāyaṇīsaṃhitā, éd. par Śrīpādasarman, Bhāratamudraṇālaya, Auṃdha, 1941.

Kṛṣṇayajurvedīya-Taittirīyasaṃhitā, éd. par Śrīpāda Dāmodara Sātavalekara, Bhāratamudraṇālaya, Auṃdha, 1945.

→ KEITH, 1914.

YVB

Yajurvedasaṃhitā : vājasaneyi-mādhyandina-śukla, éd. par Śrīpāda Dāmodara Sātavalekara, Svādhyāya-Manḍala, Pāraḍī, 1946.

Vājasaneyi-mādhyandina-śukla-yajurveda-saṃhitā, with the Mantra-bhāṣya of Uvaṭa, the Vedadīpa-bhāṣya of Mahīdhara, éd. par Jagdishlal Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna, 1999 (réimpression).

→ GRIFFITH, 1927.

Śuklayajurvedīya-Kāṇvasaṃhitā, éd. par Śrīpāda Dāmodara Sātavalekara, Svādhyāya

Maṇḍala, Pāraḍī, 1940.

AVŚ

Atharva Veda Sanhita, éd. par R. Roth et W. D. Whitney, F. Dümmler, Berlin, 1924.

Atharvaveda Saṃhitā, Sanskrit text, English translation, notes & index of verses, according to the translation of W.D. Whitney and bhāṣya of Sāyaṇācārya, 3 vol., éd. et révisé par K. L. Joshi, Parimal Publication, Indica Books, Delhi, 2000. [réédition de la traduction de Whitney publiée à l'origine en deux volumes par Harvard University Press (Harvard Oriental Series 7-8), Cambridge (Mass.), 1905.]

→ BLOOMFIELD, 1897 ; GRIFFITH, 1985 ; HENRY, 1892-1896.

AVP

The Kashmirian Atharvaveda, éd. par Leroy Carr Barret, *JAOS* 26 (1906), 30 (1910), 32 (1912), 34 (1915), 35 (1915), 37 (1917), 40 (1920), 41 (1921), 42 (1922), 43 (1923), 44 (1924), 46 (1926), 47 (1927), 48 (1928), 50 (1930), 58 (1938), American Oriental Series vol. 9 (1936) et 18 (1940).

The Paippalāda-saṃhitā of the Atharvaveda, volume one consisting of the first fifteen Kāṇḍas, éd. par Dipak Bhattacharya, The Asiatic Society (Bibliotheca Indica Series n° 318), Calcutta, 1997 [Manuscripts Orya et Śāradā].

→ GRIFFITHS, 2004 ; LUBOTSKY, 2002 ; ZEHNDER, 1999.

→ VARENNE, 1967a, [anthologie de traductions de divers textes védiques].

Brāhmaṇa, Āraṇyaka et autres textes védiques

RV

Aitareya Brāhmaṇam of the Rigveda, 2 vol., edited, translated and explained by Martin HAUG, Government Central Book Depôt, Bombay, Trübner, London, 1863.

→ KEITH, 1920.

Aitareyāraṇyaka with the commentary of Sāyaṇa, critically edited by Munischwar Rao, Vishveshvaranand Vedic Research Institute (Vishveshvaranand Indological Series 82), Hoshiarpur, 1992.

→ KEITH, 1909 (texte et trad.).

Śāṅkhāyanāraṇyaka, éd. par Śridhar Śāstri Pathak, Ānandāśram Press (Ānandāśram Sanskrit Series 90), Pune, 1922.

→ KEITH, 1908.

SV

Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāma Veda, éd. par Raghu Vira et Lokesh Chandra, The International Academy of Indian Culture (Sarasvati Vihara Series 31), Nagpur, 1954.

→ BODEWITZ, 1973, 1990 ; CALAND, 1919 ; O'FLAHERTY, 1985.

The Jaiminīya text of the Ārsheyabrāhmaṇa of the Sāma Veda, éd. par A. C. Burnell, Mangalore, 1878.

The Tāṇḍyamahābrāhmaṇa: belonging to the Sāma Veda, with the commentary of Sāyaṇācārya, 2 vol., éd. par A. Chinnaswami Śāstri, Chawkhamba Sanskrit Series Office, Bénarès, 1935-1936.

→ CALAND, 1931.

Ṣaḍviṃśabrāhmaṇam Vijñāpanabhāṣyasahitam, éd. par W. H. Julius et Herman Frederik Eelsingh, E. J. Brill, Leiden, 1908.

→ BOLLÉE, 1956.

Sāmavidhāna-Brāhmaṇa with Vedārthaparakāśa of Sāyaṇa and Padārthamātravivṛti of Bharatasvāmin, éd. critique par B. R. Sharma, Kendriya Sanskrit Vidyapeetha, Tirupati, 1964.

YV

The Taittirīya Brāhmaṇa with the commentary of Bhaṭṭabāskaramiśra, éd. par A. Mahadeva Sastri, Government Oriental Library Series (Bibliotheca Sanskrita 36), Mysore, 1908 (Aṣṭaka I); University of Mysore (Sanskrit Series 57), 1921 (Aṣṭaka II, avec le commentaire de Sāyaṇa en plus); Government Oriental Library Series (Bibliotheca Sanskrita 38), 1911 (Aṣṭaka III).

→ DUMONT, 1954-1969, [traductions partielles des livres II et III du TB].

The Taittirīya Āraṇyaka of the Black Yajur Veda with the commentary of Sāyaṇāchārya, éd. par Rājendralāla Mitra, Asiatic Society of Bengal (Bibliotheca Indica 52), Calcutta, 1872.

Mādhyandinaśākhīyaṃ Śatapathabrāhmaṇam, 2 vol., éd. par Candradhara Śarman et Vaṃśīdhara Śāstrin, Acyutagrāhamālākāryālaya, Kāśī, 1937-1940.

Kāṇvaśatapathabrāhmaṇam, 5 vol., éd. et trad. par C. R. SWAMINATHAN, Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994-2005.

→ EGGELING, 1882-1897 ; VARENNE, 1967b.

AV

The Gopatha Brāhmaṇā of the Atharva Veda, éd. par Rājendralāla Mitra et Harachandra Vidyābhushaṇa, Asiatic Society of Bengal (Bibliotheca Indica 69), Calcutta, 1872.

The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda, vol. I text and critical apparatus, parts I et II, éd. par George Melville Bolling et Julius von Negelein, O. Harrassowitz, Leipzig, 1909-1910.

→ KOHLBRUGGE, 1938.

The Kauśika-Sūtra of the Atharva-Veda, éd. par Maurice Bloomfield, JAOS vol. 14, 1890.

→ CALAND, 1967a.

La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad, 2 tomes, éd. et traduite par Jean VARENNE (Jean), ICI (PICI fasc. 11 et 13), Paris 1960.

Chāndogya-upaniṣad, texte, traduction et notes par Émile SENART, Les Belles Lettres, Paris, 1930.

ĀŚVALĀYANA, *Gṛhyasūtram tathā Gṛhyapariśiṣṭam sūtrānusārīṇyaḥ Gṛhyakārikāśca*, éd. par Vāsudevaśarman Paṇaśīkara, Nirṇayasāgara Mudrāyantra, Mumbai, 1894.

Āpastamba-śrauta-sūtra, 2 vol., text with English translation and notes by G. H. THITE, New Bharatiya Book Corporation, Delhi, 2004.

The Baudhāyana Śrautasūtra, critically edited and translated by C. G. KASHIKAR, Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003.

Śāṅkhāyana-śrautasūtra, éd. par Alfred Hillebrandt, (Bibliotheca Indica 99), Calcutta, 1885-1899.

→ CALAND, 1953.

LES ÉPOPÉES

MBh.

The Mahābhārata for the first time critically edited, 17 vol., éd. par Vishnu S. Sukthankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1933-1966. [disponible sur le site www.ccftp.kyoto-su.oc.jp/pub/doc/sanskrit]
→ FITZGERALD, 2004 ; VAN BUITENEN, 1973, 1975, 1978.

Shriman Mahābhāratam with Bharata Bhawadeepa by Nīlakaṇṭha, 6 vol., éd. par Ramchandrashastri Kinjawadekar, S. N. Joshi, Poona, 1929-1933 [= *Śrīman mahābhāratam nīlakaṇṭhaviracitabhāratabhāvādīpakhyatīkayā sametaḥ*, éd. par *Rāmacandraśāstrī Kiṃjavadēkar*].
→ PÉTERFALVI, 1985 ; ROY, 1883-1896.

Rām.

The Vālmiki-Rāmāyaṇa. Critical Edition, 7 vol., éd. par P. C. Divanji, Oriental Institute, Baroda, 1960-1975. [disponible sur le site www.ccftp.kyoto-su.oc.jp/pub/doc/sanskrit]

VĀLMĪKI, *Rāmāyan with three commentaries called Tilaka, Shiromani, and Bhooshana, with numerous readings and notes*, 7 vol., éd. par Shastri Shrinivas Katti Mudholkara, The News Printing Press, The Gujarati Printing Press, Bombay, 1912-1920.
→ BIARDEAU et PORCHER, 1999 ; ROUSSEL, 1909.

AUTRES TEXTES SANSKRITS

Dharmasūtra :

Mānava-dharma śāstra [Institutes of Manu], with the commentaries of Medhātithi, Sarvajñārāyaṇa, Kūllūka, Rāghavānanda, Nandana, and Rāmacandra, éd. par Vishvanāth Nārāyan Mandlik, Ganpat Krishnaji's Press, Bombay, 1886.

→ BÜHLER, 1896 ; DUTT, 1907 ; LOISELEUR DESLONGCHAMPS, 1833.

Dharmasūtras : the law codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha, éd. et traduits par Patrick OLIVELLE, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000.

[plus les versions mises en ligne par le GRETEL]

→ BÜHLER, 1879-1882 ; JOLLY, 1880-1889.

YĀDNYAVALKYA, *Yādnyavalkyasmṛiti, with the commentary Mitākṣarā of Vidnyāneshvara*, éd. par Wāsudev Laxman Śāstrī Panśīkar, Pāndurang Jāwaji, Bombay, 1936 (4^e édition).

Lexique

AMARU, *Amarakoṣa ou Vocabulaire d'Amaru*, 2 vol., édition, traduction, notes et index par A. Loiseleur Deslongchamps, Imprimerie Royale, Paris, 1839-1845.

HALĀYUDHA, *Abhidhānaratnamālā : a Sanskrit vocabulary, edited with a Sanskrit-English glossary*, par Th. Aufrecht, Williams & Norgate, London, 1861.

HEMAKANDRA [i.e. Hemaandra], *Abhidhānakīntāmani [i.e. Abhidhānacintamāṇi], ein systematisch Angeordnetes synonymisches Lexicon*, édité, traduit et annoté par Otto Boehlingk et Charles Rieu, Biblio Verlag, Osnabrück, 1972 (1^{ère} éd. 1847).

KEŚAVA, *Kalpद्रुकोśa*, 2 vol., éd. par Rāmāvatāra Śarmā (1^{er} vol.), et Shrikanta Sharma (2^e vol.), Oriental Institute (Gaekwad's Oriental Series, n° 42 et 60), Baroda, 1928, 1932.

KESAVASWAMIN [i.e. Keśavasvāmin], *The Nānārthhāṇavasamskhepa*, éd. par T. Gaṇapati

- Śāstri, Travancore Government Press, Trivandrum, 1913.
- NARAHARI PANDITA, *Rājanighaṇṭuḥ*, éd. par Āsubodha Vidyābhūṣaṇa Bhaṭṭācārya et Nityabodha Vidyāratna Bhaṭṭācārya, Siddheśvara Yantra, Kalikāttā (i.e. Calcutta), 1933 (2^e édition).
- PURUSHOTTAMADEVA, *The Trikāndaṣeṣha : a collection of Sanskrit nouns. With Sārārtha Candrikā, a commentary*, éd. par C. A. Seelakkhndha Maha Thera, K. Shrikrishnadāsa, Bombay, 1916.
- YĀDAVAPRAKĀŚA, *The Vaijayantī*, éd. par Gustav Oppert, Madras Sanskrit and Vernacular text publication society, A. Constable, Nungumbakam, Madras, London, 1893.

Littératures techniques

- The Kauṭīlyya Arthaśāstra*, a critical edition, an English translation with critical and explanatory notes, and a study by R. P. KANGLE, 3 vol., University of Bombay, Bombay, 1960-1965.
- NĪLAKAṆṬHA, *The Mātāṅgalīlā*, éd. par T. Gaṇapati Śāstrī, (Trivandrum Sanskrit series n°10), Trivandrum, 1910.
→ EDGERTON, 1985
- Mayamata : traité sanskrit d'architecture*, édition critique, traduction et notes par Bruno DAGENS, 2 vol., I.F.I (P.I.F.I n° 40 – I et II), Pondichéry, 1970-76.
- RUDRADEVA, *Śyainika-Śāstra or a book on hawning*, éd. et traduit par Mahāmahopādhyāya Haraprasāda Shāstri, Asiatic Society, Calcutta, 1910.
- SOMEŚVARA, *Mānasollāsa*, 3 vol., éd. par Gajanan K. Shrigondekar, Central library, Oriental Institute (Gaekwad's Oriental Series, n°28, 84, 138), Baroda, 1925, 1939, 1961.
- VARĀHAMIRA, *Bṛhat-Saṃhitā*, éd., trad. et notes par Panditabhushana V. Subrahmanya Sastri et Vidwan M. Ramakrishna Bhat, V. B. Soobbiah & Sons, Bangalore, 1947.
- YĀSKA, *The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics*, éd. et trad. par Lakshman Sarup, Motilal Banarsidass, Delhi, 1920-27 (rééd. 1967, 1984, 1998, 2002)

Kāvya

- BHAṬṬANARAYANA, *Veṅīsamhāra*, éd. et trad. par Francine BOURGEOIS, ICI – de Boccard (PICI fasc. 33), Paris, 1971.
- DANḌIN, *Daśakumāracarita* [texte mis en ligne sur le site du GRETEL]
→ PORCHER, 1995.
- KĀLIDĀSA, *The Raghuvansa, with the commentary of Mallinātha*, éd. et trad. par Gopal Raghunath Nandargikar, R. A. Sagoon, Bombay, 1897 (3rd ed. revised and enlarged).
→ RENO, 1928b.

TEXTES BOUDDHIQUES

- The Buddhacarita or Acts of the Buddha*, éd. et trad. par E. H. JOHNSTON, Motilal Banarsidass, Delhi, 1972 (reprint, 1st ed.: Lahore, 1936).
- Lalita Vistara : erster Teil : Text*, éd. par S. Lefmann, Buchhandlung des Waisenhauses, Halle a.S, 1902.
→ FOUCAUX, 1988.
- Le Mahāvastu*, tome 2, éd. par Émile Senart, Société Asiatique (Collection d'ouvrages orientaux, seconde série), Paris, 1890.
→ JONES, 1952.

TEXTES GRECS ET ARABES

- ABUL FAZL-I-‘ĀLLAMI, ‘*Ain-i-Ākbari*, trad. en anglais par H. S. Jarrett (révisé et annoté par Jadu-Nath Sarkar), Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1948 (1st ed. 1896).
- ARRIEN, *Le voyage en Inde d’Alexandre le Grand*, trad. du grec par Pascal Charvet, commentaires de Pascal Charvet, Fabrizia Baldissera et Klaus Karttunen, Nil, Paris, 2002
- CTESIAS, *Histoires de l’Orient*, traduit et commenté par Janick Auberger, préface de Charles Malamoud, Les Belles Lettres, Paris, 1991.
- DEFRÉMY (C.), SANGUINETTI (B. R.) [dir., trad.], 1885, *Voyages d’Ibn Batoutah*, Paris.
- SACHAU (Edward C.) [trad.], 1910, *Alberuni’s India*, K. Paul, Trench, Trübner, London (1st Indian reprint: S. Chand, Delhi, 1964).

II. DICTIONNAIRES DE LANGUE, LEXIQUES, GRAMMAIRES

- BLOOMFIELD (Maurice), 1906, *A Vedic concordance*, Harvard University Press (Harvard Oriental Series 10), (réimpr. Motilal Banarsidass, Delhi, 1964).
- CHANTRAINE (P.), 1968-1980, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- GONDA (Jan), 1993, *Manuel de grammaire élémentaire de la langue sanskrite*, J. Maisonneuve, Paris.
- GRASMANN (Hermann), 1955, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, O. Harrassowitz, Wiesbaden (1^{ère} éd.: Leipzig, 1872-75).
- MACDONELL (Arthur Anthony), 1916, *A Vedic grammar for students*, Oxford University Press, London, (réimpr.: Motilal Banarsidass, Delhi, 1993, 2000).
- MAYRHOFER (Manfred), 1956-1976, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A concise etymological sanskrit dictionary*, 4 vol., Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- MAYRHOFER (Manfred), 1986-2001, *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 3 vol., Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg.
- MONIER-WILLIAMS (Sir Monier), 1899, *A Sanskrit-English dictionary*, Oxford University Press, (réimpr.: Motilal Banarsidass, Delhi, 1963, 1990).
- OBERLIES (Thomas), 2003, *A grammar of Epic Sanskrit*, W. de Gruyter, Berlin, New York.
- STCHOUPAK (N.), NITTI (L.), RENO (L.), 1987, *Dictionnaire sanskrit-français*, J. Maisonneuve (PICI), Paris, (1^{ère} éd. 1932).
- ŚĀSTRĪ (Viśva Bandhu), 1935-1973, *Vaidika-padānukrama-koṣa = A Vedic word concordance*, 23 vol., Visvesvaranda Vedic Research Institute, Lahore, Hoshiarpur.
- VENDRYES (Joseph), 1959, *Lexique étymologique de l’irlandais ancien « A »*, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin ; CNRS, Paris.
- VENDRYES (Joseph), 1987, *Lexique étymologique de l’irlandais ancien « C »* (par les soins de E. Bachellerey et P.-Y. Lambert), Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin ; CNRS, Paris.
- WHITNEY (William Dwight), 1924, *Sanskrit grammar*, Leipzig, (réimpr.: Motilal Banarsidass, Delhi, 1962, 1989).
- WHITNEY (William Dwight), 1885, *The roots, verb-forms and primary derivatives of the Sanskrit language*, Leipzig, (réimpr. : Motilal Banarsidass, Delhi, 1963, 2000).

III. OUVRAGES ET ARTICLES SUR LES ANIMAUX

Le détail des références est donné dans la bibliographie générale

Généralités :

ALFRED, SINHA, CHAKRABORTY, 2002
ALI, 1926-28
BABAUT, 1921
BHADURI, TIWARI, BISWAS, 1971
BLANFORD, 1888-91
BRANDER, 1941
BURTON, 1952
FELIX, 1982
GAISLER et ZEDJA, 1995
Grzimek's Animal Life Encyclopedia, 2003
GURUNG et SINGH, 1996
HUMPHREYS & KAHROM, 1995
NATH, 1968
PLANHOL, 2005
POCOCK, 1939
PRATER, 1971
RAO, 1957
ROBERTS, 1997
SANDERSON, 1893
The Red Data Book on Indian animals, 1994

Buffle

PARPOLA, 2004
SCHMID, 2004

Chacal

MITRA, 1914

Éléphant

ALTER, 2004
BLAŽEK, 2001
BLYTH, 1862
DESAI, [1997]
ELTRINGHAM, 1992
NARAVANE, 1965
PISCHEL, 1888-92
SADHALE et NENE, 2004
SIRCAR, 1971
SUKUMAR, 1992, 1994
TRAUTMANN, 1982

Lion

BLAŽEK, 2005
JACKSON, FARRELL JACKSON [et al.], 1996
MOREAU, 2008
POCOCK, 1930

Loup

BLOCH, 1936
GIBSON, 2000
LÜDERS, 1942

Ours

BHAGVAT, 1970
BOBBE et RAFFIN, 1997
MITRA, 1906
PASTOUREAU, 2007

Renard

DE VAAN, 2000

Rhinocéros

BAUTZE, 1985
BENVENISTE, 1929
BLYTH, 1862
BRIGGS, 1931
JAMISON, 1998
ROOKMAKER, 1983a et b

Sanglier

DEFOURNY, 1976
ETIENNE, 2003
FRANCFORT, 2002
JAMISON, 1999
PINAULT, 2003b
SERGENT, 1999

Tigre

JACKSON, FARRELL JACKSON [et al.], 1996
MITRA, 1893-1936
MOREAU, 2008
SCHALLER, 1967
SHANKHALA, 1974

Chasse

ALI, 1926-28
BAPAT, 1979
CHATTOPADHYAY, 1966
GIGNOUX, 1983
HELL, 1994
KROTTENTHALER, 1996
SHAW, 1998
WILHELM, 1991, 1987

IV. BIBLIOGRAPHIE GENERALE

- ACHARYA (Prasanna Kumar), [s.d.], *Mānasāra on architecture and sculpture: Sanskrit text with critical notes*, Oxford University Press (Hindi Architecture, vol. III), London, New York, Bombay [etc.].
- ACHARYA (Prasanna Kumar), [s.d.], *Architecture of Mānasāra*, Oxford University Press (Hindi Architecture, vol. IV), London, New York, Bombay [etc.].
- AGRAWALA (Vasudeva S.), 1941, « Mahābhārata notes », *ABORI* vol. 21 (3-4), 1939-40, p.280-84.
- ALFRED (J. R. B.), Sinha (N. K.), Chakraborty (S.), 2002, *Checklist of Mammals of India*, RZSI Occasional Paper 99, Zoological Survey of India, Kolkata, p.1-289.
- ALI (Salim A.), 1926-28, « The Moghul Emperors of India as naturalists and sportsmen », *JBNHS* 31 (4) p.833-861, 32 (1) p.34-63, (2) p.264-273.
- ALLSEN (Thomas T.), 2006, *The royal hunt in Eurasian history*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- ALSDORF (Ludwig), 1962, *Beitrage zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung*, Indien Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz.
- ALTER (Stephen), 2004, *Elephas Maximus: a portrait of the Indian elephant*, Penguin Books, New Delhi.
- AMIET (Pierre), 1977, *L'art antique du Proche-Orient*, Mazenod, Paris.
- ARBMAN (Ernst), 1922, *Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, Appelbergs Boktryckeri Aktiebolag, Uppsala.
- ARCHER (W. G.), 1959, *Indian painting in Bundi and Kotah*, Her Majesty's Stationery Office, London.
- AUBOYER (Jeaninne), 1949, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, PUF (Annales du Musée Guimet : bibliothèques d'études, tome LV), Paris.
- AUBOYER (Jeaninne), ENAULT (Jean-François), 1969, *La vie publique et privée dans l'Inde ancienne (IIe siècle av. J.-C. – VIIIe siècle environ). Fascicule I, première partie : l'architecture civile et religieuse*, PUF (Publications du Musée Guimet : recherches et documents d'art et d'archéologie, tome VI), Paris.
- AVERY (J.), 1885, « The religion of the aboriginal tribes of India », *The Indian Antiquary* XIV, p.125-134.
- BABAULT (Guy), 1921, *Recherches zoologiques dans les provinces centrales de l'Inde et dans les régions occidentales de l'Himalaya*, Plon, Paris.
- BACQUE-GRAMMONT (Jean-Louis) [trad.], 1980, *Le livre de Babur: mémoires de Zahiruddin Muhammad Babur de 1494 à 1529*, Publications orientalistes de France, Unesco.
- BAILEY (H. W.), 1943-46, « Gāndhārī », *BSOAS* XI, p.764-767.
- BALBIR (Nalini) et PINAULT (Georges-Jean) [dir.], 2008, *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*, H. Champion (Bibliothèque de l'École des Hautes Études : sciences historiques et philologiques, tome 345), Paris.
- BALFOUR (Edward), 1967, *Cyclopaedia of Indian and of Eastern and Southern Asia*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, (1^{ère} éd. 1885).
- BANERJI (Sures Chandra), 1971, *A companion to Sanskrit literature*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- BANERJI (Sures Chandra), 1980, *Flora and fauna in Sanskrit literature*, Naya Prokash, Calcutta.
- BANSAT-BOUDON (Lyne) [trad.], 1996, *Le théâtre de Kālidāsa*, Gallimard (Connaissance de l'orient 92), Paris.
- BAPAT (G. V.), 1979, « Huntig – a royal sport in ancient India », *JASBombay*, vol. 49-51 (New series 1974-76), p.23-29.

- BARAZER-BILLORET (Marie-Luce), DAGENS (Bruno), 2004, *Shiva : libérateur des âmes et maître des dieux*, Gallimard (Découvertes).
- BARTH (A.), 1877, « Un ancien manuel de sorcellerie hindoue », *Méluſine*, p.105-109.
- BASHAM (Arthur L.), 1988, *La civilisation de l'Inde ancienne*, Arthaud (coll. Les grandes civilisations), Paris.
- BAUTZE (Joachim), 1985, « The problem of the Khadga (*Rhinoceros unicornis*) in the light of archaeological finds and art », in *South Asian Archaeology 1983*, Janine Schotsmans and Maurizio Taddei [dir.], Istituto Universitario Orientale (Series Minor, XXIII), Naples, p.405-433.
- BECK (Elisabeth), 2006, *Pallava rock architecture and sculpture*, Sri Aurobindo Society, Pondichery.
- BENVENISTE (Émile), 1929, « Le nom d'un animal indien chez Élien », in *Donum natalicum Schrijnen*, Nijmegen-Utrecht, p.371-376.
- BENVENISTE (Émile), 1949, « Noms d'animaux en indo-européen », *Bulletin de la société linguistique de Paris*, tome 45 (1), p.74-103.
- BENVENISTE (Émile), 1960, « Les noms de l'« oiseau » en iranien », in Schlerath (Bernfried) [dir.], 1960, *Festgabe für Herman Lommel: zur Vollendung seines 75 Lebensjahres am 7. Juli 1960 von Freuden, Kollegen, und Schülern in Verehrung gewidmet*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, p.15-21.
- BENVENISTE (Émile), 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Les éditions de Minuit, Paris.
- BENVENISTE (Émile), RENOU (Louis), 1934, *Vṛtra et Vṛθragna : étude de mythologie indo-iranienne*, Société Asiatique (Cahiers de la Société Asiatique III), Imprimerie nationale, Paris.
- BERGAIGNE (Abel), 1878-1883, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, 3 vol., F. Vieweg (Bibliothèque de l'École des Hautes Études : sciences philologiques et historiques, vol. 36), Paris.
- BERGAIGNE (Abel), 1880, « Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-veda », *Mémoires de la société de linguistique*, tome IV (2).
- BERGAIGNE (Abel) [trad.], 1895, *Quarante hymnes du Rig-Véda : publiés par Victor Henry*, É. Bouillon, Paris.
- BERNIER (François), 1981, *Voyage dans les États du Grand Mogol*, Arthème Fayard.
- BERTHIER (François), 1990, « Le voyage des motifs : I. le trône aux lions et la porte aux lions », *Arts Asiatiques*, tome XLV, p.114-123.
- BHADURI (J. L.), TIWARI (K. K.), BISWAS (Biswamoy), 1971, « Zoology », in Bose (D. M.), Sen (S. N.), Subbarayappa (B. V.) [dir.], 1971, p.403-444.
- BHAGVAT (Durga), 1970, « Bear in Indian culture », *JASBombay*, vol.43-44 (1968-69), p.31-93.
- BHATT (N. R.), 2000, *La religion de Śiva : d'après les sources sanskrites*, Āgamāt, Palaiseau.
- BHATTACHARYA (Pradip), 1989, *Themes and structure in the Mahābhārata : a study of Ādiparvan*, Dasgupta, Calcutta.
- BHATTACHARYYA (Sudhisankar), 1971, *Imagery in the Mahābhārata : influence on later Sanskrit literature*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta.
- BIARDEAU (Madeleine), 1969-72, « Conférences de Mlle M. Biardeau : étude du mythe cadre du Mahābhārata » in *Annuaire de l'EPHE, Section des Sciences religieuses* n°77, 1969-70, pp. 168-73 ; n°79, 1970-71, pp. 151-61 ; n°79, 1971-72, pp. 139-146.
- BIARDEAU (Madeleine), 1975a, « Narasiṃha, mythe et culte », *Puruṣārtha*, vol.1, p.31-48.
- BIARDEAU (Madeleine), 1975b, « Narasiṃha et ses sanctuaires », *Puruṣārtha*, vol. 1, p.49-66.
- BIARDEAU (Madeleine), 1981, *Études de mythologie hindoue : I. Cosmogonies purāṇiques*, EFEO (PEFEO vol. 128), Pondichéry.

- BIARDEAU (Madeleine), 1982, « The salvation of the king in the *Mahābhārata* », in Madan (T. N.) [éd.], *Way of life. King, householder, renouncer: essays in honour of Louis Dumont*, Vikas Publishing House, New Delhi, pp.75-97.
- BIARDEAU (Madeleine), 1989, *Histoires de poteaux : variations védiques autour de la déesse hindoue*, EFEO (PEFEO vol. 154), Paris.
- BIARDEAU (Madeleine), 1994a, « Le brâhmanisme ancien, ou la non-violence impossible », in *Violences et non-violences en Inde*, études réunies par D. Vidal, G. Tarabout, É. Meyer, (*Puruṣārtha* 16), EHESS, Paris, p.125-139.
- BIARDEAU (Madeleine), 1994b, *Études de mythologie hindoue : II. Bhakti et avatāra*, EFEO (PEFEO, vol. 71), Pondichéry.
- BIARDEAU (Madeleine), 1995, *L'hindouisme : anthropologie d'une civilisation*, Flammarion (Champs), Paris.
- BIARDEAU (Madeleine), 1997, « Un certain Kīcaka (*Mahābhārata* IV 1-24 ; 13-23) », in Lienhard (Siegfried) et Piovano (Irma) [éd.], *Lex et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*, Edizioni dell'Orso, Torino, p. 35-52.
- BIARDEAU (Madeleine), 2002, *Le Mahābhārata : un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, 2 tomes, Seuil, Paris.
- BIARDEAU (Madeleine), MALAMOUD (Charles), 1996, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes : section des sciences religieuses, vol. 79), Peeters, Louvain-Paris.
- BIARDEAU (Madeleine) et PORCHER (Marie-Claude) [dir., trad.], 1999, *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris.
- BLANFORD (W. T.), 1888-91, *The fauna of British India including Ceylon and Burma : mammalia*, Taylor and Francis, London.
- BLAŽEK (Václav), 2001, « 'Elephant' in Indo-European languages », in *Proceedings of the Twelfth Annual UCLA Indo-European Conference (Los Angeles, May 26-28, 2000)*, *JIES* (Monograph Series n°40), Washington D.C.
- BLAŽEK (Václav), 2005, « Hic erant leones. Indo-European "lion" et alii », *JIES* 33 (1-2), p.63-101.
- BLOCH (Jules), 1936, « La charrue védique », *BSOS* t. 8 (1935-37), *Indian and Iranian Studies presented to Sir George Gierson*, Londres, p.411-18 ; réimpr. in *Recueil d'articles de Jules Bloch 1906-1955* (textes rassemblés par Colette Caillat), Collège de France – ICI (PICI fasc. 52), Paris, 1985, p.305-312.
- BLOOMFIELD (Maurice) [trad.], 1897, *Hymns of the Atharva-Veda: together with extracts from the ritual books and the commentaries*, Clarendon Press, Oxford University Press (Sacred Book of the East 42), Oxford, (réimpr.: Motilal Banarsidass, Delhi, 1967).
- BLOOMFIELD (Maurice), 1899, *The Atharvaveda and the Gopatha Brahmāna*, Karl J. Trübner (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde II, 1B), Strassburg, (2^e édition : Arsha Prakashan, Allahabad, 1975).
- BLYTH (E.), 1862, « A further note on elephant and rhinoceros », *JASB* 31 (2), p.196-200.
- BOBBÉ (Sophie), RAFFIN (Jean-Pierre), 1997, *L'ABCdaire de l'ours*, Flammarion, Paris.
- BODEWITZ (H. W.) [trad.], 1973, *Jaiminīya Brāhmaṇa I, 1-65: translation and commentary with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra*, E. J. Brill, Leiden.
- BODEWITZ (H. W.), 1976, *The Daily Evening and Morning Offering (Agnihotra) according to the Brāhmaṇas*, E. J. Brill, Leiden.
- BODEWITZ (H. W.), 1982, « Ṛgveda 10.146 : the hymn to Aranyānī » in Pal (Keshav Ram) [dir.], *D. N. Shastri felicitation volume indological studies*, Vimal Prakashan, Ghaziabad, p.3-15.
- BODEWITZ (H. W.) [trad.], 1990, *The Jyotiṣṭoma ritual: Jaiminīya Brāhmaṇa I, 66-364*, E. J. Brill, Leiden.

- BODKER (Laurits), 1957, *Indian animal tales : a preliminary survey*, Suomalainen Tiedeakatemia (FF communications vol. 68, n°170), Helsinki.
- BOLLÉE (W. B.) [trad., notes], 1956, *Ṣaḍviṃśa-Brāhmaṇa*, A. Storm, Utrecht.
- BOLLÉE (Willem), 2006, *Gone to the dogs in ancient India*, Der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.
- BONGARD-LEVIN (G. M.), GRANTOVSKIJ (E. A.), 1981, *De la Scythie à l'Inde : énigmes de l'histoire des anciens Aryens*, Institut d'Etudes Iraniennes, Paris.
- BOSCH (F. D. K.), 1947, « The Bhīmastava », in *India Antiqua, a volume of oriental Studies presented by his friends and pupils to Jean Philippe Vogel*, E. J. Brill, Leyden.
- BOSE (D. M.), SEN (S. N.), SUBBARAYAPPA (B. V.) [dir.], 1971, *A concise history of science in India*, Indian National Science Academy, New Delhi.
- BOTTO (Oscar), CAILLAT (Colette), DELAVEAU (Pierre) [et al.] [dir.], 2004, *Du corps humain, au carrefour de plusieurs savoirs de l'Inde. Mélanges offerts à Arion Roşu par ses collègues et ses amis à l'occasion de son 80^e anniversaire*, Studia Asiatica vol. IV-V (2003-2004).
- BRANDER (A. A. Dunbar), 1941, *Les bêtes sauvages de l'Inde centrale*, Payot (Bibliothèque géographique), Paris.
- BRIGGS (George W.), 1931, « The Indian rhinoceros as a sacred animal », *JAOS* 51, p.276-82.
- BROCKINGTON (John Leonard), 1969-70, « The nominal system of the Ramayana », *JOI* 19 (fasc. 4), p. 369-415.
- BROCKINGTON (John Leonard), 1998, *The Sanskrit epics*, Brill, Leiden, Boston, Köln.
- BROWN (C. J.), 1922, *The coins of India*, Association Press, Calcutta, Oxford University Press, London.
- BÜHLER (G.) [trad.], 1879-1882, *The sacred laws of the Aryas: as taught in the schools of Apastamba, Gautama, Vāsishtha and Baudhāyana*, 2 vol., Clarendon Press (Sacred Book of the East 2, 14), Oxford.
- BÜHLER (G.), 1894, « Votive inscriptions from the Stûpas at Sâñchi (I) », *Epigraphia Indica*, vol. 2, p.87-116.
- « Further votive inscriptions from the Stûpas at Sâñchi », *id.*, p. 366-408.
- BÜHLER (G.) [trad.], 1896, *The laws of Manu*, translated with extracts from seven commentaries, Clarendon Press (Sacred Book of the East 25), Oxford.
- BURROW (T.), 1957, « Sanskrit lexicographical notes », in Radhakrishnan (S.), Mirashi (V. V.), Dandekar (R. N.) [et al.] [dir.], *Felicitation volume presented to Professor Sripad Krishna Belvalkar*, Motilal Banarsidass, Bénarès, p.3-11.
- BURTON (R. W.), 1952, « A History of Shikar in India », *JBNHS*, vol. 50 (4), p. 845-869.
- CALAND (W.) [dir., trad.], 1919, *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl. Text, Übersetzung, Indices*, J. Müller, Amsterdam.
- CALAND (W.) [trad.], 1931, *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa : the Brāhmaṇa of twenty five chapters*, Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
- CALAND (W.) [trad.], 1953, *Śāṅkhāyana-śrautasūtra*, International Academy of Indian Culture, Nagpur.
- CALAND (W.), 1967a, *Altindisches Zauberritual : probe einer Uebersetzung der Wichtigsten Theile des Kauśika Sūtra*, M. Sānding oHG., Wiesbaden, (Neudruck ; 1^{ère} éd.: J. Müller, Amsterdam, 1900).
- CALAND (W.), 1967b, *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benutzung Handschriftlicher Quellen*, M. Sānding oHG., Wiesbaden.
- CALAND (W.), HENRY (V.), 1906-1907, *L'agniṣṭoma : description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*, 2 tomes, E. Leroux, Paris.
- CALASSO (Roberto), 2000, *Ka*, Gallimard (Folio), Paris.
- CAMBON (Pierre) [dir.], 2006, *Afghanistan les trésors retrouvés: collections du musée*

- national de Kaboul*, Musée national des Arts asiatiques – Guimet, Réunion des musées nationaux, Paris.
- CARRIN TAMBS-LYCHE (Marine), 2002, « La forêt désenchantée : relations de pouvoir et culte des *bhuta* au pays Kanara », in POUCHEPADASS (J.) et PUYRAVAUD (J.-Ph.) [dir.], 2002, p.293-339.
- CHAKRAVARTHY (R. S.), 1972, « Some aspects of the Rāmāyaṇa of Vālmīki », *ABORI* 53, p.204-211.
- CHAKRAVARTI (Mahadev), 1994, *The concept of Rudra-Śiva through the ages*, Motilal Banarsidass, Delhi, (2nd ed. revised, 1st ed. 1986).
- CHAKRAVARTI (P. C.), 1972, *The art of war in ancient India*, Oriental Publishers, Delhi.
- CHAMBARD (J.-L.), CLEMANTIN-OJHA (C.), 1986, *Hindouisme et anthropologie : bibliographie sélective*, J.-L. Chambard, Paris.
- CHARPENTIER (Jarl), 1919, « Zur alt- und mittelindische Wortkunde », *Le Monde oriental*, vol. XIII, fasc.1-2, p.1-54.
- CHATTOPADHYAY (Aparna), 1966, « Some references to animal hunting in ancient Sanskrit literature », *JASB*, 4^e série, vol. VIII (2), p.101-104.
- CHATTOPADHYAYA (U. C.), 2002, « Researches in archaeozoology of the Holocene period (Including the Harappan tradition in India and Pakistan) », in SETTAR & KORISSETAR, 2002, p.365-422.
- CHAUDHURI (Sibdas), 1952-53, « Concordance of the Fauna in the Rāmāyaṇa », *Indian Historic Quarterly* n°28 (1952) p.135-141, 249-256, 350-359 ; n°29 (1953) p.56-63, 121-128, 276-286, 378-386.
- CHEVALIER (Jean), GHEERBRANT (Alain), 1982, *Dictionnaire des symboles*, R. Laffont (coll. Bouquins), Paris.
- CHRISTINGER (R.), 1963, « La délivrance de la caille », *Asiatische Studien – Etudes asiatiques*, vol. XVI, p.125-133.
- COOMARASWAMY (Ananda K.), 1924, *Les arts et métiers de l'Inde et Ceylan*, Vromont, Bruxelles.
- COOMARASWAMY (Ananda K.), 1965, *History of Indian and Indonesian art*, Dover Publications, New York, (1^{ère} publ. : K.W. Hiersemann, 1927).
- COOMARASWAMY (A. K.), 1977, « Measures of fire », in Lipsey (Roger) [dir.], *Coomaraswamy 2: selected papers, metaphysics*, (Bollinger Series 89), Princeton University Press.
- COURTRIGHT (Paul B.) 1985, *Gaṇeśa : lord of obstacles, lord of beginnings*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- COUTURE (André), 2006, « À propos d'une récente traduction du *Mahābhārata* », *Laval théologique et philosophique* 62 (2), p.389-400.
- CROOKE (William), 1926, *Religion and folklore of Northern India*, Oxford University Press, H. Milford, London.
- DALSHEIMER (Nadine), 2001, *Les collections du musée national de Phnom Penh : l'art du Cambodge ancien*, EFEO, Magellan, Paris.
- DANDEKAR (R. N.), 1946-2004, *Vedic bibliography*, 6 vol., Karnatak Publishing House, Bombay, University of Poona, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.
- DANDEKAR (R. N.), 1979, « Rudra in the Veda », in DANDEKAR (R. N.), *Vedic mythological tracts*, (Select writings I), Ajanta Publications, Delhi, p.199-277.
- DAVE (K. N.), 2005, *Birds in Sanskrit literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, (réédition révisée, 1^{ère} éd. 1985).
- DEFOURNY (Michel), 1976, « Note sur le symbolisme de la corne dans le *Mahābhārata* et la mythologie brahmanique classique », *IIJ* 18, p.17-23.
- DEFOURNY (Michel), 1981, « *Pancatantra* et pensée brahmanique », in Goossens (Jan),

- Sodmann (Timothy), *Third international beast epic, fable and fabliau colloquium, Münster 1979, proceedings*, Böhlau, Köln, Wien, p.95-101.
- DEMETRIAN (Serge), 2006, *Le Mahâbhârata conté selon la tradition orale*, Albin Michel (coll. Spiritualités Vivantes), Paris.
- DEPERT (Joachim), 1977, *Rudras Geburt : systematische Untersuchungen zum Inzest in der Mythologie der Brâhmanas*, F. Steiner, Wiesbaden.
- DESAI (Ajay), [1997], *The Indian elephant: endangered in the land of Lord Ganesh*, (NCSTC – Hornbill Natural History Series), Vigyan Prasar, Sanctuary Magazine, New Delhi.
- DE VAAN (Michiel), 2000, « The Indo-Iranien animal suffix *-ĀĆĀ- », *IJJ* 43, p.279-293.
- D'INTINO (Silvia), 2004, *La parole révélée et l'expérience poétique: mythe et théorie de la parole dans les hymnes du Ṛgveda*, Th. Doct. : Paris, Ephe, Section des Sciences Religieuses.
- DIXIT (V. V.), 1950, *Relation of the Epic to the Brâhmaṇa literature*, Oriental Book Agency (Poona Oriental Series 89), Pune.
- DUBUISSON (Daniel), 1978, « L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande », *Revue de l'histoire des religions*, tome CXCI, p.153-164.
- DUBUISSON (Daniel), 1986, *La légende royale dans l'Inde ancienne : Râma et le Râmâyana*, Economica, Paris.
- DUCOEUR (Guillaume), 2004a, « Métaphore équine et pratiques chamaniques en ṚG VEDA 10, 136 », *Archaeus*, t. VIII, fasc. 1-4, p.11-24.
- DUCOEUR (Guillaume), 2004b, *Anthologie de proverbes sanskrits tirés des épopées indiennes*, L'Harmattan, Paris.
- DUMÉZIL (Georges), 1945, *Naissance d'archanges*, Gallimard, Paris.
- 1947, *Tarpéia*, Gallimard, Paris.
- 1948, *Jupiter Mars Quirinus IV*, PUF (Bibliothèque de l'École des Hautes études : sciences religieuses, vol. 62), Paris.
- 1966, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris.
- 1985, *Heur et malheur du guerrier*, Flammarion (coll. Champs), Paris.
- 1992, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Flammarion (coll. Champs), Paris.
- 1995, *Mythe et épopée I. II. III*, Gallimard (Quarto), Paris (1^{ères} éd. pour *Mythe et épopée I.* : Gallimard, 1968, 1986 (éd. corrigée) ; *Mythe et épopée II.* : Gallimard, 1971, 1986 (éd. corrigée) ; *Mythe et épopée III.* : Gallimard, 1973, 1978, 1981 (éd. corrigées)).
- DUMONT (Paul-Émile), 1927, *L'âsvamedha : description du sacrifice du cheval dans le culte védique*, P. Geuthner, Paris, Louvain.
- DUMONT (Paul-Émile) [trad.], 1954-1969, « Taittirîya-Brâhmaṇa », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 92 (6) p.447-503, 95 (6) p.628-675, 98 (3) p.204-23, 101 (2) p.216-43, 103 (4) p.584-608, 104 (1) p.1-10, 105 (1) p.11-36, 106 (3) p.246-63, 107 (2, 5) p.177-182, 446-460, 108 (4) p.337-53, 109 (6) p.309-41, 113 (1) p.34-66 [traductions partielles des livres II et III du TB].
- DUTT (Manmatha Nath) [trad.], 1907, *Dharma śastra hindus śrutis and smritis*, vol. II, H. C. Das Elysium Press, Calcutta.
- DWIVEDI (V. P.), 1967, « Ivoires indiens : un ensemble de pieds de trône, provenant de l'Orissa et conservés au Musée National de New Delhi », *Arts Asiatiques*, tome XVI, p.59-74.
- EDGERTON (Franklin) [trad.], 1985, *The elephant-lore of the Hindus*, Motilal Banarsidass, Delhi, (1st ed.: New Haven, 1931).
- EGGELING (Julius) [trad.], 1882-1897, *The Śatapatha-Brâhmaṇa according to the text of the*

- Mādhyaṇḍina school*, 5 vol., Clarendon Press, Oxford University Press (Sacred Books of the East 12, 26, 41, 43, 44), Oxford, 1882-1897, (réimpr. Motilal Banarsidass, Delhi, 1972).
- EGGERTON (Wilbraham), 1880, *An illustrated handbook of Indian arms, including those of Nepal, Burma, Thailand and Malaya : being a classified and descriptive catalogue of the arms exhibited at the Indian Museum with an introductory sketch of the military history of India*, W.H. Allen & W. Griggs, London [réimpr.: White Orchid Press (Series Bibliotheca Orientalis), Bangkok, 1981].
- ELGOOD (Robert), 2004, *Hindu arms and ritual: arms and armour from India 1400-1865*, Eburon, Delft.
- ELTRINGHAM (S. K.), 1992, *Elephants*, Blandford Press (Blandford Mammal Series), Poole.
- EMENEAU (Murray Barnson), 1947, « Studies in the Folk-Tales of India. III : Jain Literature and Kota Folk-Tales », *JAOS* 67, 1947, p.1-13.
- ENTHOVEN (R. E.), 1924, *The folklore of Bombay*, Oxford University Press, H. Milford, London.
- ETIENNE (Pascal), 2003, *Le sanglier*, Delachaux et Niestlé, Paris.
- FALK (Harry), 1993, « Der Zobel im Rgveda », in Gerhard Meisser et al. [dir.], *Indogermanica et Italica. Festschrift für Helmut Rix*, Innsbruck Beiträge zur Sprachwissenschaft (Bd. 72), Innsbruck.
- FELIX (Jiří), 1982, *Faune d'Asie*, Gründ, Paris.
- FELLER (Danielle), 2004, *The Sanskrit epics' representations of Vedic myths*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- FILLIOZAT (Pierre-Sylvain), 2004, « De la conscience et de la divinité des arbres dans la culture sanskrite », in BOTTO (Oscar), CAILLAT (Colette), DELAVEAU (Pierre) [et al.] [dir.], 2004, p.85-103.
- FINOT (Louis), 1896, *Les lapidaires indiens*, E. Bouillon (Bibliothèque de l'École des Hautes Études : sciences philologiques et historiques, fasc. 111), Paris.
- FITZGERALD (James L.), 1998, « Some storks and eagles eat carrion ; Herons and ospreys do not : Kaṅkas and Kuraras (and Baḍas) in the *Mahābhārata* », *JAOS* 118 (2), p.257-261.
- FITZGERALD (James L.) [trad.], 2004, *The Mahābhārata*. (11. *The book of women*, 12. *The book of peace, part one*), The University of Chicago Press, Chicago & London.
- FOUCAUX (P. E. de) [trad.], 1988, *Le Lalitavistara : l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Çakyamuni*, Les Deux Océans, Paris (1^{ère} impr. : E. Leroux, Paris, 1884 (Annales du Musée Guimet, tome VI)).
- FOUCHER (Alfred), 1993, *La vie du Bouddha : d'après les textes et les monuments de l'Inde*, A. Maisonneuve, Paris, (1^{ère} éd. : Payot, Paris, 1949).
- FRANCFORT (Henri-Paul), 1984, *Fouilles d'Āi Khanoum III. Le sanctuaire du temple à niches indentées : 2. Les trouvailles*, (Mémoires de la DAFA, tome XXVII), de Boccard (diff.), Paris.
- FRANCFORT (Henri-Paul), 2002, « Images du combat contre le sanglier en Asie centrale (3^{ème} au 1^{er} millénaire av. J.-C.) », *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, vol. 16, p.117-142.
- GAIGNEBET (Claude), LAJOUX (Jean-Dominique), 1985, *Art profane et religion populaire au Moyen Age*, PUF, Paris.
- GAISLER (Jiří) et ZEDJA (Jan), 1995, *La grande encyclopédie des mammifères*, Gründ, Paris.
- GELDNER (Karl F.) [trad.], 1951, *Der Rig-Veda: aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, 3 vol., Harvard University Press (Harvard Oriental Series 33, 34, 35), Cambridge (Mass.).
- GHOSAL (Pranati), 2006, *Lifestyle of the Vedic people*, D. K. Printworld, New Delhi.

- GHOSH (Rajeshwari), 1968, « Bhīma in Indonesia », *JASB*, 4^e série, vol. X (1), p. 49-55.
- GIBSON (Nancy), 2000, *Loups*, Nathan.
- GIGNOUX (Ph.), 1983, « La chasse dans l’Iran sassanide », *Orientalia Romana 5, Essays and Lectures, Iranian Studies*, Roma, p.101-118.
- GITOMER (David L.), 1991, « Rākṣasa Bhīma: Wolfbelly among Ogres and Brahmans in the Sanskrit *Mahābhārata* and the *Veṅṣaṃhāra* », in SHARMA, 1991, p.296-323.
- GIVE (Bernard de), 2005, *les rapports de l’Inde et de l’Occident : des origines au règne d’Aśoka*, Les Indes Savantes, Paris.
- GOBERT (Isabelle), 1976, *La vie publique et privée dans l’Inde ancienne (Ile siècle av. J.-C. – VIIIe siècle environ). Fascicule II : le mobilier*, PUF (Publications du Musée Guimet : recherches et documents d’art et d’archéologie, tome VI), Paris.
- GONDA (Jan), 1965, *Change and continuity in Indian religion*, Mouton, London, The Hague, Paris.
- GONDA (Jan), 1966, *Ancient Indian kingship from the religious point of view*, E. J. Brill, Leiden, (reprinted from NVMEN III and IV).
- GONDA (Jan), 1969, *Aspects of early Viṣṇuism*, Motilal Banarsidass, Delhi, (2^e éd.).
- GONDA (Jan), 1975a, *Vedic literature*, O. Harrassowitz (A history of Indian literature vol.1), Wiesbaden.
- GONDA (Jan), 1975b, « Mensch und Tier im alten Indien », *Selected studies*, vol. IV (History of ancient Indian religion), E. J. Brill, Leiden, p.484-495 (réimpr. de *Studium Generale* 20, 1967, p.105-116).
- GONDA (Jan), 1984, « Varcas », *VIJ* vol. 22 (I-II), p.10-20.
- GORE (N. A.), 1943, *A bibliography of the Rāmāyaṇa*, N. A. Gore, Poona.
- GOTŌ (Toshifumi), 1987, *Die «I. Präsenklasse » im Vedischen*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
- GRIFFITH (Ralph T. H.) [trad.], 1920-1926, *The hymns of the Rigveda: translated with a popular commentary*, 2 vol., E. J. Lazarus, Bénarès (3^e éd., 1^{ère} éd. 1889).
- GRIFFITH (Ralph T. H.) [trad.], 1927, *The texts of the White Yajurveda*, E. J. Lazarus, Bénarès (2^e éd., 1^{ère} éd. 1899).
- GRIFFITH (Ralph T. H.) [trad.], 1985, *Hymns of the Atharvaveda. Translated with a popular commentary*, 2 vol., Munshiram Manoharlal, New Delhi, (1^{ère} éd.: E. J. Lazarus, Bénarès, 1895-96).
- GRIFFITH (Ralph T. H.) [trad.], 1986, *Hymns of the Sāmaveda: translated with a popular commentary*, Munshiram Manoharlal, New Delhi (1^{ère} éd. 1895-96).
- GRIFFITHS (Arlo) [dir., trad.], 2004, *The Paippalādasamhitā Atharvaveda: Kāṇḍas 6 and 7: a new edition with translation and commentary*, Th. Doct.: Leiden, 2004. [publication à venir fin 2008]
- GRIFFITHS (Arlo) & HOUBEN (Jan E. M.) [dir.], 2004, *The Vedas: texts, language & ritual: proceedings of the third international Vedic workshop, Leiden 2002*, Egbert Forsten, Groningen.
- Grzimek’s Animal Life Encyclopedia*, vol.7 : Reptiles, vol.12-16 :Mammals, éd. par Michael Hutchins, Gale, Detroit, 2003 (2^e édition).
- GUBERNATIS (Angelo de), 1874, *Mythologie zoologique ou les légendes animales*, 2 vol., A. Durand et P. Lauriel, Paris.
- GUERIN (J. M. F.), 1847, *Astronomie indienne d’après la doctrine et les livres anciens et modernes des Brammes sur l’astronomie, l’astrologie et la chronologie*, Imprimerie royale, Paris.
- GUPTA (Beni), 1979, *Magical beliefs and superstitions*, Sundeep Prakashan, Delhi.
- GUPTA (Sankar Sen), 1967, *A bibliography of Indian folklore and related subjects*, Indian Publications, Calcutta.

- GURUNG (K. K.), SINGH (Raj), 1996, *Field guide to the mammals of the Indian subcontinent*, AP Natural World, Academic Press Harcourt Brace, San Diego.
- GUYONVARCH (Christian-J.) [trad., présenté et annoté par], 1994, *La razzia des vaches de Cooley*, Gallimard (L'aube des peuples), Paris.
- HACKIN (J.) [dir.], 1954, *Nouvelles recherches archéologiques à Begram (ancienne Kâpîcî) (1939-1940)*, 2 vol., Mémoires de la DAFA tome XI, Imprimerie nationale – Presses universitaires, Paris, 1954.
- HANNEDER (Jürgen), 2002, « The Blue Lotus », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd 152 (2), p.295-308.
- HARLE (J. C.), 1994, *The art and architecture of the Indian subcontinent*, Yale University Press, New Haven and London, (2nd ed.; 1st ed.: Penguin Books, 1986).
- HAUDRY (Jean), 1988, « Les Ásvins dans le Ṛgveda et les Jumeaux divins indo-européens », *BEI* n° 6, p.275-305.
- HAUG, 1863, voir I. Les sources, *Aitareya Brāhmana*
- HEESTERMAN (J. C.), 1957, *The ancient Indian royal consecration: the rājasūya described according to the Yajus texts and annotated*, Mouton & co., 's-Gravenhage.
- HEESTERMAN (J. C.), 1985, *The inner conflict of tradition: essays in Indian ritual, kingship, and society*, The University Chicago Press, Chicago, London.
- HELL (Bertrand), 1994, *Le sang noir : chasse et mythe du Sauvage en Europe*, Flammarion (coll. Champs), Paris.
- HENRY (Victor), 1892, *Quelques mythes naturalistes méconnus : les supplices infernaux de l'Antiquité*, E. Leroux, Paris.
- HENRY (Victor) [trad.], 1892-1896, *Les livres VII à XIII de l'Atharva-Véda : traduction et commentaire*, Maisonneuve, Paris.
- HENRY (Victor), 1904 [1988], *La magie dans l'Inde antique*, Dujarric, Paris [réimpression Adrien Maisonneuve, Paris, 1988].
- HERAS (H.), 1948, « The Age of the Mahābhārata War », *Journal of Indian History (University of Travancore)* vol. 26 (1), p.1-20.
- HILLEBRANDT (Alfred), 1987, « Tiere und Götter im vedischen Ritual », *Kleine Schriften*, hsg von Rahul Peter Das, F. Steiner, Wiesbaden, Stuttgart, p.167-178 (réimpr. de *Schlesische Gesellschaft für Vaterländische Cultur* 83, 1905, p.1-12).
- HOCART (Arthur Maurice), 1927, « The throne in Indian art », *Ceylon Journal of Science*, vol. I, part. 3, p.117-123.
- HOCART (Arthur Maurice), 1978, *Rois et courtisanes*, Seuil, Paris.
- HOPKINS (E. Washburn), 1889, « The social and military position of the ruling caste in ancient India, as represented by the Sanskrit epic », *JAOS* 13, p.57-376.
- 1896, « Prāgāthikāni I », *JAOS* 17, p.23-92.
- 1901, *India Old and New*, C. Scribner's sons, New York ; E. Arnold, London.
- 1915, *Epic mythology*, K. J. Trübner (Gundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 1B), Strassburg.
- HOUBEN (Jan E.M.), 1999, « To kill or not to kill the sacrificial animal (*yajña-paśu*) ? Arguments and perspectives in Brahminical ethical philosophy », in Houben (Jan E. M.) and Van Kooij (Karel R.) [dir.], *Violence denied : violence, non-violence and the rationalisation of violence in South Asian cultural history*, E. J. Brill, Leiden, p.105-183.
- HUMPHREYS (P. N.) & KAHROM (E.), 1995, *The lion and the gazelle: the mammals and birds of Iran*, Nr Abergavenny, Gwent, U.K.
- JACKSON (Peter), FARRELL JACKSON (Adrienne), DALLET (Robert), DE CREM (Johan), 1996, *Les félins*, Delachaux et Niestlé, Lausanne, Paris.
- JAMISON (Stéphanie W.), 1991, *The ravenous hyenas and the wounded sun: myth and ritual*

- in Ancient India*, Cornell University Press, London.
- JAMISON (Stéphanie W.), 1998, « Rhinoceros toes, *Manu* V.17-18, and the development of the dharma system », *JAOS* 118 (2), p.249-256.
- JAMISON (Stephanie W.), 1999, « Penelope and the pigs : Indic perspectives on the Odyssey », *Classical Antiquity*, vol. 18 (2), p.227-272.
- JAMISON (Stephanie W.), 2003, « Vedic vr̥ā : evidence for the svayamvara in the Rig Veda ? », in ADHAMI (Siamak) [dir.], *Paitimāna: essays in Iranian, Indo-European, and Indian studies in honor of Hanns-Peter Schmidt*, Mazda, Costa Mesa, 2003, p.39-56.
- JAMISON (Stephanie W.), 2004, « Response to Parpola, “From Archaeology to a Stratigraphy of Vedic Syncretism” », in GRIFFITHS & HOUBEN, 2004 p.517-520.
- JAMISON (Stephanie W.), 2008, « The function of animals in the *Rig Veda*, RV X.28, and the origins of story literature in India », in BALBIR et PINAULT, 2008, p.197-218.
- JOLLY (Julius) [trad.], 1880-1889, *The minor law-books: part I Nārada, Brihaspati*, Clarendon Press (Sacred Book of the East 7, 33), Oxford.
- JONES (J. J.) [trad.], 1952, *The Mahāvastu* (vol. II), (Sacred Books of the Buddhists, vol. 18), Luzac, London.
- JOSHI (Mahadev Narayanrao), 2003, *Art and science in Mānasollāsa*, New Bharatiya Book Corporation, Delhi.
- JOSHI (N. P.), [1967 ?], *Life in ancient Uttarāpatha*, Banares Hindu University, Varanasi.
- JOSHI (J. R.), 1973, « Vāta-Vāyu », *Bulletin of the Deccan College*, vol. 33, p.217-248.
- KALYANOV (V. I.), 1984, « On the military code of honour in the *Mahābhārata* », in JOSHI (S. D.) [dir.], *Amṛtadhārā : Professor R. N. Dandekar felicitation volume*, Ajanta Publications, Delhi, 1984, p. 187-194.
- KANE (Pandurang Vaman), 1930-1962, *History of Dharmasāstra, (ancient and mediaeval religious and civil law in India)*, 5 vol., Bhandarkar Oriental Research Institute (Government Oriental Series, class-B, n°6), Poona.
- KANTAWALA (S. G.), 1970, « The hymn to Aranyānī – a study », *JOI* vol XX, n°1, pp. 1-11.
- KARTTUNEN (Klaus), 1989, *India in early Greek literature*, Finnish Oriental Society (Studia orientalia 65), Helsinki.
- KARTTUNEN (Klaus), 1997, *India in the Hellenistic world*, Finnish Oriental Society (Studia orientalia 83), Helsinki.
- KARTTUNEN (Klaus), 2008, « *siṃhair iti vyāghraiḥ* », in BALBIR et PINAULT, 2008, p.431-446.
- KATZ (Ruth Cecily), 1989, *Arjuna in the Mahabharata : where Krishna is, there is victory*, University of South Carolina, Colombia, (rééd.: Motilal Banarsidass, Delhi, 1990).
- KAYE (G.R.), 1990, *Hindu astronomy: ancient science of the Hindus*, Cosmo Publications (Indian historical research, vol.77), New Delhi, (1^{ère} éd. 1924).
- KEITH (Arthur B.) [trad.], 1908, *Śāṅkhāyana āraṇyaka with an appendix of the Mahāvratā*, The Royal Asiatic Society (New Series 18), London.
- KEITH (Arthur Berriedale) [dir., trad.], 1909, *The Aitareya Āraṇyaka*, Oxford University Press, Oxford (réimpr. 1969).
- KEITH (Arthur B.) [trad.], 1914, *The Veda of Black Yajus School entitled Taittiriya Sanhita*, 2 vol., Harvard University Press (Harvard Oriental Series 18, 19), Cambridge (Mass.) (réimpr.: Motilal Banarsidass, Delhi, 1967).
- KEITH (Arthur B.) [trad.], 1920, *Rigveda brahmanas: the Aitareya and Kauṣītaki brahmana of the Rigveda*, Harvard Oriental Press (Harvard Oriental Series 25), Cambridge (Mass.).
- KEITH (Arthur Berriedale), 1925, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard University Press (Harvard Oriental Series 31, 32), Cambridge (Mass.); H. Milford, Oxford University Press, London.
- KINNEAR (N.B.) 1920, « The past and present distribution of the lion in south eastern Asia »,

- JBNHS* 27, p.33-39.
- KOLHATKAR (Madhavi Baskar), 1999, *Surā: the liquor and the Vedic sacrifice*, D. K. Printworld, New Delhi.
- KOHLBRUGGE (Dina Johana) [trad.], 1938, *Atharvaveda-Pariśiṣṭa über Omina*, H. Veeman & Zonen, Wageningen.
- KÖNIG (Ditte), 1994, « Zu den Tierdarstellungen auf den Felsen am Oberen Indus: versuch einer zoologischen Bestimmung », *Antiquities of Northern Pakistan: reports and studies*, vol. 3, p.73-171.
- KRAMRISCH (Stella), 1981, *The presence of Śiva*, Oxford University Press, Delhi, Bombay, Calcutta [etc.].
- KRISHNAMACHARIAR (M.), 1971, *History of classical Sanskrit literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, (1st reprint).
- KRISHNA MURTHY (K.), 1985, *Mythical animals in Indian art*, Abhinav Publications, New Delhi.
- KROTTENTHALER (Robert), 1996, *Die Jagd im alten Indien: über Berücksichtigung des mṛgayāvinoda-Kapitels im Mānasollāsa*, (Europäische Hochschulschriften: Reihe 27; Asiatische und Afrikanische Studien: Bd./vol. 49), P. Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, [etc.].
- KUIPER (F. B. J.), 1983, « Cosmogony and conception: a query », in *Ancient Indian cosmogony*, essays selected and introduced by John Irwin, Vikas Publishing House, New Delhi, p.90-137, [art. repris de *History of Religions*, 10, 1970, p.91-138].
- KULSHRESHTHA (Sushma), SAHAI (Jagdish) [dir.], 2005, *Fauna : animal & bird kingdom in Sanskrit literature. Manika Dhawal Feestschrift*, Sanskrit Sangheet Kala Prakashan (Kalidasa Academy of Sanskrit Music & Fine Arts Series no. 13), Delhi.
- LAINÉ (Nicolas), 2005, *Des éléphants et des hommes : approche anthropologique des relations homme/éléphant en Inde*, Mémoire Master II : Université Paul Valéry – Montpellier III : Montpellier.
- LAL (B. B.), 1954-55, « Excavation at Hastināpura and other explorations in the Upper Gangā and Sutlej basins 1950-52 : new light on the dark age between the end of the Harappā culture and the early historical period », *Ancient India – Bulletin of the Archaeological Survey of India*, n° 10 & 11, p.5-151.
- LAL (B. B.), 2005, *The homeland of the Aryans: evidence of Ṛigvedic flora and fauna & archaeology*, Aryan books international, New Delhi.
- LAL (P.), 1967, *An annotated Mahābhārata bibliography*, Calcutta.
- LAMBERT (Pierre-Yves), 1993, *Les Quatre Branches du Mabinogi, et autres contes gallois du Moyen âge*, Gallimard (L'aube des peuples), Paris.
- LANCEREAU (Édouard) [trad.], 1965, *Pañcatantra*, introduction de Louis Renou, Gallimard / Unesco (Connaissance de l'Orient 52).
- LAUFER (Berthold), 1914, *Chinese clay figures : part I: prolegomena on the history of defensive armor*, "Chap. I History of the rhinoceros", p.73-173, (Field Museum of Natural History, publication 177, Anthropological series, vol. XIII, n°2), Field Museum of Natural History, Chicago.
- LAW (Narendra Nath), 1965, *Age of the R̥gveda*, Firma K.L. Mukhopadhyay, Calcutta.
- LERNER (Paule), 1986, *Clef astrologique du Mahābhārata : l'ère nouvelle*, Arché, Milan.
- Les cités oubliées de l'Indus. Archéologie du Pakistan*, 1988, (catalogue d'exposition présentée au musée national des arts asiatiques – Guimet, 16 novembre 1988 - 30 janvier 1989), Association Française d'Action Artistique, Paris, 1988.
- Les songes et leur interprétation*, Seuil (Sources orientales III), Paris, 1959.
- LÉVI (Sylvain), 1898, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*, E. Leroux (Bibliothèque de l'École des Hautes Études : sciences religieuses, vol. 11), Paris.

- LEVI D'ANCONA (Mirella), 1950, « An Indian statuette from Pompeii », *Artibus Asiae*, vol. 13, p. 166-180.
- LÉVY-BRUHL (Lucien), 1927, *L'âme primitive*, F. Alcan, Paris.
- LOISELEUR DESLONGCHAMPS (A.) [trad.], 1833, *Lois de Manou : comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens*, traduit du sanscrit et accompagnées de notes explicatives, Imprimerie de Crapelet, Paris.
- LOTH (Anne-Marie), 1981, *Védisme et hindouisme : du divin et des dieux*, Le Bas, Les Pavillons-Sous-Bois.
- LUBOTSKY (Alexander), 2001, « The Indo-Iranian substratum », in *Early contacts between Uralic and Indo-European : linguistic and archaeological considerations*. Papers presented at an international symposium (Tvärminne, 8-10 January, 1999), ed. by Christian Carpelan, Asko Parpola and Petteri Koskikallio, (Suomalais-ugrilainen seuran toimituksia, 242), Helsinki, p.301-317.
- LUBOTSKY (Alexander) [dir., trad.], 2002, *Atharvaveda-Paippalāda, Kāṇḍa five. Text, translation, commentary*, (Harvard Oriental Series, Opera Minor vol. 4), Cambridge (Mass.).
- LUBOTSKY (Alexander), 2004, « Vedic *pṛdākusānu-* », *IJ* 47, p.1-6.
- LÜDERS (Heinrich), 1942, « Von indischen Tieren », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 96, p.23-41.
- MACDONALD (K. S.), 1896, *The Brahmanas of the Veda*, London, Madras, (rééd. Bharatiya Book Corporation, Delhi, 1979).
- MACDONELL (Arthur A.), 1897, *Vedic mythology*, K. J. Trübner (Gundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III, 1A), Strassburg, (réimpr.: Motilal Banarsidass, Delhi, 1995).
- MACDONELL (Arthur Anthony) & KEITH (Arthur Berriedale), 1912, *Vedic index of names and subjects*, 2 vol., J. Murray, London, (réimpr.: Motilal Banarsidass, Delhi, 1958, 2007).
- MACKAY (Ernest), 1936, *La civilisation de l'Indus : fouilles de Mohenjo-daro et d'Harappa*, Payot (Bibliothèque historique), Paris.
- MACKAY (E. J. H.) [dir.], 1937-38, *Further excavations at Mohenj-daro: being an official account of Archaeological excavations at Mohenj-daro carried out by the Government of India between the years 1927 and 1931*, 2 vol., Manager of Publications, Delhi.
- MAJUPURIA (Trilok Chandra), 1991, *Sacred animals of Nepal and India*, M. Devi, Lashkar (Gwalior), (New revised ed.).
- MALAMOUD (Charles), 1974, « Sur deux noms védiques de la « peau » », *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, t. LXIX, fasc. 1, p.73-83.
- 1989, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, La Découverte, Paris.
- 2002, *Le jumeau solaire*, Seuil (La librairie du XXI^e siècle).
- 2005a, *La danse des pierres. Etudes sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Seuil (La librairie du XXI^e siècle).
- 2005b, *Féminité de la parole. Etudes sur l'Inde ancienne*, Albin Michel (Sciences des religions).
- MALLORY (J.-P.) et ADAMS (D. Q.), 1997, *Encyclopedia of Indo-European culture*, Fitzory Dearbor, London & Chicago.
- MANI (Vettam), 1979, *Purāṇic Encyclopaedia : a comparative dictionary with special reference to the Epic and Purāṇic literature*, Motilal Banarsidass, Delhi, Patna, Varanasi, (1st ed. 1975; 1st reprint 1979).
- MARCHESINI (R.), TONUTTI (S.), 2001, *Animaux et magies*, de Vecchi, Paris.
- MARSHALL (John. H.), 1931, *Mohenjo-daro and the Indus civilization: being an official*

- account of archaeological excavations at Mohenjo-daro carried out by the Government of India between the years 1922 and 1927*, 3 vol., A. Probsthain, London.
- MASSET (Danièle), 2004, *Les oiseaux ne laissent pas de traces dans le ciel : images de la nature dans la poésie bouddhique indo-tibétaine*, 2 vol., Th. Doct. : Paris : Inalco.
- MCCONE (Kim R.), 1987, « Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen », in Meid (Wolfgang) [dir.], *Studien zum indogermanischen Wortschatz (Tagung der Indogermanen Gesellschaft, Innsbruck, 28-30 Juni 1985)*, Innsbruck, 1987.
- MEHENDALE (M. A.), 1987, « The fauna in the Āraṇyakaparvan of the *Mahābhārata* », *ABORI*, vol. 68, p.327-344.
- MEYER (J. J.), 1937, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3 vol., M. Niehans, Zürich, Leipzig.
- MINARD (Armand), 1949-1956, *Trois énigmes sur les Cent Chemins : recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*, 2 vol., Les Belles Lettes, Paris, 1949 ; E. de Boccard (PICI fasc. 3), Paris, 1956.
- Miscellaneous notes*, à propos du guépard, *JBNHS* 27 (2), p.397-98, 1920 ; 50 (4), 1950.
- MITRA (Sarat Chandra), 1893a, « On the Indian folk-beliefs about the tiger », *JAnthroSB* 3 (1), p.45-60.
- 1893b, « On some additional folk-beliefs about the tiger », *JAnthroSB* 3 (3), p.158-163.
- 1896, « On the Indian folk-beliefs about the tiger, part III », *JAnthroSB* 4 (2), p.80-89.
- 1906, « The bear in Asiatic and American ritual and belief », *JAnthroSB* 7 (7) p.467-78.
- 1908, « Indian folk-beliefs about the tiger, Part I & II », *JAnthroSB* 8 (2), p.113-135.
- 1914, « The Bihari belief in the efficacy of “jackal’s horns” as a talisman », *JAnthroSB* 10 (2), p.81-87.
- 1920, « On the vestiges of tiger-worship in the district of Mymensingh in eastern Bengal », *JAnthroSB* 11 (6), p.599-617.
- 1933, « A note on the Thado Kuki belief about the wer-lioness », *JAnthroSB* 15 (2), p.124-128.
- 1936, « On some Malay, Burman and Indian folk-beliefs about the man-tiger or wer-tiger, with some remarks on the origin of lycanthropy », *JAnthroSB* 15 (5), p.412-420.
- MONNERET DE VILLARD (Ugo), 1953, « Il trono dei leoni », *Annali lateranensi*, vol. XVII, p.321-352.
- MOREAU (Ronan), 2007, « Entre domestique et sauvage : les classifications animales dans la pensée indienne », *Anthropozoologica* 42 (1), p.47-60.
- MOREAU (Ronan), 2008, « Griffes et rugissements : sur la trace des grands félins de l’Indus au Bengale », in BALBIR et PINAULT, 2008, p.411-430.
- MOUNTFORT (Guy), CUBITT (Gérald), 1992, *L’Inde sauvage : faune, flore et paysage de l’Inde et du Népal*, Soline, Courbevoie.
- NARAVANE (V. S.), 1965, *The elephant and the lotus : essays in philosophy and culture*, Asia Publishing House, Bombay, Calcutta, New Delhi, [etc.].
- NARTEN (Johanna), 1965 [1995], « Ai. *jāmbha-*, gr. *γόμφος* und Verwandtes », *KZ* 79 (3-4), p.255-264 (réimprimé dans : NARTEN (Johanna), *Kleine Schriften, Band 1*, hsg von Marcos Albino und Matthias Fritz, L. Reichert, Wiesbaden, 1995).
- NATH (Bhola), 1968, « Advances in the study of Prehistoric and ancient remains in India : a review », *RZSI* 61 (juin 1963), p.1-63.
- NYBERG (H. S.), 1931, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes : II Analyse des données (suite) : Chap. IX La création d’après le système zervanite. », *JA* tome 219 (oct.-déc. 1931), p.193-220.
- OBERLIES (Thomas), 1998-1999, *Die Religion des Ṛgveda*, 2 vol., G. Oberhammer, Institut für Indologie der Universität, Wien.
- OERTEL (Hanns), 1898, « Contributions from the Jaiminīya Brāhmaṇa to the history of the

- Brāhmaṇa literature », *JAOS* 19, p.97-125.
- O'FLAHERTY (Wendy Doniger) [trad.], 1981, *The Rig Veda: an anthology*, Penguin Books, London.
- O'FLAHERTY (Wendy Doniger), 1985, *Tales of sex and violence: folklore, sacrifice and danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- OGUIBÉNINE (Boris), 1987 « Le sacrifice du porc chez les Indo-iraniens et quelques questions annexes » *Etudes indo-européennes* n°21-24, p.43-53.
- OGUIBÉNINE (Boris), 1994, « De la rhétorique de la violence », in *Violences et non-violences en Inde*, études réunies par D. Vidal, G. Tarabout, É. Meyer, (*Puruṣārtha* 16), EHESS, Paris, p.81-95.
- OLDENBERG (Hermann), 1903, *La religion du Véda*, traduit de l'allemand par V. Henry, F. Alcan, Paris.
- PARKHILL (Thomas), 1995, *The forest setting in Hindu epics. Princes, Sages, Demons*, Mellen University Press, Lewiston (N-Y).
- PARPOLA (Asko), 2004, « From archaeology to a stratigraphy of Vedic syncretism: The banyan tree and the water buffalo as Harappan-Dravidian symbols of royalty, inherited in succession by Yama, Varuṇa and Indra, divine kings of the first three layers of Aryan speakers in South Asia », in GRIFFITHS & HOUBEN, 2004, p.479-515.
- PASTOUREAU (Michel), 2007, *L'ours : histoire d'un roi déchu*, Seuil (La librairie du XXI^e siècle), Paris.
- PÉTERFALVI (Jean-Michel) [trad.], 1985, *Le Mahābhārata* (extraits), introduction et commentaires par Madeleine Biardeau, 2 vol., Garnier-Flammarion, Paris.
- PINAULT (Georges-Jean), 2001, « Vierges sages du Veda », in Chojnacki (Christine) [dir.], *Les âges de la vie dans le monde indien : actes des journées d'étude de Lyon (22-23 juin 2000)*, (Collection du Centre d'études et de recherches sur l'Occident romain, nouvelle série n°24), Université de Lyon 3, Lyon, p.95-129.
- PINAULT (Georges-Jean), 2003a, « Sur les thèmes indo-européens en *-u- : dérivation et étymologie », in Tichy (Eva), Wodtko (Dagmar S.), Irslinger (Britta) [dir.], *Indogermanisches Nomen : Derivation, Flexion und Ablaut. Akten der Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft. Society for Indo-European Studies, Société des Études Indo-Européennes. Freiburg, 19. bis 22. September 2001*, Hempen Verlag, Bremen, 2003, p.153-188.
- PINAULT (Georges-Jean), 2003b, « Une nouvelle connexion entre le substrat indo-iranien et le tokharien commun », *Historische Sprachforschung* 116 (2), p.175-189.
- PINAULT (Georges-Jean), 2004a, « Sur l'étymologie de skr. *oṣadhi-* "plante médicinale" », *Studia Asiatica* IV-V (2003-2004), p.133-157.
- PINAULT (Georges-Jean), 2004b, « La Mélusine védique », in Basch (Sophie), Guyaux (André), Salmon (Gilbert) [dir.], *Orients littéraires. Mélanges offerts à Jacques Hué*, (Travaux et recherches des Universités rhénanes XVII), H. Champion, Paris, p.351-362.
- PINAULT (Georges-Jean), 2006, « Further links between the Indo-Iranian substratum and the BMAC language », in Tikkanen (Bertil), Hettrich (Heinrich) [dir.], *Themes and tasks in old and middle Indo-Aryan linguistics*, (Papers of the 12th World Sanskrit Conference, vol.5), Motilal Banarsidass, Delhi, p.167-196.
- PINGLE (Pratibha M.), 2005, *The concept of Vāc in the Vedic literature*, Sri Satguru Publications, Indian Books Centre, Delhi.
- PINNOW (Heinz-Jürgen), 1965, « "Der Wertiger" und andere Geschichten in Kharia », *III* vol. IX (1), p.32-68.
- PIOVANO (Irma), 1995, « Les aliments et les boissons dans le *Rāmāyāna* », in Blanchon

- (Flora) [dir.], *Asie III : Savourer, goûter*, CREOPS, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, p.41-51.
- PIRART (Éric) [trad.], 1995-2001, *Les Nāsatya*, 2 vol., (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, fasc. 261 et 280), Liège.
- PISCHEL (R.), GELDNER (Karl F.), 1888-92, *Vedische Studien*, 2 vol., W. Kohlhammer, Stuttgart.
- PLANHOL (Xavier de), 2005, *Le paysage animal. L'homme et la grande faune : une zoogéographie historique*, Fayard, Paris.
- POCOCK (R. I.), 1930, « The lions of Asia », *JBNHS* 34 (3-4), p.638-665.
- POCOCK (R. I.), 1939, *The fauna of British India, including Ceylon and Burma: mammalia vol.I (primates and carnivora (in part), families felidae and viverridae)*, Taylor and Francis, London.
- PORCHER (Marie-Claude) [trad.], 1995, *Histoire des dix princes*, Gallimard (Connaissance de l'Orient 87), Paris.
- PORCHER (Marie-Claude), 2008, « Les animaux dans le *kāvya* », in BALBIR et PINAULT, 2008, p.219-242.
- POTT (P. H.), 1968, « The goddess Hirmā in Kulū Valley », in Heesterman (J. C.), Schokker (G. H.), Subramoniam (V. I.) [dir.], *Pratidānām : Indian, Iranian, and Indo-European studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his sixtieth birthday*, Mouton, The Hague, Paris, 1968, p.556-562.
- POUCHEPADASS (J.) et PUYRAVAUD (J.-Ph.) [dir.], 2002, *L'homme et la forêt en Inde du Sud*, IFP, Pondichéry, Karthala, Paris.
- PRAKASH (Om), 1961, *Food and drinks in ancient India (From earliest times to c. 1200 A.D.)*, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi.
- PRAKASH (Pratibha), 1985, *Terracota animal figurines in the Ganga-Yamuna Valley*, Again Kala Prakashan, Delhi.
- PRASHAD (B.), 1936, *Animal remains from Harappa*, Memoirs of the Archaeological Survey of India n° 51, Delhi.
- PRATER (S. H.), 1971, *The book of Indian animals*, Bombay Natural History Society, Bombay, (1^{ère} éd. 1948).
- PRZYLUKSI (Jean), 1940, « Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes », *Revue de l'histoire des religions*, tome 121, p.128-145.
- PUSALKER (A. D.), 1955, *Studies in the Epics and Purāṇas*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bhavan's Book University, Bombay.
- RAO (H. Srinivasa), 1957, « History of our knowledge of the Indian fauna through the ages », *JBNHS* 54 (2), p.251-280.
- RAO (T. A. Gopinatha), 1914, *Elements of Hindu iconography*, 4 vol, Madras (reprint: Motilal Banarsidass, Delhi, 1997).
- RAPIN (Claude), 1992, *Fouilles d'Aï Khanoum VIII : la trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum*, (Mémoires de la DAFA, tome XXXIII), de Boccard (diff.), Paris.
- RATNAGAR (Shereen), 2004, *Trading encounters: from the Euphrates to the Indus in the Bronze Age*, Oxford University Press, New Delhi.
- RAU (Wilhelm), 1997, « The earliest literary evidence for permanent Vedic settlements », in Witzel (Michael) [dir.], *Inside the texts, beyond the texts: new approaches to the study of the Vedas. Proceedings of the International Vedic Workshop (June 1989)*, (Harvard Oriental Series: Opera minora vol. 2), Cambridge (Mass.), p.203-206.
- RAY (Bidyut Lata), 1993-94, « Ṛgvedic flora and fauna », *VIJ* 31-32 (1-4), p.69-74.
- RENOU (Louis), 1928a, *Les maîtres de la philologie védique*, P. Geuthner (Annales du Musée Guimet : bibliothèque d'études 38), Paris.
- RENOU (Louis) [trad.], 1928b, *KĀLIDĀSA, Le Raghuvamṣa (La lignée des fils du soleil). Poème*

- en XIX chants*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris.
- RENOU (Louis) [trad.], 1938, *Hymnes et prières du Veda*, A. Maisonneuve, Paris.
- RENOU (Louis), 1939, « La maison védique », *JA* tome 231, p.481-504 (réédité dans Renou (Louis), *Choix d'études indiennes* : réunies par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault, 2 tomes, EFEO, Paris, 1997).
- RENOU (Louis) [trad.], 1942, *La poésie religieuse de l'Inde antique*, PUF, Paris.
- RENOU (Louis), 1945a, « Les connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit », *JA* tome 233, (1941-42), p.105-165.
- RENOU (Louis), 1945b, *Littérature sanskrite*, Maisonneuve, Paris, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel.
- RENOU (Louis), 1950, *La civilisation de l'Inde ancienne : d'après les textes sanskrits*, Flammarion (Bibliothèque de philosophie scientifique), Paris.
- RENOU (Louis) [trad.], 1955-1969, *Etudes védiques et pāṇinéennes* (tome I à XVII), Collège de France, ICI (PICI fasc. 1,2,4,6,9,10,12,14,16-18,20,22-23,26,27,30), Paris.
- RENOU (Louis) [trad.], 1956, *Hymnes spéculatifs du Vēda*, Gallimard/Unesco (Connaissance de l'Orient 6), Paris.
- RENOU (Louis) [trad.], 1961, *Anthologie sanskrite : textes de l'Inde ancienne traduits du sanskrit*, Payot (Bibliothèque historique), Paris.
- RENOU (Louis), 1978, *L'Inde fondamentale : études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*, Hermann (coll. Savoir), Paris.
- RENOU (Louis) et FILLIOZAT (Jean), 1947-1949, *L'Inde classique : manuel des études indiennes*, 2 tomes, Payot, Paris, (réimpr. 1^{er} tome : A. Maisonneuve, Paris, 1985 ; 2nd tome : EFEO, Paris, 1996).
- RICE (Edward P.), 1934, *The Mahābhārata: analysis and index*, H. Milford, Oxford University Press, London, New York, Calcutta [etc.].
- ROBERTS (T. J.), 1997, *The mammals of Pakistan*, Oxford University Press, Karachi, (1^{ère} édition 1977).
- RODHE (Sten), 1946, *Deliver us from evil: studies on the Vedic ideas of salvation*, (Publications by the Swedish Society for Missionary Research 2), C. W. K. Gleerup, Lund, E. Munksgaard, Copenhagen.
- ROOKMAAKER (L. C.), 1983a, *Bibliography of the rhinoceros: an analysis of the literature on the recent rhinoceros in culture, history and biology*, A. A. Balkema, Rotterdam.
- ROOKMAAKER (L. C.), 1983b, « The former distribution of the Indian rhinoceros (*Rhinoceros unicornis*) in India and Paksitan », *JBNHS* vol. 80 (3), p.555-563.
- ROUSSEL (Alfred) [trad.], 1909, *Le Rāmāyaṇa de Vālmiki*, 3 vol., A. Maisonneuve, Paris, (réimpr. 1979).
- ROY (Protap Chundra) [dir.], 1883-1896, *The Mahābhārata of Kṛṣṇa Dvaipayana Vyasa*, (Livre I-XVIII), Bharata Press, Calcutta.
- Sacred plants. Tree worship, offering of leaves and flowers to the deities, a rich legacy in Hindu scipts*, Karnataka Forest Department, 1988.
- SADHALE (Nalini), NENE (Y. L.), 2004, « On elephants in Manasollasa », *Asian Agri-History*, vol. 8, p.5-25, 115-127, 189-213.
- SAMADDAR (Rita), 2000, *A critical study of the Abhilaṣītārthacintāmaṇi (otherwise known as Mānasollāsa) by Someśvara*, Th. doct. : Calcutta: University of Calcutta.
- SANDERSON (George P.), 1893, *Thirteen years among the wild beasts of India*, W.H. Allen, London, (5^e éd., 1^{ère} éd. 1878).
- SARKAR (Benoy Kumar) [trad.], 1914a, *The Śukranīti*, Pāṇini Office, Allahabad, (réimpr. Oriental Books Reprint Corporation, 1975).
- SARKAR (Benoy Kumar), 1914b, *The Positive background of Hindu sociology, Book I*, (The

- Sacred Books of the Hindus vol. XVI), Sudhindranâtha Vasu – Pâṇini Office, Bhuvaneśwari Āśrama, Bahadurganj, Allahabad.
- SASTRI (Natesa), 1885, « Folklore in Southern India : X. The Brahman girl that married a tiger », *The Indian Antiquary*, XIV, p.134-138.
- SAUNDERS (Nicholas J.), 1995, *L'âme des animaux*, Albin Michel (Spiritualités, sagesses du monde), Paris.
- SCHALLER (George B.), 1967, *The deer and the tiger: a study of wildlife in India*, Chicago University Press, Chicago.
- SCHMID (Charlotte), 2003-2004, « À propos des premières images de la Tueuse de buffle : déesse et krishnaïsme ancien », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, tome 90-91, (p.7-53).
- SCHMIDT (Hanns-Peter), 1968, « The origin of *ahimsā* », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, ICI (PICI fasc. 28), Paris, p.625-655.
- SCHMIDT (Hanns-Peter), 1980, « Ancient Iranian animal classification », *Studien zur Indologie und Iranistik*, Heft 5/6, p.209-244.
- SCHNAPP-GOURBEILLON (Annie), 1981, *Lions, héros, masques : les représentations de l'animal chez Homère*, F. Maspero (coll. Textes à l'appui), Paris.
- SERGENT (Bernard), 1995, *Les Indo-européens*, Payot, Paris.
- SERGENT (Bernard), 1997, *Genèse de l'Inde*, Payot (Bibliothèque scientifique), Paris.
- SERGENT (Bernard), 1999, « Le porc indo-européen, d'ouest en est », in Walter (Philippe) [dir.], *Mythologies du Porc. Actes du colloque de Saint-Antoine de l'Abbaye (Isère) 4 et 5 Avril 1998*, J. Millon, Grenoble, p.9-39.
- SETTAR (S.), KORISSETAR (Ravi) [dir.], 2002, *Indian archaeology in retrospect. Volume III, archaeology and interactive disciplines*, Indian Council of Historical Research, Manohar, New Delhi.
- SHAH (Umakant P.), 1958, « Vṛṣākapi in Ṛgveda », *JOI* vol. 8 (1), p.41-70.
- SHANKHALA (Kailash), 1974, *Tigre*, WWF.
- SHARMA (Arvind) [dir.], 1991, *Essays on the Mahābhārata*, E. J. Brill, Leiden.
- SHARMA (Arvind) [dir.], 2003, *The study of Hinduism*, University of South Carolina Press, Columbia.
- SHARMA (Ram Karan), 1964, *Elements of poetry in the Mahābhārata*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- SHAT (Sayid Ghulam Mustafa) et PARPOLA (Asko), 1991, *Corpus of Indus seals and inscriptions*, vol. 2 (Collection of Pakistan), Memoirs of the Dpt of Archaeology and Museum Government of Pakistan, vol.5.
- SHAW (Manik Chandra Prasad), 2003, *Games, sports, festivals, and other pastimes of the people in India (1000-1526 A. D.) : with a special reference to contemporary literatures*, Inter-India publications, New Delhi.
- SIMEK (Rudolf), 1996, *Dictionary of Northern mythology*, D.S. Brewer, Cambridge, (1st publ. 1993).
- SINGH (K. S.) [dir.], 1993, *Mahābhārata in the tribal and folk tradition of India*, Indian Institute of Advanced Study, Shimla, Anthropological Survey of India, New Delhi.
- SINGH (Nagendra Kr.) [dir.], 1997, *Encyclopaedia of Hinduism*, vol. 2, Centre for International Religious Studies, Anmol, New Delhi.
- SIRCAR (D. C.), 1968, *Studies in Indian coins*, Motilal Banarsiddas, Delhi, Varanasi, Patna.
- SIRCAR (D. C.), 1971, *Studies in the geography of Ancient and Medieval India*, Motilal Banarsiddas, Delhi, Varanasi, Patna, (2^e éd.).
- SMITH (Brian K.), 1991, « Classifying animals and humans in ancient India », *Man*, 26, p.527-548, London.
- SONTHEIMER (Gunther-Dietz), 1997, *Kings of hunters, warriors and shepherds : essays on*

- Khaṇḍobā*, Indira Gandhi National Centre for the Arts, Manohar, New Delhi.
- SÖRENSEN (S.), 1963, *An index to the names in the Mahābhārata*, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna (reprint, 1st publ.: E. Benn, London, 1904).
- SPROCKHOFF (Joachim Friedrich), 1981, « Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur: neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen » (erster Hauptteil), *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, Bd XXV, p.19-90.
- SPROCKHOFF (Joachim Friedrich), 1991, « Āraṇyaka und Vānaprastha in der vedischen Literatur: neue Erwägungen zu einer alten Legende und ihren Problemen » (zweiter Hauptteil), *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie*, Bd XXXV, p.5-46.
- SRIDDHAR (M. K.), 2001, « Animal science and tradition », in Chattopadhyaya (D. P.) [dir.], *History of science, philosophy and culture in Indian civilization*, vol. IV, part 2 *Medicine and life sciences in India*, B. V. Subbarayappa, Centre for Studies in Civilizations, New Delhi, p.671-723.
- STAAL (Frits) [dir.], 1983, *Agni : the Vedic ritual of the fire altar*, 2 vol., Asian Humanities Press, Berkeley.
- STAAL (Frits), 1990, *Jouer avec le feu : pratique et théorie du rituel védique*, ICI (PICI fasc. 57), Paris.
- STCHOUKINE (Ivan), 1929, *La peinture indienne à l'époque des Grands Moghols*, E. Leroux, Paris.
- STIETENCROON (Heinrich von) [dir.], 1992, *Epic and Purāṇic bibliography (up to 1985) annotated with indexes*, 2 vol., O. Harrassowitz, Wiesbaden.
- STIRN (Aglaja), VAN HAM (Peter), 2003, *The hidden world of the Naga: living traditions in Northeast India and Burma*, Prestel, Munich, Berlin, London, New York.
- SUKUMAR (Raman), 1992, *The Asian elephant: ecology and management*, Cambridge University Press, Cambridge, (1^{ère} éd. 1989).
- SUKUMAR (Raman), 1994, *Elephant. Days and Nights : ten years with the Indian elephant*, Oxford University Press, Delhi.
- THAKER (J. P.), 1994-95, « The Mṛga-pakṣi-śāstram : a detailed appraisal », *JOI* 44 (1-4), p.115-131.
- The Red data book on Indian animals. Part I : Vertebrata*, 1994, ed. by the Zoological Survey of India, Calcutta.
- THIEME (Paul), 1968, « ṚV 10.146.2 āghāṭibhir iva dhāvayan », in Heesterman (J. C.), Schokker (G. H.), Subramoniam (V. I.) [dir.], *Pratidānam. Indian, iranian and indo-european Studies presented to F. B. J. Kuiper on his sixtieth birthday*, Mouton, The Hague, Paris, p.383-392.
- THITE (Ganesh Umakant), 1972, « Animalism in ancient India », *JOI* 21 (3), p.191-209.
- THITE (Ganesh Umakant), 1975, *Sacrifice in the Brāhmaṇa-texts*, University of Poona, Poona.
- THOMPSON (Stith), 1955-58, *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends*, 6 vol., Indiana University Press, Bloomington, London (revised and enlarged edition).
- THOMPSON (Stith), BALYS (Jonas), 1976, *The oral tales of India*, Greenwood Press, Westport (Connecticut), (reprinted, 1st ed.: Indiana University Press (Indiana University publications, Folklore series, 10), Bloomington, 1958).
- TILAK (Bāl Gangādhara), 1893, *The Orion, or researches into the antiquity of the Vedas*, R.A. Sagoon, Bombay.
- TRAUTMANN (Thomas R.), 1982, « Elephants and the Mauryas », in Mukherjee (S.N.) [dir.],

- India : history and thought. Essays in honour of A. L. Basham*, Subarnarekh, Calcutta, p.254-281.
- TULL (Herman W.), 1996, « The killing that is not killing : men, cattle, and the origins of non-violence (*ahimsā*) in the Vedic sacrifice », *IJ* 39, p.223-244.
- VAN BUITENEN (J. A. B.) [trad.], *The Mahābhārata*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1973 (1. *The book of the beginning*), 1975 (2. *The book of the assembly hall*, 3. *The book of the forest*), 1978 (4. *The book of Virāṭa*, 5. *The book of the effort*).
- VAN LOHUIZEN-DE LEEUW (J. E.), 1959, « Indian ivories with special references to a mediaeval throne leg from Orissā », *Arts Asiatiques*, tome VI, p.195-216.
- VARENNE (Jean) [dir.], 1967a, *Le Veda*, Denoël-Planète, Les deux océans, Paris.
- VARENNE (Jean) [trad.], 1967b, *Mythes et légendes extraits des Brāhmanas*, Gallimard/Unesco (Connaissance de l'Orient 14), Paris.
- VARTAK (P. V.), 1999, *The scientific dating of the Rāmāyaṇa & the Vedas*, Veda Vidnyana Mandala Vartak Ashram, Pune.
- VATS (Madho Sarup), 1940, *Excavations at Harappā. Being an account of archaeological excavations at Harappā carried out between the years 1920-21 and 1933-34*, 2 vol., Manager of Publications, Delhi.
- VENKATARAMAYYA (G.), 2004, *Narrative art of South Indian temples (Srisailam)*, Bharatiya Kala Prakashan, Delhi.
- VERMA (Son Prakash), 1999, *Flora and fauna in Mughal art*, Mārg Publications, Mumbai.
- VIELLE (Christophe), *Correspondances et transformations du mytho-cycle héroïque dans quelques traditions archaïques de l'aire indo-européenne*, Th. Doctorat: Université de Louvain.
- VIENNOT (Odette), 1954, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, PUF (Annales du musée Guimet : bibliothèque d'études 59), Paris.
- VOGEL (J. Ph.), 1930, « La sculpture de Mathurā », *Ars Asiatica*, vol. XV.
- VYAS (Shantikumar Nanoram), 1967, *India in the Rāmāyaṇa age*, Atma Ram & Sons, Delhi.
- WALTER (Henriette), AVENAS (Pierre), 2003, *L'étonnante histoire des noms des mammifères. De la musaraigne étrusque à la baleine bleue*, Robert Laffont, Paris.
- WATKINS (Calvert), 1979, « NAM.RA. GUD UDU in Hittite: Indo-European poetic language and the folk taxonomy of wealth », in Neu (Erich) und Meid (Wolfgang) [dir.], *Hethitisch und Indogermanisch*, Innsbruck, p.269-287.
- WATKINS (Calvert), 1995, *How to kill a dragon : aspects of Indo-European poetics*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- WEBER (A.), 1859, *Zwei vedische Texte über Omina und Portenta*, Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1858, Berlin.
- WEBER (Albrecht), 1893, *Über die Königsweihe, den Rājasūya*, (Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften), Berlin.
- WEIR (T. S.), 1896, « Horrible cannibalism. "The Human Leopards Society." Three of its members hanged », *JAnthroSB* 4 (2), p.138-139.
- WHITAKER (Jarrod L.), 2004, « Ritual Power, Social Prestige, and Amulets (*maṇi*) in the *Atharvaveda* », GRIFFITHS & HOUBEN, 2004, p.565-580.
- WHITNEY, 1905 [2000], voir I. Les sources, AVŚ
- WIKANDER (Stig), 1938, *Der arische Männerbund: Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, H. Ohlssons, Lund.
- WIKANDER (Stig), 1941, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur Indo-iranischen Religionsgeschichte*, A.B. Lundequistska, Uppsala, O. Harrassowitz, Leipzig.
- WIKANDER (Stig), 1948, « La légende des Pāndava et la substructure mythique du

- Mahābhārata », traduction française par G. Dumézil de « Pāṇḍavasagan och Mahābhāratas mystika förutsättningar », *Religion och Bibel* 6, 1947, p.27-39, parue dans DUMÉZIL, 1948, p.37-53.
- WIKANDER (Stig), 1949-50, « Sur le fond commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde », *Nouvelle Clio* 1-2, p. 310-329.
- WILHELM (Friedrich), 1987, « Die Falkenjagd als Sanskritwissenschaft », *Studien zur Indologie und Iranistik*, Heft 13/14, p.347-361.
- WILHELM (Friedrich), 1991, « Hunting and the concept of dharma », in LESLIE (Julia) [dir.], *Rules and remedies in classical Indian law*, (Panels of the VIIth World Sanskrit conference, Kern Institute, Leiden: August 23-29, 1987, vol. IX), E. J. Brill, Leiden, New York, Kóbenhavn [etc.], p.7-16.
- WILSON (H. H.) [trad.], 1854-1888, *Rig-Veda-Sanhita: a collection of ancient Hindu hymns of the Rig-Veda*, 6 vol., Trübner, London (2^e éd.).
- WITZEL (Michael), 2004, « The Ṛgvedic religious system and its Central Asian and Hindukush antecedents », in GRIFFITHS & HOUBEN, 2004, p.581-636.
- WOJTILLA (G.), 1986, « Notes on Indo-Aryan terms for “ploughing” and the “plough” », *JIES* vol 14 (1), p.27-37.
- WOJTILLA (G.), 1988, « The Sanskrit terminology of the plough », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung* 42 (2-3), p.325-338.
- YULE (Henry) et BURNELL (A.C.), 1903, *Hobson-Jobson. A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, W. Crooke, J. Murray, London, (1^{ère} éd. 1886).
- ZEHNDER (Thomas) [dir., trad.], 1999, *Atharvaveda-Paippalāda, Buch 2. Text, Übersetzung, Kommentar*, Schulz-Kirchner Verlag, Idstein.
- ZELLER (Gabrielle), 1990, *Die vedischen Zwillingsgötter*, O. Harrassowitz, Wiesbaden.
- ZIMMER (Heinrich), 1879, *Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier nach den Samhitā Dargestellt*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- ZIMMER (Heinrich), 1951, *Mythes et symboles dans l'art de la civilisation de l'Inde*, Payot, Paris.
- ZIMMER (Stefan), 1995-96, « Aspects de la civilisation des Indo-iraniens », *BEI* n°13-14, p.431-459.
- ZIMMERMANN (Francis), 1982, *La Jungle et le fumet des viandes*, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, Paris.

Sites Internet :

Site de l'IUCN-SSC Cat Specialist Group :

http://lynx.uio.no/lynx/catsgportal/cat-website/20_cat-website/home/index_en.htm

www.sacred-texts.com

www.sub.uni-goettingen.de

FILM

Le dernier cri du tigre film documentaire de Sasha Snow, produit par Scandinavie Films USA Inc 2004, for the Discovery Channel and Arte, BBC. Executive producer, Bo Landin.

Table des abréviations

| | |
|-----------|---|
| AB | <i>Aitareyabrāhmaṇa</i> |
| ABORI | <i>Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute</i> |
| ĀpDS | <i>Āpastambadharmasūtra</i> |
| AŚ | <i>Arthaśāstra</i> de Kauṭilya |
| AV | <i>Atharvavedasaṃhitā</i> |
| AVP | <i>Atharvavedasaṃhitā</i> version <i>paippalāda</i> |
| AVPar | <i>Atharvavedapariśiṣṭa</i> |
| AVŚ | <i>Atharvavedasaṃhitā</i> version <i>śaunaka</i> |
| BĀU | <i>Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad</i> |
| BDS | <i>Baudhayanaadharmasūtra</i> |
| BEI | <i>Bulletin des Études indiennes</i> |
| BṛS | <i>Bṛhat-Saṃhitā</i> de Varāhamira |
| BSOAS | <i>Bulletin of the School of Oriental and African Studies</i> |
| BSOS | <i>Bulletin of the School of Oriental Studies</i> |
| ChU | <i>Chāndogya-upaniṣad</i> |
| DS | <i>Dharmasūtra</i> |
| EFEQ | École Française d'Extrême-Orient |
| EVP | <i>Etudes védiques et pāṇinéennes</i> (RENOU, 1955-1969) |
| EWA | <i>Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen</i> (MAYRHOFER, 1986-2001) |
| GB | <i>Gopathabrāhmaṇa</i> |
| GDS | <i>Gautamadharmasūtra</i> |
| HPV | <i>Hymnes et Prières du Veda</i> (RENOU, 1938) |
| HSV | <i>Hymnes spéculatifs du Véda</i> (RENOU, 1956) |
| ICI | Institut de Civilisation Indienne |
| IJJ | <i>Indo-Iranian Journal</i> |
| JA | <i>Journal Asiatique</i> |
| JAnthroSB | <i>Journal of the Anthropological Society of Bombay</i> |
| JAOS | <i>Journal of the American Oriental Society</i> |
| JASB | <i>Journal of the Asiatic Society of Bengal</i> |
| JASBombay | <i>Journal of the Asiatic Society of Bombay</i> |

| | |
|--------|--|
| JB | <i>Jaiminīyabrāhmaṇa</i> |
| JBNHS | <i>Journal of the Bombay Natural History Society</i> |
| JIES | <i>Journal of the Indo-european studies</i> |
| JOI | <i>Journal of the Oriental Institute (of Baroda)</i> |
| JS | <i>Jaiminīyasamhitā</i> |
| KāṇvaS | <i>Kāṇvasamhitā</i> |
| KapS | <i>Kapiṣṭhalakaṭhasamhitā</i> |
| KauśS | <i>Kauśikasūtra</i> |
| KB | <i>Kauṣītakibrāhmaṇa</i> |
| KEWA | <i>Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen</i> (MAYRHOFER, 1956-1976) |
| KS | <i>Kāṭhakasamhitā</i> |
| MBh. | <i>Mahābhārata</i> |
| MnS | <i>Mānavadharmasāstra</i> |
| MS | <i>Maitrāyaṇīsamhitā</i> |
| MW | MONIER-WILLIAMS, 1899, <i>A Sanskrit-English dictionary</i> |
| Nir. | <i>Nirukta</i> de Yāska |
| PB | <i>Pañcaviṃśabrāhmaṇa</i> |
| PEFEO | Publications de l'École Française d'Extrême Orient |
| PICI | Publications de l'Institut de Civilisation Indienne |
| Ragh. | <i>Raghuvamśa</i> |
| Rām. | <i>Rāmāyaṇa</i> |
| RV | <i>Ṛgvedasamhitā</i> |
| RZSI | <i>Records of the Zoological Survey of India</i> |
| ŚĀ | <i>Śāṅkhāyanāraṇyaka</i> |
| ŚB | <i>Śatapathabrāhmaṇa</i> |
| ŚBK | <i>Śatapathabrāhmaṇa</i> recension <i>kāṇva</i> |
| ŚBM | <i>Śatapathabrāhmaṇa</i> recension <i>mādhyandina</i> |
| ŚŚS | <i>Śāṅkhāyanaśrautasūtra</i> |
| SVidhB | <i>Sāmavidhanabrāhmaṇa</i> |
| SV | <i>Sāmavedasamhitā</i> |
| TĀ | <i>Taittirīyāraṇyaka</i> |
| TB | <i>Taittirīyabrāhmaṇa</i> |
| TS | <i>Taittirīyasamhitā</i> |

| | |
|------|--|
| VDS | <i>Vasiṣṭhadharmasūtra</i> |
| VIJ | <i>Vishveshvaranand Indological Journal</i> |
| ViS | <i>Viṣṇusmṛti</i> |
| VS | <i>Vājasaneyisaṃhitā recension mādhyandina</i> |
| YājS | <i>Yājñyavalkyasmṛti</i> |
| YV | <i>Yajurveda</i> |
| YVB | <i>Yajurveda blanc</i> |
| YVN | <i>Yajurveda noir</i> |

INDEX

Termes sanskrits

- ajina*- 200-201
anūpa- 83
anekapa- 54
araṇya- 68-69, 73, 78, 80-84
aśvamedha- 74, 92, 314, 477-480, 489
ahi- 162, 411
ahiṃsā- 179, 239-240
āraṇya- 68-69, 72-78
ibha- 54, 333
ihāmṛga- 44, 431
uttaravedi- 463-468
ṛkṣa- 35, 45-46, 413
ṛkṣīkā- 86, 165, 413
oṣadhi- 74, 77
karabha- 54
karin- 50
kareṇu- 50
kuñjara- 50
kesarin- 47
koka- 33, 44, 234, 412
kravyād(a)- 79, 123, 152, 177, 456-457
kroṣṭṛ- 33, 45, 112, 115-116
kṣatriya- 229, 239, 244, 311
khaḍga-, *khaṅga*- 40, 54
gaja- 40, 51-52
gomāyu- 33, 45, 101, 112-113
grāma- 68-69, 80
grāmya- 68-69, 73-75, 77
carman- 199-200
jambuka- 45
jāṅgala- 83
tarakṣu- 34, 45, 333
tviṣi- 391-395
dakṣiṇā- 465-469, 472
danta- 206
dantin- 40, 52
dvīpa- 52
dvirada- 52
dvīpin- 38-39, 50
nāga- 40, 52-53
Nāga- 374
pañcanakha- 222-223, 247, 283
paśu- 62, 63, 68, 70-77, 241
pṛdāku- 394, 478, 485
makara- 180, 347, 351, 359
madhuhāra- 36, 396
manyu- 313, 365, 398, 478-479, 488
markaṭa- 78, 343
mahiṣa- 42, 55, 75
mahiṣī- 42, 55
mātāṅga- 53
mṛga- 30-31, 43-44, 62-64, 70-78, 99-100, 151-152, 274, 419, 452
mṛgayā- 30, 229
mṛgaśiras- 302, 304-305
rākṣasa/ī- 86-87, 163, 368-370, 414-426
rājasūya- 61, 385-399, 483
lubdha(ka)- 255, 263
lopāśa- 35
vana- 72, 75, 81-82
vanya- 75
varāha- 41, 54-55, 435, 438
varcas- 395-397
vāraṇa- 39-40, 53, 74-75
vārāhī- 41, 54, 397
vārdhrīṇasa- 209-213
vāsītā- 54
vṛka- 32-33, 44, 157-161, 224-225, 362-363, 410-412
vaiyāghra- 191, 201
vyāghra- 37-38, 48-49, 66, 234, 381-382
vyādha- 263
vyāla- 44, 152
śarabha- 66, 105, 124, 153-154, 238, 328, 354, 419
śārdūla- 37-38, 49, 66, 381-382
śivā- 45, 302, 447
śrāddha- 196-197, 210-212, 218, 292, 480-482
śvāpad(a)- 31, 44, 62, 79, 152-153, 157
sarīṣpa- 79
sarpa- 162, 393
sālāvṛka- 34, 45
sālāvṛkī- 34, 428, 469
siṃha- 36-37, 46-48
siṃhāsana- 46-47, 400-403
surā- 396, 483-487
sūkara- 41, 54-55, 75, 438
sygāla- 34, 45
śṛmara- 64
sautramāṇī- 58, 482-490

hari- 47-48, 65, 78, 324
hastin- 39-40, 53-54, 74-75, 78

Noms propres

Agastya 90, 240-246, 248-249, 255, 309, 451, 477, 482
Agni 62, 111, 120, 159, 164, 178, 180, 191, 193, 208, 280, 302-303, 307-308, 376, 395, 418, 429, 453, 454-462, 465, 472, 475
Airāvata 65, 106, 136, 358, 431, 432
Araṇyānī 84-85, 89
Bhīma 362-379
Buddha 402
Emuṣa 410, 439, 441
Hanumān 353, 377-379
Indra 47, 58-60, 65, 106, 162, 163, 165, 189, 208, 233, 278, 292, 312-313, 336, 350, 357, 371-372, 378, 384, 388, 389, 391-392, 396, 399, 410-411, 427-429, 439-441, 450, 480, 483-489
Māra 417-418, 425
Marut 120, 280, 312-313, 324, 336, 342, 362, 427, 448, 453, 479
Nārasimha 442-444, 448
Prajāpati 62, 301-308, 409, 435-441, 453, 455, 460, 471, 473, 484
Rudra-Śiva 299-310, 351, 375-376, 405, 445-449, 452, 454-455, 472, 485-486
Skanda (Kārtikeya) 345, 416, 418, 420-421
Vāc 461-62, 466-475
Vāyu 371-379, 450-454, 459, 472
Vṛoṭrayna 279-280, 374-375
Viṣṇu 212, 257, 348, 389, 433, 434-444

Index général

amulette 93, 166, 190-198
âne 180-184, 217, 220
animal
 combat (contre) 367
 comportement 110-155
 définition 68-80
 domestique 68-77
 monture (comme) 355-56, 424-426, 430-432
 nourriture (comme) 207-224, 422-423

origine 57-67
peau 199-202, 344-346
roi des animaux 103-109
sauvage 30-31, 43-44, 68-80, 93, 99-100, 151-153, 451-452, 485-486
animalisation du guerrier 314-344
 du roi 380-406
antilope 30-31, 43-44, 97, 102, 329, 452
armement 344-352
buffle, 24, 42, 55, 64, 75, 101, 150-151, 186, 208-209, 213-214, 275, 312, 420-421, 427-429, 458, 478, 481
bufflesse, bufflonne 42, 187, 474-475
chacal 20, 33-34, 45, 60, 101, 112-115, 177, 178-180, 184-185, 316, 330-332, 447, 478
chameau 181-182, 217
chasse 228-310
chasseur 214-216, 448, 452
chien 34, 79, 101, 104, 105, 163, 178, 217, 221, 232-234, 261, 269, 276, 300
démons 86, 410-426
dhole 20, 79, 111, 115-117
éléphant 23, 39-40, 50-54, 61-62, 65, 74-75, 78, 97-98, 105-106, 133-147, 186-189, 195-198, 206-207, 281-288, 312, 315-317, 319-320, 322, 325, 332, 333-334, 336, 353, 355-359, 365-366, 373, 378, 382-83, 397, 400, 429-430, 432, 447, 452, 458, 460-61, 478
éléphante 140, 177, 187-188
ermitage 90
étendard 352-355
forêt 69, 72-74, 81, 84, 87-90, 107-109
gaur 24, 151, 479, 480
gayal 479, 481
grenouille 460-61
guépard 22, 79, 234-235
homme-tigre, 86, 169-175, 258, 339
hyène 20, 34, 45, 66, 118, 176, 333, 428, 469, 478
insectes 93-94
ivoire 196, 202-207, 346
léopard *voir* panthère
lièvre 222, 233, 330-332
lion 21, 36-37, 46-48, 58-60, 65-66, 96-98, 103-109, 120-127, 192, 194, 275-276, 312-313, 314-317, 319-321, 325, 329-334, 336-340, 345, 352, 354, 363-365, 377-378, 380-382, 384-85, 400-405, 427-428, 433

(aîlés), 442-444 (avatar), 446-447, 457, 474, 478, 483-489 (poils)
lionne 104, 463-472
loup 19-20, 32-33, 44, 58-60, 66, 79, 96, 110-112, 157-162, 176, 178, 313-314, 316, 352, 362, 399, 410-412, 431, 478, 483-489 (poils)
magie 157-161, 164-167, 188, 189-198
montagne 82, 356-358
musth 140-142
oiseaux 68, 70-73, 93-94, 99-101, 178-179, 189-190, 242, 458
ours 20-21, 35-36, 45-46, 64, 66, 118-120, 312, 316, 344-346, 412-414, 478
panthère 22, 38-39, 50, 66, 131-133, 344-345
parole 194, 460-62, 466-475
plantes 74, 77, 189-193
porc 183, 217-222
présages 180-187, 198
renard 35, 66, 117-118, 478
rhinocéros 23, 40, 54, 66, 148, 201-202, 207, 210-213, 219, 222, 344, 351, 400, 478, 481
roi 230-231, 380-407

sacrifice 57, 58, 60-61, 62, 68, 92, 195-196, 198, 208, 215-216, 238-246, 258, 299, 302, 305-310, 376, 392, 409, 421, 423, 439-442, 450-452, 455-456, 459, 462-490
sanglier 24, 41, 54-55, 58, 60-61, 66, 101-102, 149-150, 182-184, 189-190, 216-222, 275, 277-281, 316, 337, 347, 353, 397-399 (sandale en peau), 400, 410-411, 420-421, 434-442 (avatar), 448, 452, 478
serpent 159-162, 166, 312, 347, 348-350, 394, 445
singé 65, 78, 323-324
taureau 103, 139, 157, 164, 192, 208, 312, 316, 322, 327, 341, 382, 400, 427, 446-447, 480, 487
tigre 21, 37-38, 48-50, 58-60, 65-66, 96-99, 103-109, 127-131, 160-161, 165-166, 190-194, 195 (peau), 275-277, 312-313, 314-317, 325, 329-333, 336-340, 344-345, 349-350, 372, 380-382, 384-85, 386, 387-393 (peau), 400, 419-420, 445-446, 454-457, 473-74, 478-480, 483-489 (poils)
trône (aux lions) 203, 207, 386-388, 400-405
village 69, 73-74, 77
voleur 86, 158-162, 167

ANNEXES

ANNEXE I : TABLES DES RÉFÉRENCES DES NOMS SANSKRITS DES ANIMAUX DANS
LES TEXTES VÉDIQUES ET ÉPIQUES

Cette annexe se divise en trois sections : I.A concerne les occurrences dans les textes védiques, I.B dans le *Mahābhārata* et I.C dans le *Rāmāyaṇa*. L'ordre d'agencement suit la classification zoologique (loup, chacal, renard, hyène, ours, félins, éléphant, rhinocéros, sanglier, buffle), précédée des noms génériques de la bête sauvage ou bête de proie, ainsi que de ceux de la chasse et du chasseur. À l'intérieur de chaque section animale nous avons suivi l'ordre de l'alphabet sanskrit.

Annexe I.A : Textes védiques Samhita, Brāhmana et Āranyaka

Bête sauvage, bête de proie

mṛgá- मृग

RV : I.38.5 ; 64.7 ; 80.7 ; 105.7 ; 145.5 ; 154.2 ; 173.2 ; 182.7 ; 190.3-4 ; 191.4 ; II.33.11 ; 34.1 ; IV.16.14 ; 58.6 ; V.29.4 ; 32.3 ; 34.2 ; 75.4 ; VI.75.11 ; VII.87.6 ; VIII.1.20 ; 2.6 ; 5.36 ; 33.8 ; 69.15 ; 93.14 ; IX.32.4 ; 92.6 ; 96.6 ; X.40.4 ; 86.3, 22 ; 123.4 ; 136.6 ; 146.6 ; 180.2

SV : I.307 ; 412 ; II.294 ; 1047 ; 1223

JS : I.32.5 ; 40.4 ; IV.16.7 ; III.24.10

KS : 2.10 ; 8.16 ; 23.12 ; 27.9 ; 40.3,7 ; 46.1

KapS : 2.4

MS : I.2.9 ; II. 13.13 ; III.16.3 ; IV.12.3-6

TS : I.6.12.4 ; III.4.11.1 ; IV.5.10.4 ; 6.6.4 ; VI.1.3.7

VS : 5.20 ; 17.94 ; 18.71 ; 29.48

KāṇvaS : 5.5.8 ; 19.1.7 ; 20.5.4 ; 31.2.8

AVŚ : II.36.4 ; III.15.1 ; 21.2 ; 22.6 ; IV.3.6 (x2) ; V.14.12 ; 21.4 ; VI.52.2 ; VII.27.2 ; 89.3 ; VIII.7.24 ; X.1.26 ; 3.6 ; XI.2.24 ; 6.8 ; XII.1.25,48,49 ; XIX.38.2 ; XX.53.2 ; 57.12 ; 92.12 ; 126.3,22 ; 136.10

AVP : I.77.2 ; 91.3 ; 98.1-2 ; 99.3 ; II.8.4 ; 21.4 ; III.12.2 ; IV.16.7 ; VI.22.17(K) = 23.4 (O) ; VII.1.4 ; VIII.13.6 ; XV.11.2 ; 12.8 ; 13.8 ; XVI.14.3 ; 37.6 ; 63.6 ; 106.4 ; XVII.3.6 ; 5.6-7 ; XIX.7.7 ; 19.14 ; 24.2 ; 35.12 ; 36.17 ; 41.15 ; 47.8-14 ; 49.1 ; 50.8 ; XX.6.10 ; 40.6-7 ; 46.6 ; 47.4 ; 52.10

AB : 3.31, 33 ; 8.23

JB : II.14, 158 ; III.18=197, 212 (x2), 247, 302

PB : 24.11.2 (x2)

TB : II.4.3.4 ; 5.5.4, 7 ; III.2.5.6 = 2.6.1

TĀ : X.10.1 = 50.1

ŚBM : III.5.3.23 ; IX.5.2.5 ; XI.8.4.3

GB : I.2.2 (x2)

mṛga-ajina- GB : I.2.2

mṛga-ākḥara- KS : 45.18 ; TS : VII.5.21.1 ; TB : III.9.17.3

mṛga-kṣīra- KS : 21.6 ; KapS : 31.21

mṛga-cchandā- JB : III.324

mṛga-dharma- PB : 6.7.10

mṛga-vyādha- AB : 3.33

mṛga-śapha- KS : 8.5 ; KapS : 7.1 ; MS : III.1.4 (x2)

mṛga-śiras- AVŚ : XIX.7.2 ; ŚBK : I.1.2.5 (x3)-6

mṛga-śirṣa- TS : IV.4.10.1

ŚBM : II.1.2.8 (x3)-9 (x2)

TB : III.1.1.2-3 ; 1.4.3 (x2)

mārga-śirṣa- JB : III.386

mṛga-śṛṅga- GB : I.3.21

mṛga-satra- PB : 23.13.3

mṛga-stoma- JB : III.324

mṛgaya- (nom propre) RV : IV.16.13 ; VIII.3.19 ; X.49.5

mṛgayas- RV : II.38.7

mṛgayā- « chasse » GB : I.2.5

mṛgaṇyu- « chasseur » RV : X.40.4

mṛgayu- « chasseur »

KS : 17.13

KapS : 27.3

MS : II.9.5

TS : IV.5.5.2

VS : 16.27 ; 30.7

KāṇvaS : 17.4.1 ; 34.1.7

AVŚ : X.1.26

AVP : XVI.37.6

JB : III.212 (x3)

TB : I.5.1.1 ; III.4.3.1

PB : 24.9.12

mṛgī- AVŚ : V.14.11 ; AVP : VII.1.9

śvapad-

AVŚ : VIII.5.11 ; XIX.39.4

AVP : VII.10.4 ; XVI.28.1

śvapād-

TĀ : 4.29.1

śvāpad- श्वापद्

AVŚ : XI.9.10 ; 10.8

AVP : (K) XII.3.8 = (O) XI.10.8 ; XVII.22.14

śvāpada-

RV : X.16.6

AVŚ : XVIII.3.55

JB : 2.157

ŚBM : IV.2.4.16 ; V.5.4.10 ; XIV.4.2.29 (= BĀU 1.4.16)

ŚBK : V.2.4.9, 10 ; VII.5.1.4, 11

TĀ : 6.4.2

ŚĀ : 12.6

ChU : 7.2.1 ; 7.7.1 ; 7.8.1 ; 7.10.1

Loup

kóka- (loup ?) कौक

AVŚ : V.23.4 ; VIII.6.2

AVP : VII.2.4 ; XVI.79.2 ; XIX.29.5

koka-mukha- AVP : VI.14.1

koka-yātu- RV : VII.104.22

AVŚ : VIII.4.22

AVP : XVI.11.2

vṛka- वृक

RV : I.42.2 ; 105.7,11,18 ; 116.14 ; 117.16,21 ; 120.7 ; 183.4 ; II.23.7 ; 28.10 ; 29.6 ; VI.13.5 ; 51.6,14 ; VII.38.7 ; 68.8 ; VIII.22.6 ; 34.3 ; 51.2 ; 55.1 ; 56.1,2 ; 66.8 ; 67.14 ; IX.79.3 ; X.39.13 ; 95.14,15 ; 127.6

SV : II.1042, 1158

KS : 2.7 ; 12.10 (x2) ; 13.14 ; 37.18 ; 38.3 ; 47.11

KapS : 2.1

MS : I.2.6 ; I.11.2 ; II.3.9 ; 4.1 ; III.7.8 ; 11.2,7,9 ; 14.14 ; IV.12.6 ; 14.9

TS : I. 2.9.1 ; 7.8.2 ; V.5.21.1

VS : 4.34 ; 9.16 ; 19.10, 92 ; 21.10 ; 21.38 ; 24.33 ; 33.51

KāṇvaS : 4.10.5 ; 10.3.9 ; 21.1.9 ; 21.6.13 ; 23.1.10 ; 23.4.10 ; 26.7.3 ; 32.4.8

AVŚ : IV.3.1,2,4 ; V.8.4 ; 21.5 ; VI.37.1 ; VII.52.5 ; 100.2 ; XII.1.49 ; 4.7 ; 10.3 ; XIX.47.6-8 ; 50.1 ; XX.97.2

AVP : I.72.2 ; II.8.1, 2 ; 8.5 ; V.10.3 ; 29.6 ; VI.14.9 ; 20.6, 9 ; IX.8.1,5,6 ; XIV.4.11 ; (O) 9.1 ; XVI.145.12 ; XVII.5.7 ; 15.7(K) = 15.5 (O) ; 16.7 ; XIX.9.7 ; XX.17.1 ; 37.8

JB : 2.157 ; 2.424 (x2)

TB : I.8.5.2 ; II.4.1.1 ; 6.1.5 ; 6.4.5 ; 6.11.7 ; 7.15.6 ; III.7.13.3

ŚBM : III.3.4.14 ; V.1.5.22 ; 5.4.10 ; XI.5.1.8 (x2) - 9 ; XII.7.1.8 ; 7.3.21

ŚBK : IV.3.4.11 ; VI.2.1.11 ; VII.5.1.4

GB : I.2.8

TĀ : 2.5.2

ŚĀ : 12.26

ChU : 6.9.3 ; 6.10.2

vṛkātāt- RV : II.34.9

vṛkāti- RV : IV.41.4

vṛkadvaras- RV : II.30.4

vṛkāyú- RV : X.133.4

vṛka-loman- « poil de loup » ŚBM : V.5.4.18 ; XII.7.2.8 ; 9.1.6 ; ŚBK : VII.5.1.11

vārka-jambha-

ĀrB : 1.103 ; 2.12.7

JĀrB : I.104 ; II.17.5

vṛkī- « louve »

RV : I.116.16 ; 117.17,18 ; 183.4 ; VI.51.6 ; X.127.6

AVP : II.38.5 ; VII.18.5

avṛká-

RV : I.31.13 ; 48.15 ; 55.6 ; 155.4 ; 174.10 ; II.31.3 ; IV.4.12 ; 16.18 ; VI.2.2 ; 4.4-8 ; 15.3 ; 48.18 ; VII.19.7 ; 66.8 ; 74.6 ; 88.5 ; VIII.9.1 ; 27.4 ; X.15.1 ; 36.3 ; 144.5

SV : II.418

JS : III.32.8

KS : 6.11

MS : IV.10.6 ; 11.5 ; 12.3 ; 14.9

TS : I.2.14.5 ; 3.14.7 ; II.6.12.4

VS : 19.49

KāṇvaS : 21.4.1

AVŚ : XVIII.1.44 ; XX.37.7 ; XX.139.1

Chacal

kroṣṭṛ- क्रोष्टृ

RV : X.28.4

MS : III.14.13

VS : 24.32

KāṇvaS : 26.7.2

AVŚ : XI.2.2 ; 2.11

AVP(K) : XVI.104.2 ; 105.1

gómāyu- गोमायु

ṢaḍB : 5.8.2

sṛgā́lá- सृगाल

ŚBM : XIII.5.2.5

Renard

lopā́śá- लोपाश

RV : X.28.4

KS : 47.11

MS : III.14.17

TS : V.5.21.1

VS : 24.36

KāṇvaS : 26.8.1

Hyène

tará́kṣu- तरक्षु

MS : III.14.21

TS : V.5.19.1

VS : 24.40

KāṇvaS : 26.8.5

GB : I.2.8

sālāvkrá- सालावृक

RV : X.73.3 ; 95.15

TS : VI.2.7.5

AVŚ : II.27.5

AVP : II.16.3

AB : 7.28

JB : I.185 ; II.134

PB : 8.1.4

ŚBM : XI.5.1.9

ŚĀ : 5.1

sālāvkrī-

KS : 28.4 (x2)

KapS : 43.4 (x2)

MS : III.8.3

TS : VI.2.4.4

sālāvkrēyá- (nom propre ?)

KS : 8.5 ; 11.10 ; 25.6 ; 36.7

KapS : 7.1 ; 39.4

MS : I.10.12 ; III.9.3

TS : II.4.9.2 ; VI.2.7.5

JB : I.185-186

PB : 8.1.4 ; 13.4.17 ; 14.11.28 ; 18.1.9 ; 19.4.7

Ours

ṛkṣa- ऋक्ष

RV : I.24.10 (constellation) ; V.56.3 ; VIII.24.27 ; 68.15 (n. pr.)

MS : III.14.17

VS : 24.36

KānvaS : 26.8.1

JB : I.184 (x2)

mauvais esprit (?) : JB : II.244 ; III.267 (x3)

constellation (en rapport avec les ṛṣi) :

ŚBM : II.1.2.4 (x2) ; ŚBK : I.1.2.2 (x2) ; TĀ : 1.11.2

ṛkṣa-grīva (démon) AVŚ : VIII.6.2 ; AVP : XVI. 79.2

ṛkṣikā- (démone)

VS : 30.8

KānvaS : 34.1.8

AVŚ : XII.1.49

AVP : XVII.5.7

JB : II.266-267

TB : III.4.5.1 ; III.9.1.3, 4

ŚBM : XIII.2.4.2 (x2), 4

madhuhāra- मधुहार

AVP : V.29.6

Lion

siṃhā- सिंह

RV : I.64.8 ; 95.5 ; 174.3 ; III.2.11 ; 9.4 ; 26.5 ; IV.16.14 ; V.15.3 ; 74.4 ; 83.3 ; IX.89.3 ; 97.28 ; X.28.4, 10 ; 67.9

JS : IV.19.9

KS : 12.10 ; 17.2 ; 20.10 ; 36.15 ; 37.9,18 ; 38.3 ; 47.11 (= Aśv. 7.11)

KapS : 26.1 ; 31.12

MS : II.1.9 ; 3.9 ; 4.1 ; 8.2 ; III.11.2, 7, 9 ; 14.21 ; IV.14.8

TS : IV.3.5.1 ; V.3.1.5 ; 5.21.1

VS : 14.9 ; 19.10, 92 ; 21.40 ; 24.40

KāṇvaS : 15.3.3 ; 21.1.9 ; 6.13 ; 23.4.12 ; 26.8.5

AVŚ : IV.8.7 ; 22.7 (°*pratīka-*) ; 36.6 ; V.20.1, 2 ; 21.6 ; VI.38.1 ; VIII.5.12 ; 7.15 ; XII.1.49 ; XIX.49.4 ; XX.91.9

AVP : I.47.1 ; II.18.1 ; 58.3 ; IV.2.4 ; V.1.8 ; 10.3 ; 29.6 ; VI.22.21 (K) = VI.23.8 (O) ; VIII.14.5 ; IX.24.1-2 (K) = 27.1-2 (O) ; X.3.1 ; XII.3.16 (K) = XI.11.6 (O) ; XIII.3.7 ; XIV.4.4 (K) = 8.4 (O) ; XVI.13.5 ; 28.2 ; XVII.5.7

JB : II.266-267

TB : I.8.5.1 ; II.6.1.5 ; 6.4.6 ; 6.11.9 ; 7.7.1 ; 7.12.4 ; 7.16.4 ; 8.7.5

ŚBM : V.5.4.10 ; VIII.2.4.5 (x3) ; XII.7.1.8 ; 7.3.21

ŚBK : VII.5.1.4

ŚĀ : III.2

ChU : 6.9.3 = 6.10.2

siṃha-loman-

ŚBM : V.5.4.18 ; XII.7.2.8 ; 9.1.6

ŚBK : VII.5.1.11

siṃhau-prabhava-

GB : I.2.8

nārasimha-

TĀ X.1.7.(16)

siṃhī-

RV : VIII.18.17

KS : 2.9 (x6) ; 25.6 (x7)

KapS : 2.3 (x6) ; 39.3 (x2)-4 (x5)

MS : I.2.8 (x6) ; III.8.5 (x6)

TS : I.2.12.2 (x4)-3 (x2) ; VI.2.7.1, 3 (x2) ; 2.8.1 (x2)-2 (x3)

VS : 5.10 (x3), 12 (x5)

KāṇvaS : 5.3.2 (x3) ; 4.2 (x2)-3 (x3)

AVP : XX.18.8

AB : VI.35.1

JB : II.115, 157 ; III.327

ŚBM : III.5.1.21, 24, 25 (x3), 33 (x3), 35, 36 (x2) ; 5.2.8, 11 (x3), 12, 13
ŚBK : IV.5.1.11, 15 (x3), 22 (x3), 24 (x2), 25 ; 5.2.7 (x7)

simhī-rūpa- « forme de lionne »

KS 25.6 (x2)

KapS 39.3 (x2)

MS III.8.5 (x3)

haryakṣā- « aux yeux jaunes », (lion ?)

VS : 30.21

KāṇvaS : 34.4.3

TB : III.4.17.1

Tigre

vyāghrā- व्याघ्र

KS : 17.2,9 ; 20.10 ; 35.15 ; 36.15 ; 37.9,18 ; 43.4 ; 47.11

KapS : 26.1, 8 ; 31.12

MS : I.8.8 ; II.1.3,9 ; 3.9 ; 4.1 ; 8.2,10 ; III.2.3,6 ; 11.2,7 ; IV.4.4

TS : IV.3.5.1 ; 4.3.2 ; V.3.1.5 ; 4.10.5 ; 5.7.4 ; 5.21.2 ; VI.2.5.5 ; VII.3.14.1

VS : 14.9 ; 15.17 ; 19.10 ; 21.39

KāṇvaS : 15.3.2 ; 16.4.5 ; 21.1.9 ; 23.4.11

AVŚ : IV.3.1,3,4 ; 8.4,7 ; 36.6 ; VI.38.1 ; 110.3 ; 140.1 ; VIII.5.11,12 ; XII.1.49 ; 2.4,43 ; XIX.39.4 ; 46.5 ; 49.4.

AVP : II.8.1,2,3,5 ; 18.1 ; 58.3 ; IV.2.4,5 ; 23.4 (K) = 23.5 (O) ; V.1.8 ; 10.3 ; 29.6 ; VI.22.21 (K) = VI.23.8 (O) ; VII.10.4 ; XIII.3.7 ; XIV.4.4 (K) = 8.4 (O) ; XVI.28.1,2 ; 150.8 ; XVII.5.7 ; 30.4 (K) = 44.4 (O) ; 34.4 (K) = 48.4 (O) ; XIX.20.1-2 ; 49.9 ; XX.58.1

AB : VIII.6.1

TB : II.6.1.5 ; 6.11.8 ; 7.7.1 ; 7.15.1, 3 ; 7.16.4

ŚBM : VIII.2.4.4 (x3) ; 6.1.18 (x2) ; XII.7.1.8 ; 7.3.21

ŚĀ : 12.26

ChU : 6.9.3 = 6.10.2

vyāghra-carman- « peau de tigre »

MS : IV.4.4

AB : VIII.5, 6

vyāghra-jambhana- « qui détruit le tigre »

AVŚ : IV.3.7

vyāghra-pratika- « face du tigre »

AVŚ : IV.22.7

vyāghra-rūpa- « forme du tigre »

MS : IV.2.14

AVP : I.47.1

vyāghra-loman- « poil de tigre »

KS : 38.3

MS : III.11.9

VS : 19.92

KāṇvaS : 21.6.13
TB : II.6.4.5
ŚBM : XII.7.2.8 ; 9.1.6

puruṣa-vyāghra- « homme-tigre »

VS : 30.8
JB : II.266
TB : III.4.5.1 ; 9.1.3, 4
ŚBM : XIII.2.4.2 (x2),4

vaiyāghra- « du tigre »

KS : 37.9
AVŚ : IV.8.4 ; VIII.7.14
AVP : IV.2.5 ; XVI.13.4
JB : II.103
SVidhB : III.5.1
TB : II.7.15.3,7
ŚĀ : 12.8

vyāghrī- « tigresse »

MS : IV.8.3 (x2)
AVP : XX.18.8
JB : III.327
GB : II.3.18 (x2)

śārdūlā- शार्दूल

KS : 12.10 (x2) ; Aśv. 7.1
MS : III.14.11, 14
TS : V.5.11.1
VS : 24.30,33
KāṇvaS : 26.3.5 ; 7.3

JB : I.302 ; II.157, 266-267, 442
TB : I.7.8.1 (x2) ; 8.5.2
ŚBM : V.3.5.3 ; 4.1.11 ; 5.4.10 (°-jyeṣṭha-) ; XI.8.4.1,4
ŚBK : VII.2.4.3 ; 5.1.4 (°-jyeṣṭha-)
ŚĀ : 3.2

śārdūlājina- « peau de tigre »

JB : I.341 ; II.55
śārdūla-carman- « peau de tigre »
TB : I.7.8.1
ŚBM : V.3.5.3 ; 4.1.9,11 ; 4.2.6
ŚBK : VII.2.4.3 ; 3.1.9,10 ; 3.2.6
śārdūla-tviṣi- « éclat du tigre »
ŚBM : V.3.5.3 ; 4.1.11
ŚBK : VII.3.1.10

śārdūla-loman- « poil de tigre »

ŚBM : V.5.4.18

ŚBK : VII.5.1.11

Panthère

dvīpīn- द्वीपिन्

KS : 36.15 ; 37.9

MS : II.1.9

AVŚ : IV.8.7 ; VI.38.2 ; XIX.49.4

AVP : II.18.2 ; IV.2.4 ; XIV.4/8.4

JB : II.267

TB : II.7.7.1 ; 7.16.4

ŚĀ : 12.26

dvaipa- « (peau) de panthère »

JB : II.103

Éléphant

gaja- गज

ṢaḍB : V.3.2

dantīn- दन्तिन्

MS : II.9.1

TĀ : 10.1.5

nāgá- नाग

AB : 8.22 (x2)

ŚBM : XIV.4.1.24 (= BĀU 1.3.22)

ŚĀ : 12.7

vāraṇá- वारण

RV : I.140.2 ; VIII.33.8 ; X.40.4

SV : II.1047

AVŚ : XX.53.2 ; 57.12

KB : 24.8

vāraṇī- « éléphante »

AVŚ : V.14.11 ; AVP VII.1.9

hastīn- हस्तिन्

RV : I.64.7 ; IV.16.14

KS : 11.6 ; 36.15 ; 47.1

MS : III.14.8-11 ; IV.5.7

TS : V.5.11.1 ; VI.4.5.7

VS : 24.29, 30

KāṇvaS : 26.6.4, 5

AVŚ : III.22.3,4,6 ; IV.36.9 ; VI.38.2 ; 70.2 ; X.1.32 ; XII.1.25 ; XX.131.20

AVP : II.18.2 ; 34.1 ; 76.2 ; III.18.4,5 ; VIII.11.11 ; X.3.1 ; XI.16.13 (O) ; XII.7.13 ; XVI.38.4 ; XVII.3.6 ; XIX.26.8

AB : 4.1 ; 5.31 (x2) ; 6.27

JB : I.11,38,274,341 ; II.12,274,372,422 ; III.113,181,328,359

PB : 1.8.14

SVidhB : III.6.11

TB : II.7.71

ŚBM : III.1.3.4 (x3) ; XIV.7.1.20 (= BĀU 4.3.20) ; 8.15.11 (= BĀU 5.14.8)

ŚBK : IV.1.3.3 (x3)

GB : 2.6.7

AĀ : 2.6.1

ŚĀ : 12.1, 6, 8

TĀ : 3.10.3

hasty-āsana- JB : I.11

hasty-ṛṣabha- ŚBM : XIV.6.10.4,7,10,13,16,19 (= BĀU 4.1.2-7)

hasti-cchāyā- ŚĀ : 12.8

hasti-niṣka- JB : I.263

hasti-pa- « cornac »

VS : 30.11 ; KāṇvaS : 34.2.3

TB : III.4.1.9

hasti-mukha « face d'éléphant » MS : II.9.1

hasti-varcas- « splendeur de l'éléphant »

AVŚ : III.22.1, 5 ; AVP : III.18.1, 6 ; V.29.7 ; VIII.10.5

ŚĀ : 12.1, 8

hasti-hiraṇya- JB : I.263 ; II.278 ; TĀ : I.31.1 ; ChU : 7.24.2

hastīnī- « éléphante »

AVŚ : VI.70.2 ; IX.3.17

AVP : XVI.40.7 ; XIX.26.8

ṢaḍB : 5.7.2

hāstin- « de l'éléphant »

AVŚ VI.72.3

Rhinocéros

khadgá- खड्ग

MS : III.14.21

VS : 24.40 (*khaṅga-*)

KāṇvaS : 26.8.5

JB : II.103

Sanglier

varāhá- वराह

RV : I.61.7 ; 114.5 ; VIII.77.10 ; IX.97.7 ; X.28.4 ; 67.7 ; 99.6
SV : I.524 ; II.466
JS : I.54.2 ; III.35.1 ; IV.11.4
KS : 8.2 (x2) ; 25.2
KapS : 6.7 (x2) ; 38.5
MS : I.6.3 (x4) ; III.8.3 (x2) ; IV.4.6 (x2) ; IV.14.10
TS : VI.2.4.2 ; VII.1.5.1
AVŚ : VIII.7.23 ; XII.1.48 ; XX.35.7 ; 91.7
AVP : III.15.2 ; V.10.4 (°-*manyu-*) ; 28.8 ; XVI.14.2 ; XVII.5.6

JB : II.267 ; III.174 (x2)
PB : 1.8.14
TB : I.1.3.6 ; 7.9.4 ; II.8.5.1
ŚBM : V.4.3.19 (x3) ; XIV.1.2.11
ŚBK : 7.3.3.17 (x4)
GB : 1.2.2 (x2), 2.7

AĀ : 3.2.4 (x2)
TĀ : 10.1.8
ŚĀ : 3.2 ; 11.4
ChU : 6.9.3 = 6.10.2

varāhu-

RV : I.88.5 ; 121.11
AĀ : 1.9.4

varāhayu- « qui chasse le sanglier »

RV : X.86.4
AVŚ : XX.126.4

varāha-vihata- « creusé par le sanglier »

KS : 8.2 (x3) ; KapS : 6.7 (x3) ; MS : I.6.3 (x2)
TB : 1.1.3.7
ŚB : XIV.1.2.11

vārāha- « du sanglier »

ĀrB : I.524
SVidhB : I.4.17

vārāhī- (adj. f.) « (peau) de sanglier »

MS IV.4.6
TB I.7.9.4 (x2)
ŚBM V.4.3.19 (x2)
ŚBK VII.3.3.16-17

sūkará- सूकर

RV : VII.55.4 (x2)

KS : 47.1

MS : III.14.21

TS : V.5.11.1

VS : 24.40

KānvaS : 26.8.5

AVŚ : II.27.2 ; V.14.1 ; XII.1.48

AVP : II.16.2 ; VI.7.3 ; VII.1.1 ; XVII.5.6

sūkarī- « laie, truie » AVP : X.1.8

sūkara-tvāt AVP : VI.7.2

sūkara-yoni- « matrice de sanglier » ChU : 5.10.7

Buffle

mahiṣá- महिष

RV : I.64.7 ; 95.9 ; 121.2 ; 141.3 ; II.22.1 ; III.46.2 ; IV.18.11 ; V.29.7-8 ; VI.8.4 ; 17.11 ; VII.44.5 ; VIII.12.8 ; 35.7-8-9 ; 69.15 ; 77.10 ; IX.33.1 ; 69.3 ; 73.2 ; 82.3 ; 86.25-40 ; 87.7 ; 92.6 ; 95.4 ; 96.6-18-19 ; 97.41-57 ; 113.3 ; X.5.2 ; 8.1 ; 28.10 ; 45.3 ; 54.4 ; 60.3 ; 65.8 ; 66.10 ; 106.2 ; 123.4 ; 128.8 ; 140.6 ; 189.2

SV : I.71,457,478,542 ; II.114,294,526-527,605,667,727,836,1171 ; III.5.5

JS : I.7.9 ; 48.1 ; 50.2 ; 55.9 ; II.6.4 ; III.12.1 ; 24.10 ; 41.2-3 ; 49.2 ; 55.8 ; 59.19 ; IV.11.4

KS : 7.13 ; 16.9,14 (x2) ; 23.12 ; 38.2 ; 40.10 ;

KapS : 6.4 ; 25.5 (x2)

MS : I.6.1 ; II.1.9 ; 7.9,14 (x2) ; III.8.3 ; 11.7 ; 14.10 ; IV.12.5, 6

TS : I.5.3.1 ; III.2.11.3 ; 4.11.1 ; IV.2.2.2 ; 2.7.3 ; 7.14.3

VS : 3.7 ; 12.20,105,111 ; 19.32 ; 24.28

KānvaS : 3.1.7 ; 13.2.3 ; 7.4,10 ; 21.3.1 ; 26.6.3

AVŚ : II.35.4 ; V.3.8 ; 26.2 ; VI.31.2 ; VII.16.1 ; XII.3.38 ; XIII.2.30,32-33,42,43,44 ; XVIII.3.65 ; XX.48.5 ; 92.12 ; 95.1 ;

AVP : I.88.4 ; IV.2.4 ; V.4.7 ; VIII.14.9 ; XIII.12.1,13 ; XV.2.8 ; XVII.39.8 ; XVIII.23.7, 9, 10 ; 25.2, 3, 4 ; XIX.45.12 ; XX.3.4

AB : 4.3

KB : 21.3 (x2) ; 27.2

JB : II.412 ; III.205 (x2), 240, 259

SVidhB : 1.7.1

TB : II.5.8.9 ; 6.3.1

ŚBM : II.1.4.29 ; VI.7.4.5 (x2) ; VII.3.1.23 (x2) ; 3.1.34 (x2) ; XII.8.1.2 (x2) ; XIII.1.5.9

ŚBK : I.1.4.26

AĀ : 5.1.1

TĀ : 6.3.1 ; 10.10.1 ; 10.50.1

máhiṣī- « bufflonne, bufflesse »

KS : 2.9 ; 25.6

KapS : 2.3 ; 39.3

MS : I.2.8 ; III.8.5

TS : I.2.12.2 ; VI.2.7.3

mahiṣī-rūpa- « forme de bufflonne »

KS : 25.6 (x2)

KapS : 39.3 (x2)

MS : III.8.5

mānuṣa-mahiṣī-aja-aśva-uṣṭrāḥ ṢaḍB : 5.11.2

grāma-mahiṣī ṢaḍB : 5.7.2

māhiṣa- « du buffle » MS : IV.4.1

śarabha- शरभ

KS : 16.17 (x2)

KapS : 25.8 (x2)

MS : II.7.17 (x2)

TS : IV.2.10.4

VS : 13.51 (x2)

KāṇvaS : 14.5.5 (x2)

AVŚ : IX.5.9

AB : 2.8

ŚBM : I.2.3.9 ; VII.5.2.36

ŚBK : II.2.1.22

Annexe I.B : Mahābhārata

Les références suivies d'un astérisque (*) indiquent des leçons non retenues par les E.C. mais parfois présentes dans le texte de la vulgate. Celles qui apparaissent entre crochets ne sont plus de simples variantes, mais des incisives renvoyées dans l'apparat critique. Nous reproduisons alors la numérotation donnée par l'E.C. Ces notations s'appliquent aux références du MBh. et du Rām.

Bête sauvage, bête de proie

mṛga- मृग bête sauvage, antilope, cerf [*v* = face à un *vyāghra-* ; *ś* = face à un *śārdūla* ; *s* = face à un *simha-* ; † = tué *vyadh-*]

Livre I : 1.68 ; 2.46 ; 36.10†,11†,13† (x2),14,17† ; 37.5†-7 ; 45.21† (x2),22 ; 57.37 ; 58.28 ; 60.7,60 ; 63.9,14† ; 64.1 (x2) ; 68.66 ; 92.25 ; 94.21† ; 109.7,12 (x2), 13, 14, 17-19, 24, 27 (x3), 31 ; 111.9,21,26 ; 114.9 [1205*] ; 165.5† ; 166.2† ; 173.14 *v* ; 219.2

Livre II : 45.19 ; 59.2 ; 64.12 *s* ; 68.13

Livre III : 2.8 ; 12.11 ; 37.33,41 (*-arthin*) ; 40.19† ; 47.4,7,11 ; 61.31,33,37,61,83,123 ; 79.8† ; 81.53 ; 110.8 ; 117.1 ; 131.16,17† ; 139.5,6,8 ; 143.4 ; 145.14 ; 146.18 (*-andaja*),77 ; 147.30 ; 155.36 ; 157.7 ; 170.42 ; 175.11† ; 176.50 (*mṛga-ārtha-*, chasse) ; 182.4 ; 186.51 (avec *pakṣin-*) ; 190.4 (x2), 44, 46, 50, 52, 53 ; 200.15† ; 205.24, 27 ; 229.10, 11 ; 244.2, 4, 5, 8, 10,11,13 ; 248.1 ; 251.11, 12, 13 ; 253.1, 2, 4 ; 262.11, 16-17, 19 (x2), 21 ; 263.12 ; 281.73 ; 295.8, 12-14 ; 298.12, 13, 20

Livre IV : 2.20 ; 5.3 ; 14.8 ; 21.38 ; 24.10 ; 41.21 ; 64.29 *ś* ; 66.12 ; 67.27

Livre V : 34.24 ; 39.25 ; 43.9 ; 47.93 (*-cakra*, zodiaque),98 ; 71.35 ; 88.55 (*-vadha*) ; 106.15 ; 118.10 ; 128.21 *s* ; 141.15,16

Livre VI : 1.19 *s* ; 3.2 ; 32.30 ; 55.126 *s* ; 82.18 *s* ; 92.33 *v* ; 101.23 *s* ; 105.13 *s*

Livre VII : 3.13 *v* ; 21.11 *s* ; 36.35 *s* ; 44.3 *v* ; 50.28 (*-ikṣa*) ; 72.32 *s* ; 81.43 *s* ; 96.2 *v* ; 101.39 *v* (*-śāva*, petit d'un animal) ; 102.76 ; 117.13 *s* (*kṣudra-m°*) ; 127.4 *s* ; 148.45 *s* ; 167.3

Livre VIII : 24.47 (*-akṣāya*) ; 26.64 (*-vadha-*) ; 27.35 *s* (*kṣudra-m°*) ; 31.40,42 ; 40.58 *s*, 60 *s*, 80 *s* ; 49.34,36 ; 52.20 *s* ; 68.16

Livre IX : 10.16 ; 16.34 *s* ; 18.3 *s* ; 26.38 *s* ; 30.49 (*-carmanī*) ; 55.12,13 ; 57.50

Livre X : 18.13

Livre XII : 9.4 ; 10.23 ; 17.8 ; 26.10 ; 37.39 (= 79.41) ; 68.52 ; 79.41 (= 37.39) ; 102.8 ; 103.10 ; 106.12 (avec *pakṣin-*) ; 117.22 ; 125.9†,10 (x2),11,14,19,26† ; 130.20† ; 133.8 ; 136.25 ; 139.53,71 ; 141.7 ; 150.8 ; 155.11 ; 160.19 ; 185.1 ; 196.12 (x2) ; 199.3 ; 224.46 ; 250.19 ; 251.15 ; 164.8,15,16,17 ; 274.34 ; 289.13,15 ; 318.31†

Livre XIII : 5.2,3,4† ; 14.42 ; 17.37,45,84 ; 18.19 (x2),20 ; 35.14 ; 89.3 (constellation) ; 112.60 (x2),87,88 ; 116.30,56 (≈ 117.17) ; 117.17 (≈ 116.56) ; 126.18 ; 127.6 ; 129.40 (*-nirmoka*, peau) ; 130.12 (*-carman*, peau),40

Livre XIV : 29.14 *s* ; 46.5 (*-ajina*, peau) ; 77.44 ; 93.21

Livre XVI : 5.20

mṛga-adhipa- roi des animaux

Livre XII : 112.25 (tigre)

mṛga-indra- roi des animaux

Livre III : 61.32 (tigre) ; 157.30 (lion)

Livre IV : 13.10 (*mṛga-indra-kanyā* lionne)

Livre VI : 32.30 (lion)

Livre VII : 117.59 (lion)
Livre IX : 2.30 (lion)
Livre XII : 112.20,34,39,45,49,68,69,86 (tigre) ; 149.94 (lion, *prati-NAD*-)

mṛga-gaṇa- troupeau d'antilopes, d'animaux

Livre I : 144.1
Livre III : 144.12 ; 220.24
Livre VI : 82.19 *s*
Livre VII : 16.47 *s* ; 75.30 *s* ; 87.73 *v*
Livre VIII : 16.22 *s* ; 40.59 *s* ; 58.18
Livre IX : 3.25 *s*
Livre XII : 101.12 ; 117.37

trastā mṛga-gaṇā iva « comme des troupeaux d'antilopes / des animaux effrayés »

Livre VI : 4.28 (= XII.103.18)
Livre VII : 17.26
Livre XII : 103.18 (= VI.4.28)

nānā-mṛga-gaṇa- « troupeau de bêtes de toutes sortes »

Livre I : 173.6 (°-*ākīrṇa*)
Livre III : 39.13 (°-*ākīrṇa*) ; 155.26
Livre VII : 57.25 (-*ākula*)
Livre X : 1.19

mṛga-caryā- (du) comportement de l'antilope

Livre III : 34.11
Livre V : 119.20

mṛga-cārinī- (du) comportement de l'antilope

Livre V : 118.7 ; 119.24
Livre XIII : 14.39

mṛga-jāti- de l'espèce de l'antilope, de la bête sauvage

Livre III : 251.13 ; 257.9
Livre XII : 133.4 ; 150.3,17
Livre XIII : 14.33

mṛga-dvija- bêtes et oiseaux

Livre I : 63.18
Livre III : 6.4 ; 25.2 ; 48.32 ; 61.6 ; 86.3 ; 87.11 (-*gaṇa*) ; 153.5 ; 155.32 ; 164.48 ; 174.4 ;
179.11 ; 188.81 ; 214.11 ; 253.3
Livre VI : 3.22 ; 108.6 ; 112.131.
Livre VIII : 63.38
Livre XIII : 10.6
Livre XIV : 92.6

mṛgadhūma- nom d'un *tīrtha* (« fumée d'antilope » ?)

Livre III : 81.85

mṛga-pakṣin- bêtes et oiseaux

Livre I : 93.6 (-*gana-*) ; 94.13 ; 102.3 ; 111.8 ; 138.6 (var. *-pakṣī-m°*),7 ; 143.20 ; 219.28 ; 225.15

Livre II : 48.10

Livre III : 61.66,104 ; 86.20 ; 116.12 ; 146.50,51,73 ; 155.86 ; 174.17 ; 176.43 ; 179.7 ; 199.5 ; 282.18

Livre V : 81.16,24 ; 95.6 ; 118.3 ; 136.20

Livre VI : 61.59

Livre VII : 171.21

Livre VIII : 26.35 ; 28.7

Livre XI : 16.53

Livre XII : 9.7 ; 52.25 ; 145.10 ; 318.33

Livre XIII : 14.47 ; 99.17 ; 119.9 ; 126.17 (var. *pakṣi-mṛga-*)

Livre XIV : 50.19

mṛga-pati- roi des animaux

Livre XII : 52.34 (lion) ; 117.21 (tigre)

mṛgamandā- nom propre

Livre I : 60.58,60

mṛga-yūtha- troupeau d'antilopes

Livre I : 63.20

Livre III : 146.41 ; 263.24

Livre IX : 36.62

Livre XII : 125.25 ; 133.4

Livre XIII : 127.33

Livre XV : 34.9 ; 45.20

mṛga-yūthapa- chef d'un troupeau d'antilopes

Livre I : 109.5

Livre XII : 125.16,18

mṛga-rāj- roi des animaux

Livre II : 68.29 (lion)

Livre III : 61.34 (tigre) ; 146.15

Livre VI : 98.28

mṛga-rāja- roi des animaux

Livre IV : 16.7 (-*vadhū-*, lionne)

Livre XII : 112.21,48,55 (tigre) ; 121.15

mṛga-samgha- troupeau d'antilopes

Livre I : 63.13

Livre VIII : 15.16 ; 56.44 s

mṛga-sāva-akṣi- « qui a des yeux semblables à ceux d'une jeune biche »

Livre III : 60.29 ; 264.72

mṛga-vyāla- « bêtes et serpents » ou « gibier et bêtes de proie »

Livre I : 109.5

Livre III : 59.21 ; 186.33 ; 253.2

Livre IV : 5.13

vyāla-mṛga- « bête de proie », « bêtes de proie et gibier »

Livre I : 64.18

Livre III : 162.2 ; 243.21

Livre XII : 15.21 ; 136.20 ; 312.13

Livre XIII : 116.32 ; 117.24

vyāḍa-mṛga- bête de proie

Livre VIII : 63.38,42

mahā-mṛga- grande antilope

Livre I : 63.19,26

Livre III : 263.10 ; 295.9,10,14

Livre IV : 21.58 *ś*

Livre V : 50.27 *s*

yajña-mṛga- antilope du sacrifice

Livre I : 36.12

śākhā-mṛga- singe

Livre III : 61.61 ; 155.32 ; 251.3 ; 266.61 (-*indra*),63 ; 276.11

Livre VII : 114.81

siṃhaḥ kṣudra-mṛgam yathā « comme un lion (emporte, effraie ...) une faible antilope »

Livre I : 141.19

Livre II : 39.17

Livre III : 272.10

Livre IV : 32.32 (*siṃha-k°*)

Livre VI : 92.23

Livre VIII : 2.11 (*siṃhāt kṣudra-mṛgo yathā*)

siṃhaḥ kṣudramṛgān iva

Livre I : 166.38

Livre II : 62.37

Livre III : 221.55

Livre VI : 19.10 (*siṃham ...-mṛgā iva*) ; 55.45 (*id.*)

Livre VII : 102.72

siṃham dṛṣtvā kṣudra-mṛgā iva « comme de faibles antilopes ayant vu un lion »

Livre V : 22.27

Livre VI : 16.43 (... *yathā*)

... *siṃhasya iva itare mṛgāḥ* « comme d'autres bêtes devant (le cri ...) d'un lion »

Livre V : 70.86 = 91.21

Livre VI : 42.12

Livre VII : 6.41 (var. *siṃhena*)

vr̥kāḥ kṣudra-mṛgam yathā « comme des loups ... »
Livre VII : 106.41

vyāghraḥ kṣudra-mṛgam yathā « comme un tigre ... »
Livre III : 11.24

vyāghrāt kṣudra-mṛgā iva
Livre VII : 68.3

vyāghraḥ kṣudra-mṛgān iva
Livre VII : 101.71

vyādhaiḥ kṣudra-mṛgā iva
Livre III : 200.14

vyālaiḥ kṣudra-mṛgā iva
Livre XII : 318.29

trastāḥ kṣudra-mṛgā iva « comme des antilopes apeurées »
Livre VII : 53.10

trastaiḥ kṣudra-mṛgair iva
Livre VII : 165.71

Livre XIV : 85.13

lubdhā mṛgam iva iṣubhiḥ « comme des chasseurs (percent) une antilope de leurs flèches »
Livre III : 198.26

Livre XII : 28.9 ; 170.19

mṛgī- antilope femelle

Livre I : 60.58,60 (n. pr.) ; 90.64 ; 109.6,8,26 ; 127.15

Livre III : 110.4,6,14,16

Livre IV : 14.21 ; 23.12

Livre V : 118.11

Livre VII : 148.10 s

Livre VIII : 24.160

Livre IX : 10.9

Livre XII : 37.20

Livre XIV : 68.12 (+ *vyādha*)

vyāla- व्याल *bête de proie, bête sauvage*

Livre I : 15.7 ; 64.18 ; 109.5

Livre II : 5.112

Livre III : 2.3 ; 59.21 ; 155.87 ; 162.2 ; 186.33 ; 243.21 ; 253.2,22 (-*vat*)

Livre IV : 5.13 ; 25.16

Livre VII : 13.15

Livre IX : 39.8 ; 44.86

Livre X : 1.19

Livre XI : 5.20 ; 6.6 ; 7.7,8

Livre XII : 15.21 ; 136.20 ; 174.5 ; 312.13 ; 318.29

Livre XIII : 116.32

Livre XIV : 27.1

vyāla-mṛga- « bête de proie », « bêtes de proie et gibier »

Livre I : 64.18

Livre III : 162.2 ; 243.21

Livre XII : 15.21 ; 136.20 ; 312.13

Livre XIII : 116.32 ; 117.24

śvāpada- श्वापद् bête de proie, bête sauvage

Livre I : 1.129

Livre III : 2.39 ; 60.17 ; 64.18 ; 91.4 ; 186.78

Livre V : 88.15,17

Livre VI : 20.2,6

Livre VII : 1.23 ; 31.76 ; 50.39 ; 70.23

Livre VIII : 21.42 ; 49.36

Livre X : 9.4,5

Livre XI : 19.8,13 ; 23.11 ; 24.8

Livre XII : 15.36 ; 28.25 ; 145.5 ; 318.33

Livre XIII : 86.25 ; 112.89 ; 126.17,21

Livre XIV : 56.26 ; 87.7

Livre XV : 29.6

Chasse et chasseur

mṛgayā- मृगया chasse

Livre I : 3.11 ; 37.3,5 ; 57.1,38 ; 68.66 ; 90.64 ; 92.24 ; 106.7 ; 109.14 ; 110.5 ; 120.14 ; 123.15 ; 135.19 ; 160.21-22 ; 165.5 ; 166.2 ; 212.5

Livre II : 61.20

Livre III : 14.7 ; 37.41 ; 113.5 ; 125.8 ; 154.5 ; 174.17 ; 175.11 ; 182.3 ; 190.3,44, ; 205.24 ; 228.5,6,20 ; 248.4 ; 250.6 ; 253.9,19 ; 257.9

Livre V : 33.74

Livre IX : 24.55 ; 60.45

Livre XII : 28.31 ; 59.60 ; 94.17 ; 125.9 ; 138.26 ; 202.4 ; 277.26 ; 297.1

Livre XIII : 5.2 ; 12.6,17,32 ; 117.17,18,19 ; 141.27

mṛgayā-dharma- « loi de la chasse »

Livre III : 40.20 ; 163.22

mṛgayā-śīla- chasse

Livre I : 1.67 ; 36.9 ; 45.20 ; 92.24 ; 134.26

Livre III : 228.27 ; 248.3

mṛgayu- chasseur

Livre V : 62.9,14

mṛgahan- chasseur

Livre V : 62.11

mṛga-jīvana- chasseur

Livre III : 60.27,37,38

mṛga-lipsā- « désir d'obtenir du gibier », chasse
Livre I : 76.14
Livre III : 262.18

mṛga-lipsu- « désireux de bêtes sauvages »
Livre I : 73.14 ; 76.4,15 ; 165.6
Livre VIII : 49.36
Livre XVI : 5.19

mṛga-vyādha- chasseur
Livre III : 60.25,26,32 ; 61.1
Livre V : 34.24
Livre VIII : 49.34,38
Livre IX : 29.29
Livre XII : 130.20

mṛgavyādha- nom propre
Livre I : 60.2 ; 114.57
Livre XIV : 8.17

lubdha- लुब्ध chasseur
Livre III : 198.26
Livre IV : 5.4
Livre VII : 101.71
Livre XII : 28.9 ; 142.32,42 ; 170.19
Livre XIII : 1.29,62
Livre XVI : 5.19

lubdhaka- chasseur
Livre III : 60.33
Livre V : 43.9
Livre IX : 29.23,39,43
Livre XII : 141.10 (*śakuni-lubdhaka*), 24 ; 142.13,28,44 ; 143.1,3 (*śakuni-lubdhaka*), 9 ;
145.1,3,5,6,11,12,14,16
Livre XIII : 1.9,11,24 (x2), 26,39,41,60,61,63 ; 5.2,3
Livre XVI : 5.5,20 (x2)

vyādha- व्याध chasseur
Livre I : 65.31 (*vyādhatā-*)
Livre III : 60.28 ; 81.53 ; 197.41 ; 198.3, 12, 15, 18, 56 ; 200.14, 15 ; 203.14 ; 205.1, 3, 29 ;
206.29,32
Livre VII : 48.14 ; 57.51,52
Livre IX : 29.22,27,34 ; 64.4
Livre XII : 318.31
Livre XIV : 1.2 (*vyādha-viddha-*) ; 68.12 (*vyādha-viddha-*)

dharma-vyādha- « chasseur du *dharma* »
Livre III : 198.9,56 ; 199.1 ; 200.1 ; 201.1 ; 202.1 ; 204.1,7,13,16

Loup

vr̥ka- वृक

Livre I : 177.9 (n. pr.)

Livre III : 251.8

Livre VI : 16.18 ; 55.124* ; 60.27 ; 92.34 ; 95.15 ; 112.131

Livre VII : 1.26 ; 20.7,9,11 (n. pr.) ; 48.47 ; 68.46 ; 106.41 ; 130.40

Livre VIII : 56.44 ; 62.34 (n. pr.) ; 62.48 (x2, *id.*)

Livre IX : 22.75 ; 35.24,25,27 ; 44.79,94

Livre XII : 28.14 ; 62.5 ; 106.17 ; 132.2,8 ; 138.25,46 ; 140.27 ; 157.4 ; 254.26 ; 307.11 ; 309.42

Livre XIII : 112.66 ; 116.67 (n. pr.)

vr̥kasthala- nom d'un village

Livre V : 31.19 ; 70.15 ; 80.7 ; 82.20 ; 83.16 ; 84.1 ; 87.2

vr̥k̄- louve

Livre XII : 169.12 ; 309.19

Chacal

kroṣṭr- क्रोष्ट्र

Livre I : 205.8

Livre III : 248.17 ; 262.28

Livre VII : 27.22,49,50

Livre XII : 149.74

Livre XIII : 127.5

kroṣṭuka-

Livre II : 55.9

Livre V : 37.19

gomāyu- गोमायु

Livre I : 85.4 ; 107.24 [1142*] ; 141.9

Livre II : 55.2-3 ; 63.22 ; 66.30 ; 71.27

Livre III : 34.4 ; 48.33 ; 61.8 ; 253.7 ; 255.31 ; 263.22

Livre IV : 41.22

Livre V : 47.98 ; 183.24

Livre VI : 3.2 ; 17.4 ; 55.12, 124* ; 82.42 ; 95.50 ; 112.13

Livre VII : 6.26 ; 29.40 ; 59.19 ; 129.25 ; 151.18

Livre IX : 43.26

Livre X : 7.16

Livre XI : 16.12,34,40 ; 18.4 ; 20.29 ; 22.1 ; 23.33

Livre XII : 83.46 ; 103.7 ; 112.2,4,7,20,39,41,42,50,54,67,69-71,85-6 ; 149.8,110

Livre XIII : 128.14

jambuka- जम्बुक

Livre IV : 13.10

Livre VI : 16.18

Livre VII : 72.13

Livre IX : 2.30 ; 44.69 (n. pr.)

Livre XII : 113.11, 14, 15 ; 149.1, 14, 27, 28, 70, 71, 90, 98, 102-104 ; 171.11

jambūka- nom propre

Livre IX : 44.71

jāmbuka-

XII.149.97

śālāvṛka- (chacal ou hyène)

Livre I : 71.26

Livre III : 170.43 ; 253.8

Livre V : 141.18 (*śālāvṛka-*)

Livre VI : 55.124*

Livre VII : 29.19 (*śālāvṛka-*); 150.102 (*śālāvṛka-*)

Livre X : 9.4

Livre XII : 34.17 (n. pr.) ; 115.16 ; 131.8

śivā- शिवा

Livre I : 107.28

Livre II : 72.23

Livre III : 176.41 ; 281.74

Livre IV : 37.6

Livre V : 136.23 ; 153.30

Livre VI : 82.43 ; 95.46 ; 108.8

Livre VII : 50.38 ; 55.7 ; 64.5 ; 129.14 ; 154.34

Livre IX : 55.12

Livre XI : 16.8,32 ; 22.9

Livre XII : 149.94 ; 273.3

Livre XIII : 128.15

Livre XVI : 3.5

śṛgāla- शृगाल

Livre II : 68.15

Livre III : 253.19

Livre V : 47.98 ; 80.47

Livre VII : 20.37

Livre IX : 22.75

śṛgāla- शृगाल

Livre VI : 3.6

Livre VII : 13.16 ; 48.47,51 ; 101.73

Livre VIII : 27.36,39,45,50,51 ; 28.57

Livre IX : 44.75

Livre XI : 16.7 ; 16.29 ; 22.3
Livre XII : 4.7 (n. pr.) ; 99.16 ; 173.7,17,47,48
Livre XIII : 9.7, 9, 11 ; 17.44 ; 112.66

sārgāṭ-

Livre XII : 173.21

Livre XIII : 9.8

Hyène

tarakṣu-

Livre I : 36.10 ; 219.1

Livre III : 146.48 ; 229.10

Livre V : 47.98

Livre VI : 55.124

Livre VII : 24.44 ; 48.47 ; 150.100

Livre XIII : [App. I, n°14, ligne 468]

Ours

***ṛkṣa-* ऋक्ष**

Livre I : 60.60 ; 64.21 ; 219.1

Livre III : 12.11,13 ; 61.2,8,37,123 ; 170.42 ; 229.10 ; 260.7,11 ; 264.23 (°-*rāja-*) ; 266.6 ; 267.8 ; 268.24 (°-*adhipati-*) ; 274.4 ; 275.55 ; 276.11

Livre IV : 66.5

Livre VI : 5.13

Livre VII : 29.19 ; 131.26 (°-*carman-*) ; 142.35 (°-*carman-*) ; 150.11 (°-*carman-*) ; 151.14 (°-*carman-*)

Livre IX : 35.50 ; 43.25 ; 44.78 ; 45.75

Livre X : 7.16, 21

Livre XII : 49.67 ; 50.3

Livre XIII : 14.33 ; 110.28 ; 127.5

Livre XIV : 44.2 (leçon incertaine, constellation ?)

Nom propre :

ṛkṣa-

Livre I : 89.30 (x 3) ; 90.23-24 ; 160.12

ṛkṣā-

Livre I : 90.30

ṛkṣavant- nom d'un mont

Livre III : 58.20

Livre VI : 10.10

Livre XII : 49.67 ; 52.32

***bhallūka-* भल्लूक**

Livre XII : 117.6

Lion

kesarin- केसरिन्

Livre III : 157.29

Livre IV : 66.12

Livre VI : 12.21,24 (n. pr.) ; 45.33 ; 91.70

Livre VII : 13.62 ; 42.14 ; 49.4 ; 131.63 ; 141.16 ; 150.64 ; 155.25

Livre VIII : 27.36 ; 47.9 ; 61.5 [App. I, n°31, ligne 18] ; 68.6

Livre IX : 9.16,42

Livre XII : ; 117.28

siṃha- सिंह [m renvoie à une expression du type *siṃhaX kṣudra-mṛgam/ān iva*, (cf. *mṛga-* ci-dessus), *M* indique une variante de cette formule. La notation s'applique également à *vyāghra-*]

Livre I : 16.23 ; 60.7 ; 60.63 ; 66.10 ; 68.5 ; 126.4 ; 141.11, 19 *m* ; 142.14 ; 166.38 *m* ; 202.21 ; 216.13 ; 219.1

Livre II : 13.62 ; 19.25 ; 36.10 ; 37.6, 7, 37.8 (x 2), 9 ; 39.17 *m* ; 41.21 ; 41.22 ; 62.37 *m* ; 64.12 *M* ; 68.15

Livre III : 18.6 ; 34.3 ; 36.12, 25 ; 38.19 ; 48.39 ; 54.3 ; 61.2, 37 ; 107.6 ; 134.15 ; 142.27 ; 146.39, 46, 47, 48, 57 ; 155.13, 35, 63 ; 157.69 ; 170.42 ; 176.4 ; 180.22. 186.106 ; 221.2, 3 ; 221.55 *m* ; 252.6 ; 261.49 ; 272.10 *m*

Livre IV : 7.3, 8 ; 12.27, 28 ; 16.7 ; 18.2 ; 22.21 ; 32.32 *m* ; 33.17 ; 35.20 ; 41.2 ; 44.17

Livre V : 22.27 *m* ; 37.19, 55, 60 (x3) ; 46.10 ; 47.15, 30, 42 ; 50.3, 9, 27 *M* ; 62.17 ; 70.86 ; 88.8 ; 91.21 ; 118.10 ; 128.12, 21 *M* ; 147.15 ; 153.28 ; 155.3

Livre VI : 5.13, 16 ; 14.10 ; 16.18 (x 2), 43 *m* ; 19.10 *m* ; 22.12, 15 ; 42.12 *M* ; 43.2 ; 49.31 ; 53.26 ; 55.45 *m*, 87, 126 *M* ; 63.13 (= Viṣṇu) ; 75.54 ; 81.35 ; 82.19 *M* ; 87.5 ; 92.23 *m* ; 95.15 ; 98.3 ; 101.23 ; 102.58 ; 105.13 ; 110.11 ; 111.31 ; 112.20

Livre VII : 1.27 ; 6.41 *M* ; 13.55 ; 16.47 *M* ; 20.2 ; 21.11 *M* ; 24.44, 46 ; 29.19 ; 36.9, 35 *M* ; 43.8 ; 49 [App. I, n°8, ligne 732] ; 50.23 ; 57.25 ; 71.6 ; 72.32 ; 74.15 ; 75.30 *M* ; 76.20 ; 81.43 ; 87.57 ; 97.8 ; 102.72 *m* ; 116.22 ; 117.13 *m*, 52 ; 122.78 ; 123.39 ; 127.4 *M* ; 130.24 ; 131.75, 96 ; 135.11 ; 148.10 *M*, 45 *M* ; 150.75, 81, 100 ; 152.17 ; 154.52 ; 164.35 ; 171.55

Livre VIII : 2.11 *m* ; 16.22 *M* ; 20.14 ; 26.10 ; 27.22, 45, 46, 50, 51 ; 28.57 ; 33.70 ; 40.58 *M*, 59 *M*, 60 *M* ; 43.63 ; 52.20 *M* ; 53.6 ; 56.44 *M* ; 60.29 ; 62.31 ; 64.13

Livre IX : 3.25 *M* ; 6.29 ; 14.35 ; 16.34 *M*, 69 ; 18.3 *M* ; 26.38 *M* ; 43.25 ; 44.78 ; 45.76 ; 54.21 (x 2), 30 ; 56.51 ; 57.42 ; 58.2 ; 60.2 ; 60.12

Livre X : 8.21

Livre XI : 5.4 ; 17.14, 17 ; 18.27 ; 20.1 ; 21.5 ; 25.15

Livre XII : 14.3 ; 27.6, 19 ; 83.39 ; 102.7 (x 2) ; 117.6, 28, 29 (x 2), 30 (x 2), 31 (x 2), 34, 41, 42 ; 119.5 (x 2), 11 (x 2), 12 (x 3) ; 138.25 ; 141.21 ; 326.16 (= Viṣṇu) ; 338.5 (*ṛṣi*^o)

Livre XIII : 11.16 ; 14.33, 157 ; 17.47, 108, 145 ; 18.19 ; 35.14 ; 40.33 ; 86.24 ; 109.49 ; 110.79, 100 ; 127.5 ; 135.35 (= Viṣṇu), 65 (id.) ; 143.22

Livre XIV : 29.14 *M* ; 43.1 ; 78.16

Livre XV : 32.5, 7

Livre XVI : 9.9

siṃha-uraska- « poitrine de lion » Livre I : 105.6 ; Livre III : 61.12 ; Livre V : 149.22

siṃha-kesarin- « crinière de lion » Livre III : 48.39 ; 261.49 ; 292.21 ; Livre VII : 87.57 ; Livre VIII : 27.35, 39 ; Livre IX : 54.33

siṃha-goṣṭha- « tanière du lion » Livre II : 60.3 ; Livre III : 251.8

siṃha-grīva- « cou de lion » Livre I : 115.26 ; Livre II : 53.19 ; Livre V : 136.15 ; 164.11

siṃha-carman- « peau de lion » Livre XII : 292.12 ; Livre XIII : 127.18
siṃha-damṣtra- « dent de lion » Livre I : 105.2 ; Livre III : 157.27 ; Livre VII : 92.40 ; 131.9 ;
 Livre XIII : 17.108
siṃha-darpa- « orgueil de lion » Livre I : 115.26 ; 213.69
siṃha-lāṅgūla- « queue de lion » Livre IV : 41.3 ; Livre VI : 17.21 ; Livre VII : 24.30 ;
 80.10 ; 120.46 ; 171.34 ; 172.4
siṃha-śiśu- « lionceau » Livre VI : 57.2 ; 82.18 *M* ; Livre VII : 35.12
siṃha-saṃhanana- « carrure, vigueur du lion » Livre : I.68.4 ; 126.5 ; Livre III : 146.30 ;
 Livre IV : 64.28 ; Livre V : 149.21 ; 166.21 ; Livre VIII : 50.59
siṃha-skandha- « épaules de lion » Livre I : 139.14 ; Livre II : 58.11 ; 58.23 ; Livre III :
 142.10 ; 175.20 ; Livre V : 136.14 ; 149.22

La démarche et la force du lion :

siṃha-gati-

Livre I : 180.20 ; 186.10 (*s°-vikrānta-gati-*) ; Livre II : 68.23 ; Livre III : 157.26 (*s°-ṛṣabha-*
gati-) ; Livre V : 135.23 (*s°-khela-gati-*) ; 154.18 *id.* ; Livre VI : 93.22 *id.* ; Livre VII : 59.16
(*s°-ṛṣabha-gati-*) ; Livre XII : 1.19 (*s°-khela-gati-*)

siṃha-vikrama-

Livre IV : 7.1 (*s°-vilāsa-vikrama-*) ; Livre V : 92.21 ; 149.21 (*s°-vikrānta-vikrama-*) ; Livre
 VII : 8.35 (*s°-dvirada-vikrama-*) ; Livre VIII : 5.10 (*s°-dvirada-vikrama-*) ; Livre XII : 138.62
siṃha-vikrānta- Livre I : 80.6 ; Livre III : 13.105 ; 48.4 ; 71.12

siṃha-vikrānta-gāmin- Livre I : 115.26 ; Livre III : 142.8 ; Livre V : 131.34 ; Livre VII :
 116.8 ; 132.32 (*gaja-siṃha-gāmin-*)

siṃha-nāda- « cri du lion »

Livre I : 63.3 ; 219.21

Livre II : 29.3

Livre III : 18.22 ; 21.26 ; 146.58 ; 146.72 ; 216.7 ; 221.51 ; 230.5 ; 274.18

Livre V : 79.8 ; 139.35 ; 149.66

Livre VI : 16.22 ; 17.14 ; 23.12 ; 41.98 ; 42.9 ; 43.3, 36 ; 47.21, 22, 28 ; 48.38 ; 49.27 ; 50.32,
 88 ; 55.104 ; 56.12 ; 57.4 ; 60.71, 76 ; 77.22 ; 79.54 ; 82.27 ; 83.11 ; 84.10 ; 86.48 ; 89.11,
 16 ; 90.45 ; 91.20, 30, 49 ; 95.42 ; 97.48 ; 104.7 ; 107.5 ; 111.36 ; 114.68, 69, 101

Livre VII : 4.15 ; 5.32 ; 7.36 ; 12.15 ; 13.74, 78 ; 14.9, 37 ; 15.22 ; 18.20 ; 21.9, 18 ; 35.17 ;
 36.8 ; 37.11 ; 38.30 ; 39.13 ; 47.40 ; 50.55 ; 51.43 ; 53.5, 6 ; 64.27 ; 65.11 ; 67.63 ; 68.15 ;
 74.20, 34 ; 75.3 ; 76.40 ; 78.25, 41 ; 83.38 ; 84.25 ; 85.76 ; 88.21 ; 93.18 ; 99.20 ; 102.64,
 104 ; 112.16,31 ; 121.42 ; 131.8, 32 ; 134.10 ; 135.44 ; 141.32, 56 ; 145.6,51 ; 146.3, 50 ;
 150.34 ; 153.33 ; 154.62 ; 165.48, 62 ; 170.8 ; 171.61 ; 172.28

Livre VIII : 2.17 ; 7.36 ; 8.29 ; 11.4, 32 ; 17.31 ; 19.12 ; 20.17 ; 21.39 ; 27.15 ; 31.2 ; 32.28,
 83 ; 33.43 ; 34.10 ; 37.12 ; 38.42 ; 41.7 ; 42.55 ; 43.9,18,69 ; 49.74 ; 55.1, 60 ; 63.8 ; 64.3, 9 ;
 65.9

Livre IX : 3.19 ; 6.6 ; 7.18 ; 8.38 ; 9.20, 51, 55 ; 11.4, 29 ; 12.4, 24 ; 15.28 ; 17.25, 37 ; 18.12,
 34 ; 20.6 ; 22.17 ; 23.12 ; 26.27 ; 27.17 ; 29.47 ; 54.11 ; 60.4 ; 64.41

Livre X : 1.61

Livre XIII : 15.46 ; 17.108

Livre XIV : 65.10

Livre XV : 39.19

Livre XVI : 8.48

Le rugissement du lion, sous différentes formes (composés ou non), (*siṃha iva nardatām* ; *siṃhavad vinada muhuh* ; *siṃha iva anadat ...*) : **Livre I.** 155.46 (*pra-NAD-*) ; **Livre II.** 36.10 (*GARJ-*) ; **Livre III.** 17.24 (*vi-NAD-*) ; 18.6 (*abhi-GARJ-*) ; 98.16 ; 146.57 (*svana-*) ; 150.15 (*rava-*) ; 267.10 ; **Livre V.** 149.22 (*pragarjana-*) ; **Livre VI.** 1.19 *M* ; 43.2 (*saṃhrāda-*) ; 48.55 (*rava-*) ; 55.49 ; 58.32 ; 68.14 (*śabda-*) ; 75.40 ; 87.9 ; 89.3 ; 97.9 ; 102.40, 54 ; 109.24 ; 114.66 (*vi-NAD-*) ; **Livre VII.** 13.49 ; 15.23 ; 31.55,65 (*NAD-*) ; 48.18 (*KRUŚ-*) ; 50.57 ; 84.3 ; 85.12 ; 103.4 ; 108.27 ; 128.24 ; 154.13 ; 155.2 ; **Livre VIII.** 36.19 ; 40.80 (*śabda-*) *M*, 117 ; 60.17 ; **Livre IX.** 12.43 ; 14.34 ; 15.39 (*NAD-*) ; 16.1 ; 20.10 ; 27.52 ; 45.58

Lion de(s) roi(s) :

nara-indra-siṃha- Livre I : 69.20 ; 87.9 ; Livre III : 25.22 ; Livre VIII : 47.14.

nṛpa-siṃha- Livre III : 240.47

nṛpati-siṃha- Livre VIII : 23.3

pārthiva-siṃha- Livre XII : 33.5

rāja-siṃha-

Livre I : 84.19 ; 85.18, 20 ; 92.40 ; 105.20 ; 118.1 ; 176.24

Livre III : 7.16

Livre IV : 9.5

Livre V : 1.9 ; 119.14 ; 183.12 ; 190.9

Livre VIII : 47.13 ; 60.10

Livre IX : 19.12 ; 58.5

Livre XII : 25.27 ; 46.35 ; 57.42 ; 250.38, 40 ; 270.34

Livre XIV : 10.4, 7, 11

Lion d(es) homme(s) :

nara-siṃha-

Livre I : 105.8

Livre III : 19.19 ; 39.6 ; 296.23

Livre IV : 21.49 ; 36.3 ; 53.47 ; 56.15

Livre VI : 14.9 ; 115.6

Livre VII : 13.63 ; 22.15 ; 47.19 ; 65.11 ; 72.32 ; 73.13 ; 114.61 ; 120.69

Livre VIII : 6.10 ; 43.75 ; 63.47 ; 63.61

Livre IX : 57.59

Livre X : 10.16

Livre XII : 27.6

nṛ-siṃha-

Livre I : 118.9, 17

Livre II : 37.9

Livre III : 161.9

Livre V : 32.30

Livre VII : 115.21 ; 157.10

Livre VIII : 8.3 ; 27.39, 98 ; 55.4 ; 57.45

Livre IX : 52.19

Livre XIV : 69.6

Livre XV : 31.16

Livre XVII : 5.16

puruṣa-siṃha-

Livre I : 197.4

Livre III : 272.23

Livre V : 94.12

Livre VII : 14.16, 24 ; 24.37 ; 32.21 ; 73.31 ; 131.110 ; 164.16

Livre VIII : 31.68

Livre IX : 11.9,18 ; 20.11

Livre XIV : 89.7

manuja-siṃha- Livre I : 205.2

Lion de(s) guerrier(s)

ratha-siṃha-

Livre IV : 49.4 ; 56.12 ; Livre V : 163.2 ; Livre VI : 48.32, 33 ; 68.19 ; Livre VII : 74.45 ; 165.93 ; 165.102

kapi-siṃha- lion des singes Livre III : 154.49

rākṣasa-siṃha- lion des *rākṣasa* Livre VII : 84.2

kuru-siṃha- Livre V : 5.14 ; Livre XIV : 91.20

bharata-siṃha- Livre I : 110.39 ; Livre III : 19.24 ; Livre VI : 82.20 ; Livre XIV : 69.5

yadu-siṃha- Livre IX : 51.26

vṛṣṇi-siṃha- Livre V : 22.30 ; 47.39,44,94 ; Livre VII : 50.26 ; 114.80 ; Livre VIII : 49.62 ; Livre IX : 16.71 ; 20.14

simhāsana- « trône aux lions »

Livre I : 189.14 ; 212.14

Livre II : 53.19

Livre V : 32.6 ; 146.5 ; 146.11

Livre VI : 68.19⁶⁷⁴

Livre VIII : 6.10

Livre XIII : 11.16 ; 53.13

siṃhī-kṛ- Livre II : 37.9 ; Livre III : 133.20

Noms propres :

Siṃhaketu : Livre VIII.40.51

Siṃhacandra : Livre VII.133.37

Siṃhapura : Livre II.24.19

Siṃhala : Livre I.165.36 ; Livre II.31.12 ; Livre III. 48.19 ; Livre VII.19.7

Siṃhasena : Livre VII.15.32, 35, 37 ; 22.43 ; Livre VIII.40.46

Siṃhikā : Livre I.59.12, 30

Siṃhī : Livre I.61.38

Susiṃha : Livre II.8.9

Nārasimha : Livre III.100.20 ; 256.28 [App. I, n°27, ligne 62] ; Livre XII.326.73 ; 337.36 ; Livre XIII.135.16

⁶⁷⁴ Leçon visiblement fautive de l'E.C. À la place de *ratha-siṃha-āsana-vyāghrāḥ*, il est sans doute préférable de lire *ratha-siṃha-nara-vyāghrāḥ*, comme proposé dans les leçons d'autres manuscrits (cf. E.C.).

vāśītā- lionne
Livre VI : 112.20

hari- हरि

Livre III : 111.19 (*hari-piṅgala-akṣa-*) ; 252.7
Livre IV : 21.38
Livre VII : 117.50
Livre VIII : 15.16, 35 (*unnadant-*)
Livre X : 7.19

haryakṣa-

Livre VII : 173.21 (n. pr.)
Livre XIII : 17.128 (yeux jaunes ou lion ? nom de Śiva)
Livre XIV : 8.13 (n. pr.)

Tigre

vyāghra- व्याघ्र

Livre I : 60.7, 63 ; 66.10 ; 68.5 ; 114.12 ; 127.15 [= VIII.24.160] ; 166.36 ; 173.14 *M* ; 202.21
Livre II : 59.2
Livre III : 11.24 *M* ; 12.54 ; 54.5 ; 61.2 ; 98.16 ; 107.6 ; 134.3 ; 142.27 ; 146.46, 48 ; 155.13,63 ; 170.42 ; 176.4 ; 186.106 ; 248.17 (^o-*vadhū-*) ; 255.3 ; 264.70
Livre IV : 12.27 ; 49.19 ; 66.5
Livre V : 29.47 (x 3) ; 29.48 (x 4) ; 37.41 (x 3) ; 37.42 (x 4) ; 42.5,13 ; 50.2 ; 57.20 ; 88.8 ; 154.17 ; 166.25
Livre VI : 5.13 ; 68.19⁶⁷⁵ ; 92.33
Livre VII : 3.13 *M* ; 13.62 ; 14.22 ; 21.4 ; 24.44 ; 29.19 ; 44.3 *M* ; 57.25 ; 68.3 *M* ; 76.20, 30 ; 87.73 *M* ; 92.30 [= 122.59] ; 96.2 *M*, 7 ; 101.26, 39 *M*, 71 *m* ; 107.8 ; 111.26 ; 122.59 [= 92.30] ; 150.100 ; 158.15
Livre VIII : 11.14 ; 24.160 [= I.127.15] ; 27.44, 47, 51 ; 55.13 ; 57.27
Livre IX : 5.8 ; 9.22 ; 43.25 ; 54.30, 33 ; 64.8
Livre X : 7.16
Livre XI : 5.4
Livre XII : 4.9 ; 17.8 ; 31.27, 32 ; 44.15 ; 83.39 ; 112.2, 39, 54 ; 117.6,17,18,19,20,21,22,24, 25,41 (x 2) ; 119.5 (x 2) ; 169.17,18 ; 268.10 ; 317.24
Livre XIII : 14.42 ; 17.145 ; 35.14 ; 40.33 ; 48.42 ; 86.24 ; 109.49 ; 110.79, 100 ; 127.5

vyāghra-ajina- « peau de tigre » Livre VII : 172.59 ; Livre XIII : 15.11

vyāghra-śiśu- « jeune tigre » Livre VI : 106.8 ; Livre IX : 16.15

vyāghra-gaṇa- « groupe de tigres » Livre I : 63.15 ; Livre III : 146.39

vyāghra-carman- « peau de tigre » Livre V : 138.16 ; 152.6 ; Livre VI : 44.32 ; Livre XII : 40.13 ; 292.12 ; Livre XIII : 127.18

vyāghrī tigresse Livre XII : 89.5

Tigre d(es) homme(s) :

⁶⁷⁵ Leçon visiblement fautive de l'E.C. À la place de *ratha-siṃha-āsana-vyāghrāḥ*, il est sans doute préférable de lire *ratha-siṃha-nara-vyāghrāḥ*, comme proposé dans les leçons d'autres manuscrits (cf. E.C.).

nara-vyāghra-

Livre I : 38.18 ; 56.5, 8 ; 58.6, 21, 22 ; 62.7 ; 63.22 ; 76.11 ; 105.6 ; 111.19 ; 112.23, 28 ; 138.20 ; 140.11 ; 142.31 ; 144.16 ; 175.2 ; 217.1

Livre II : 16.43 ; 28.36 ; 37.13 ; 42.37 ; 44.2

Livre III : 7.22 ; 11.21 ; 21.13,15 ; 22.19 ; 31.8 ; 53.11 ; 61.13,14 ; 63.17 ; 80.76,90,122,129,132 ; 81.15,23,50,52,84,88,95,118,121,136 ; 82.8,22 ; 142.22 ; 145.3,43 ; 178.21 ; 186.41,46,107,115 ; 228.7 ; 232.6,8 ; 234.4 ; 238.29 ; 255.47 ; 257.1 ; 263.32 ; 274.14,16 ; 285.4,15

Livre IV : 53.45 ; 59.3 ; 64.26

Livre V : 7.23 ; 19.25 ; 59.11 ; 112.17 ; 129.19 ; 136.16 ; 139.33 ; 141.32,37 ; 144.2 ; 153.18 ; 165.2 ; 184.9

Livre VI : 15.3,36 ; 43.57,83 ; 44.4 ; 48.12, 27 ; 55.31, 41, 60 ; 60.45 ; 69.23 ; 70.27 ; 71.9 ; 74.32 ; 79.48 ; 80.40 ; 82.4 ; 93.23 ; 94.14 ; 95.25 ; 100.1 ; 102.31, 49, 71 ; 103.34 ; 111.42 ; 114.88 ; 115.34

Livre VII : 1.16 ; 3.18 ; 9.11,41,47,55 ; 10.35 ; 11.9,27 ; 16.19,38 ; 17.2 ; 21.5 ; 22.4,24,44 ; 27.22 ; 29.11,35 ; 52.14 ; 53.29 ; 66.41 ; 67.18 ; 70.15 ; 73.2 ; 79.28 ; 80.35,37 ; 81.14,15 ; 85.21,60,78,91 ; 92.30 [= 122.59] ; 96.2 ; 102.44 ; 103.14 ; 111.26 ; 117.20 ; 122.59 [= 92.30] ; 129.11 ; 139.13 ; 148.31 ; 152.36 ; 156.23 ; 159.34 ; 164.48,135

Livre VIII : 4.71 ; 23.9, 40 ; 27.44, 46 ; 36.33 ; 40.57, 90 ; 43.61 ; 44.8 ; 45.32,38,40,41 ; 50.13 ; 51.51 ; 55.67 ; 59.1 (x 2) ; 69.30,32

Livre IX : 1.16,19,25,30,31,47 ; 7.42,43 ; 17.7 ; 23.24 ; 24.7,24 ; 34.8 ; 36.42 ; 46.19 ; 57.45 ; 64.8

Livre X : 5.22 ; 9.36 ; 13.10

Livre XI : 20.23 ; 24.8

Livre XII : 5.15 ; 25.4 ; 28.2 ; 36.44 ; 38.27 ; 56.27,58 ; 58.26 ; 124.14 ; 127.5 ; 192.87 ; 340.4

Livre XIII : 2.90 ; 12.3 ; 31.37 ; 52.5 ; 66.15 ; 109.30, 50 ; 152.3

Livre XIV : 56.8 ; 75.22 ; 76.5 ; 77.34 ; 78.21 ; 88.2 ; 89.13

Livre XV : 8.16 ; 32.1

puruṣa-vyāghra-

Livre I : 2.220 ; 46.23 ; 63.7 ; 70.4 ; 93.35 ; 94.31 ; 96.28 ; 112.18 ; 118.20 ; 122.33 ; 126.11 ; 133.5,11 ; 134.4,12 ; 142.1,34 ; 143.2,7 ; 153.1 ; 154.14 ; 158.2 ; 195.8,15 ; 197.8 ; 197.15 ; 199.4,9,15,17 ; 200.5 ; 208.9 ; 209.18 ; 212.8,14 ; 213.37

Livre II : 11.67 ; 22.3,26,34 ; 25.13,17 ; 27.12 ; 28.30 ; 30.13 ; 32.6 ; 52.30,33 ; 68.46

Livre III : 22.1 ; 28.25 ; 36.21 ; 37.1 ; 39.2 ; 54.5 ; 55.9 ; 69.9 ; 75.21 ; 79.7,9,19 ; 84.2 ; 85.7 ; 129.16 ; 141.12 ; 146.1 ; 178.22 ; 186.95 ; 187.50 ; 188.2 ; 248.4 ; 255.3 ; 256.12 ; 266.67 ; 273.2 ; 274.13 ; 276.2 ; 296.34

Livre IV : 12.5, 18 ; 17.7 ; 36.41 ; 40.2

Livre V : 7.5 ; 19.18 ; 20.17 ; 33.51 ; 35.4 ; 49.12, 32 ; 50.34 ; 52.10 ; 78.10 ; 122.13 ; 128.5 ; 129.16 ; 135.19 ; 136.2, 10 ; 146.6 ; 149.8 ; 162.13 ; 163.7, 14 ; 165.18 ; 166.22 ; 168.17 ; 172.14 ; 178.8 ; 195.13 ; 195.16

Livre VI : 1.17 ; 3.46 ; 15.10,53 ; 16.35 ; 19.43 ; 40.4 ; 41.99 ; 46.6 ; 73.21 ; 91.75 ; 93.17 ; 99.47 ; 103.41 ; 105.22, 27 ; 112.83 ; 115.22

Livre VII : 5.1, 3, 31 ; 9.71 ; 12.4 ; 16.45 ; 21.18 ; 34.28 ; 50.67 ; 51.15 ; 56.40 ; 58.14, 32 ; 61.3, 40, 44 ; 62.23 ; 69.4, 6 ; 73.37 ; 85.87, 92 ; 95.46 ; 101.51 ; 102.39 ; 105.8 ; 116.12 ; 117.37,49 ; 120.4,29 ; 123.23 ; 124.32 ; 130.7 ; 134.63 ; 147.30 ; 148.32 ; 155.23,26 ; 158.61 ; 160.19 ; 166.22,30

Livre VIII : 5.14, 34 ; 6.24, 30 ; 7.12 ; 11.31 ; 23.10,11 ; 24.157 ; 25.2 ; 26.15 ; 27.63 ; 31.54, 65 ; 39.31 ; 43.5, 78 ; 44.10 ; 45.71 ; 46.29 ; 49.14 ; 51.36,37 ; 55.10,13,42,72 ; 57.30,35 ; 63.13,17 ; 68.43 ; 69.18,27

Livre IX : 1.25 ; 6.30 ; 11.41 ; 13.21 ; 31.59 ; 38.28 ; 40.31 ; 44.48 ; 60.17 ; 64.12

Livre X : 11.29 ; 16.22

Livre XI : 12.12 ; 16.21, 30 ; 17.6 ; 21.6 ; 27.13

Livre XII : 14.24, 29 ; 25.9 ; 29.8, 122 ; 44.15 ; 46.11, 20 ; 47.7 ; 54.2 ; 65.35 ; 66.18,23,24, 27,29 ; 69.64 ; 116.9 ; 165.30 ; 192.95 ; 203.12 ; 228.6 ; 334.7, 9 ; 336.23, 64

Livre XIII : 1.4 ; 39.3 ; 40.15 ; 58.6 ; 67.32 ; 82.43 ; 83.37

Livre XIV : 2.12 ; 14.4 ; 16.6 ; 67.3 ; 73.32 ; 81.14 ; 86.21 ; 89.8, 15

Livre XV : 16.7 ; 17.13, 17 ; 29.1 ; 41.7

Livre XVII : 2.19

Livre XVIII : 3.10,18

manuja-vyāghra-

Livre I : 59.13 ; 63.14 ; 64.31 ; 117.24

Livre II : 16.38

Livre III : 186.17,23,34 (x 2),43,103 ; 218.26 ; 299.28

Livre VI : 57.2

Livre XIII : 43.22 ; 48.34 ; 66.19 ; 107.92

ratha-vyāghra- tigre de guerrier Livre VIII : 5.100

yadu-vyāghra- Livre VI : 50.111

vṛṣṇy-andhaka-vyāghra- Livre VII : 117.47 = 117.55 ; Livre XIV : 70.11

Noms propres

Vyāghraketu Livre VIII : 40.46

Vyāghradatta Livre V : 168.18 ; Livre VII : 15.32 ; 15.34 ; 15.37 ; 81.14 ; 82.31 ; 82.32

Vyāghrapāda Livre XIII : 14.75

Vyāghrākṣa Livre IX : 44.54

Vaiyāghra- « (peau) de tigre »

Livre II : 47.29 ; 54.4

Livre IV : 38.30,55 ; 50.4

Livre V : 81.18 ; 129.22 ; 138.21 ; 179.10

Livre VI : 68.13

Livre VII : 8.8 ; 79.2 ; 79.5

Livre VIII : 26.56,74 ; 50.39 ; 56.11 ; 63.3

Livre X : 6.4

Vaiyāghrapadya- (n. pr.) Livre IV : 6.10 ; 32.44 ; Livre XIII : 14.28.

śārdūla- शार्दूल

Livre I : 61.45 ; 64.22 ; 205.8 ; 216.13 ; 219.1

Livre II : 20.32 ; 41.4 ; 55.9

Livre III : 61.30,37,83,123 ; 98.14 ; 150.21 ; 268.18

Livre IV : 2.20 ; 12.21 ; 18.2 ; 21.58 ; 23.12 ; 38.27 ; 38.50 ; 64.29

Livre V : 165.21

Livre VI : 92.21 ; 93.19 ; 95.15 ; 97.38 ; 100.18

Livre VII : 13.61 = 14.8 ; 82.12 ; 90.37 ; 103.21 ; 108.28 ; 117.26 ; 134.67 ; 149.26 ; 150.25 ; 150.75

Livre VIII : 5.74 ; 27.49 ; 31.42 ; 46.30 ; 49.5 ; 64.30

Livre IX : 6.30 ; 15.35 ; 44.78

Livre XI : 17.17 ; 21.5 ; 22.5

Livre XII : 14.3 ; 31.34 ; 102.7 (x2) ; 112.17,50,55 (x2),70 ; 117.19 ; 274.54 ; 291.32

Livre XIII : 12.37 ; 14.33 ; 17.47

Livre XVIII : 2.3

[Parmi ces occurrences, on relèvera une formule récurrente en fin de demi-vers : *śārdūla-sama-vikrama-* « qui a une force égale à celle d'un tigre » I.61.45 ; II.20.32 ; VI.93.19 ; VIII.49.5 ; IX.6.30 ; XVIII.2.3]

Tigre de(s) roi(s)

nṛpa-śārdūla-

Livre I : 46.32 ; 60.33 ; 61.57 ; 61.64 ; 70.46

Livre II : 19.34

Livre III : 81.76 ; 242.11

Livre VI : 93.19

Livre VIII : 49.5

Livre IX : 2.23

Livre XIII : 154.7

Livre XV : 36.1

nṛpati-śārdūla-

Livre I : 69.20 ; 95.11 ; 96.38 ; 160.24 ; 161.4 ; 163.19 ; 169.13

Livre III : 226.18

Livre XIII : 141.3

pārthiva-śārdūla-

Livre I : 163.18

Livre III : 61.120

Livre VII : 134.14

rāja-śārdūla-

Livre I : 13.1 ; 59.4 ; 61.45 ; 126.38 ; 180.11 ; 213.82

Livre II : 10.21 ; 11.41 ; 26.3 ; 30.23 ; 42.4

Livre III : 60.24 ; 62.17 ; 88.1 ; 106.9 ; 126.1 ; 139.24 ; 178.23 ; 188.49 ; 195.21,25 ; 239.17 ; 240.8 ; 284.4

Livre V : 8.19 ; 145.15 ; 146.25 ; 164.19 ; 165.25 ; 176.17 ; 190.15

Livre VI : 91.19

Livre VII : 145.50 ; 148.62

Livre VIII : 241.26 ; 690.10

Livre IX : 38.9 ; 45.41 ; 47.19 ; 55.26 ; 62.1

Livre X : 9.19 ; 13.19

Livre XI : 11.25

Livre XII : 22.15 ; 25.22 ; 32.21 ; 49.17 ; 52.20 ; 56.48 ; 63.23 ; 64.12 ; 91.17 ; 125.22 ; 126.2 ; 151.26 ; 192.54 ; 272.2,5 ; 287.12 ; 296.11 ; 306.34

Livre XIII : 31.19 ; 43.21,25 ; 103.34 ; 116.49

Livre XIV : 3.5 ; 29.5 ; 65.14 ; 70.6 ; 88.13 ; 92.2

Livre XV : 9.8 ; 11.16 ; 26.16

Livre XVIII : 2.15

Tigre d(es) homme(s)

nara-śārdūla-

Livre I : 112.22 ; 175.1

Livre II : 21.10

Livre III : 21.4 ; 50.14 ; 82.120 ; 146.37 ; 185.2

Livre V : 155.32

Livre VI : 43.18 ; 78.26 ; 107.34

Livre VII : 82.11 ; 102.6

Livre IX : 27.50 ; 31.33 ; 62.53

Livre X : 8.50 ; 15.1

Livre XII : 50.6 ; 56.53 ; 57.4 ; 59.22 ; 69.7 ; 121.49 ; 281.22

Livre XIII : 99.21

Livre XVIII : 3.16

puruṣa-śārdūla-

Livre II : 20.32 ; 22.51

Livre III : 23.24 ; 89.6 ; 151.13 ; 205.17 ; 240.14 ; 296.22

Livre IV : 41.10

Livre V : 128.20

Livre VI : 46.34

Livre VII : 60.13 ; 101.21

Livre VIII : 5.74 ; 46.30 ; 51.9 ; 62.13

Livre XI : 20.19

Livre XII : 14.21 ; 66.33, 37

manuja-śārdūla-

Livre I : 112.4 ; 162.6

Livre III : 185.37 ; 186.114 ; 240.41

Livre VIII : 24.77

ratha-śārdūla- tigre de guerrier

Livre III : 233.4

Livre IV : 42.1

Livre V : 59.18 ; 162.33 ; 163.16

Livre VI : 15.6

Livre VII : 137.30,47 ; 155.25 ; 157.30

kapi-śārdūla- tigre des singes Livre III : 147.21 ; 270.7

ṛṣi-śārdūla- « tigre des ṛṣi » Livre XII : 296.44 ; 302.14

dvija-śārdūla- « tigre des deux-fois-nés » Livre XII : 193.25 ; Livre XIII : 14.43 ; 20.3

muni-śārdūla- « tigre des sages »

Livre I : 46.12 ; 101.16 ; Livre IX : 47.8 ; Livre XII : 323.33 ; Livre XIII : 53.58 ; Livre XV : 39.20

vipra-śārdūla- « tigre des brahmanes » Livre III : 189.4

vibudha-śārdūla- « tigre des dieux » Livre VIII : 24.67

kuru-śārdūla- :

Livre I : 46.4 ; 159.7

Livre II : 13.52 ; 37.6 ; 41.4

Livre III : 16.10 ; 83.97, 108 ; 276.12

Livre V : 8.30 ; 176.7

Livre VI : 43.10

Livre VII : 38.21

Livre XII : 47.2 ; 272.20 ; 330.40 ; 336.37

Livre XIII : 90.1 ; 153.22 ; 154.30

Livre XIV : 1.7 ; 15.31

Livre XV : 7.3

Livre XVI : 7.7 ; 9.25

kaurava-śārdūla- Livre III : 39.8

bharata-śārdūla-

Livre I : 47.1 ; Livre II : 26.2 ; Livre III : 106.6 ; 259.4 ; Livre V : 185.6 ; Livre VI : 91.6 ;

Livre IX : 54.29 ; 62.51 ; Livre XII : 59.68 ; Livre XIII : 61.93 ; Livre XVII : 1.42

bhṛgu-śārdūla-

Livre I : 13.45 ; 14.23 ; Livre V : 176.39 ; 178.14 ; Livre XII : 30.1,16 ; 49.45 ; Livre XIII : 4.13 ; 54.37 ; 56.9 ; 85.43

yadu-śārdūla- Livre II : 22.2 ; Livre IX : 36.25 ; Livre XII : 43.2

vyṣṇi-śārdūla- Livre III : 187.53 ; 188.8 ; Livre IV : 67.24 ; Livre VII : 96.32 ; 148.29 ; Livre XI : 16.42 ; Livre XIII : 32.8 ; 32.32 ; Livre XIV : 66.13 ; 69.9 ; 89.9

śārdūlī- « tigresse »

Livre I : 60.59, 63 (n. pr.) ; Livre III : 262.28.

Panthère

dvīpin- द्वीपिन्

Livre I : 60.63

Livre III : 12.11 ; 61.2 ; 61.123

Livre VIII : 6.37⁶⁷⁶

Livre IX : 44.78

Livre X : 7.16

Livre XII : 102.8 ; 117.6,11,14,15 (x 2),16,17,18,19,41 ; 119.5

Livre XIII : 14.33 ; 86.24 ; 112.89 ; 127.5

dvīpi-carman- « peau de panthère »

Livre V : 152.6 ; Livre VI : 44.32 ; Livre VII : 173.32 ; Livre XII : 99.19

Éléphant

anekapa- अनेकप

Livre III : 174.4

ibha- इभ

Livre VII : 24.44

Livre VIII : 8.12 (x2)

Livre X : 7.19

⁶⁷⁶ Leçon visiblement fautive de l'E.C. pour le sens. Lire *dvīpa-* à la place de *dvīpin-*.

karabha- करभ jeune éléphant

Livre III : 265.45

Livre XII : 102.9 (ou chameau ?)

Livre XVI : 3.7

karin- करिन्

Livre I : 17.21 (*kari-kara-*)

Livre VI : 44.29

Livre VII : 8.17

Livre VIII : 12.39

kareṇu- करेणु éléphante

Livre I : 90.86 (*kareṇuvatī-* nom propre) ; 106.9

Livre II : 16.18 ; 54.9

Livre III : 25.19 ; 98.15 ; 155.77 ; 262.37

Livre IV : 18.21

Livre XII : 12.28 ; 137.35

Livre XIV : 64.16

kareṇu- éléphant

Livre XIII : 105.57

kuñjara- कुञ्जर [« en rut » : *m* = *matta-* ; *p* = *prabhinna-*]

Livre I : 16.23 ; 105.17 ; 124.31 ; 141.8 ; 202.20 *m*

Livre II : 48.20,25 *m*

Livre III : 27.15 ; 40.38 ; 61.123 ; 146.15 *p*, 58 ; 155.77

Livre IV : 35.9 *p* ; 38.3 ; 41.11,13 ; 43.12 ; 44.13 *m* ; 65.11

Livre V : 50.20,30 *m* ; 57.24 ; 64.14 ; 91.5 ; 168.11

Livre VI : 1.7 ; 18.15 ; 19.24 *m* ; 22.22 ; 42.4 ; 58.31,46,60 ; 59.7,13 ; 60.37 *p* ; 66.14,16 ; 71.24 ; 79.41 ; 87.10 ; 88.4 *p*, 6,7 ; 89.15 *m* ; 91.32 *p*,40 ; 97.38 ; 102.18,29 ; 105.32 ; 111.41 (x2) ; 112.74

Livre VII : 13.61 ; 14.8 ; 20.40 *p* ; 21.4 *p*,14 ; 25.19,22,27 ; 31.12,13,14,17,73 ; 38.28 *p* ; 41.7 ; 44.29 ; 47.8 ; 48.8,14,49 ; 68.32 ; 72.10 ; 78.31 ; 84.10 ; 90.37 ; 91.48 ; 96.20 ; 97.24,43 ; 104.4 (x2) ; 108.16 ; 114.64,65 ; 115.7 ; 117.31 ; 129.13 ; 130.39 ; 137.14 ; 141.1 ; 149.26 ; 151.8 ; 152.30 ; 154.2,38 ; 162.4,6 ; 164.82 ; 164.106 ; 165.115 ; 167.19,23 ; 167.35 ; 171.55 *m*

Livre VIII : 5.108 ; 7.39 ; 8.39. 14.2 ; 15.6 ; 16.13 ; 21.6 ; 26.40 ; 27.9,15,51 ; 34.35 ; 43.25 ; 49.74,76 ; 56.40 ; 57.54 ; 58.24 ; 59.16

Livre IX : 3.24 ; 6.39 ; 7.12,39 ; 16.4 (x2) ; 17.23 ; 20.12 ; 22.35,58 (x2) ; 23.59 ; 24.26,31,35 (x2) ; 25.6 ; 28.7,32 ; 30.48 ; 32.52 ; 34.16 ; 40.28 ; 54.16,36 ; 55.44 ; 56.39 (*prati-*), 59 *p* ; 57.26 ; 60.11 *m*

Livre X : 8.65

Livre XI : 5.20 ; 6.9 ; 18.25

Livre XII : 27.16,17 ; 56.37 ; 99.15,23,25 ; 101.47 ; 117.24 *m*, 25 ; 174.5 ; 308.149

Livre XIII : 14.35 ; 105.10 ; 110.67 ; 119.12

Livre XIV : 43.1

Livre XV : 29.19

Livre XVI : 8.35

kuñjara-anīka- troupe d'éléphants
Livre VII : 25.5 ; 45.22 ; 87.16 ; 91.12
Livre IX : 25.32

kuñjara-āroha- conducteur d'éléphant, cornac
Livre IX : 16.4

kuñjarastha- assis sur un éléphant
Livre VII : 25.33,50

kapi-kuñjara- éléphant des singes
Livre III : 271.7

nara-kuñjara- éléphant d(es) homme(s)
Livre III : 266.15
Livre VIII : 17.28 (*pāṇḍu-n-k°*)

matta-kuñjara- éléphant en rut
Livre VIII : 17.102

rāja-kuñjara- éléphant d(es) roi(s)
Livre III : 243.15
Livre V : 124.12

Kuñjara nom propre
Livre I : 31.15 ; Livre III : 249.10 ; Livre XVI : 5.14

gaja- गज [*m* = *matta-* ; *p* = *prabhinna-* ; *t* = *tottra-*]

Livre I : 2.20 ; 25.18,22,24,32 ; 26.4,18,26 ; 58.28 ; 63.24 *m*, 25 (*vanya*) ; 68.5 ; 79.17 ; 106.9 ; 123.7 ; 124.27 (*-pr̥ṣṭhe*) ; 150.15 ; 190.16 ; 191.17 ; 213.47 *p* ; 218.28

Livre II : 48.24,26,29 ; 54.10 ; 67.18

Livre III : 16.20 ; 26.14 ; 43.36 ; 141.24 ; 146.47 (x2) ; 154.54 ; 155.13,35,63 ; 170.43,45 ; 174.1 ; 176.16 ; 186.65 (*-kula-*) ; 229.11 ; 240.47 ; 252.12 ; 255.18 (x2),20,22 ; 267.3 ; 290.14 (*-gāmin-*)

Livre IV : 6.6 ; 7.8 ; 21.49 ; 31.8 ; 33.15 ; 49.5 (x2), 23 (x2) ; 57.8 ; 60.7(*-pāda-rakṣa*),13 ; 61.1 *m*

Livre V : 19.18 *m* ; 73.8 ; 80.35 (*-gāmin-*) ; 88.8 ; 92.17,23 ; 140.12 ; 149.82 ; 152.15 *m*, 19 (x2) ; 153.29 ; 156.12 ; 164.35 (*-ankuśa-dhara-*) ; 170.16 ; 196.18

Livre VI : 1.29 (x2, dont *gaja-dhūr-gata*) ; 13.35 ; 15.26,27 ; 16.5,23,28 ; 43.79 (x2) ; 44.6 *p* (x2),13,24 *m* ; 50.7,38,39 ; 51.26 ; 55.14,29,117,130 ; 56.7,15 (x2),18 (x2, dont *gaja-ṛṣabha-*), 19 ; 57.2 ; 58.34,35,42,43,45,48,52,55 ; 59.13,14 ; 60.40,41,53 ; 67.34,35,40 ; 69.41 ; 73.31 ; 74.32 ; 76.13,16 ; 79.37 ; 83.34 ; 85.28 ; 86.73 ; 87.5 ; 88.10 ; 89.20,21 ; 90.42 ; 91.42,43,52 (*-pravara*) ; 93.24 ; 96.5 ; 99.30 (x2), 31 ; 100.5 ; 102.13,23 ; 103.13 ; 104.32 ; 110.13,15 ; 112.55,56,68,69,115,125,128 ; 113.8,21

Livre VII : 2.16 ; 7.26 ; 14.28 ; 15.5 ; 19.17,38,44 (x2),46,49,53,61 ; 20.2 ; 25.6,9,10,26,59 ; 26.2,3,4 ; 27.23 ; 31.21,22,71,73 (x2),75 ; 35.12 ; 37.10 ; 40.22 ; 44.21 *t* ; 48.28,43 ; 63.22 ; 65.16 ; 66.18 ; 67.3 ; 68.31,37 (*g-pr̥ṣṭha-gata*),40,46,48 ; 72.15 ; 73.27 ; 76.19,20 ; 88.13 ; 90.38 ; 91.20,27,28,44 ; 97.32 (*-śiśu*) ; 107.39 ; 113.22,26 ; 114.90 (*matta-*) ; 128.1 ; 129.17 ; 131.16,26 (x2),32 [=150.34],83,96 *m* ; 132.32 (*-gāmin-*) ; 134.26,47 ; 135.43 (*vanya*) ; 138.25

(x2) ; 140.19 ; 144.30,33 *p* ; 145.60 ; 146.2,25 ; 148.11 ; 149.29 ; 150.34 [=131.32],81,82,88 ; 154.30 ; 158.34 *m*, 49 ; 159.16, 37, 38, 41 ; 161.20 ; 162.12, 15, 38 (*m. gaja-vṛṣa*) ; 164.1, 12, 73, 101 ; 165.81,83

Livre VIII : 8.2 ; 9.4 ; 12.40 ; 13.18,21,22 ; 14.46,60 ; 15.36 ; 17.3,28 ; 21,12,17 (x2, dont *gaja-prayantr-*),29 ; 33.61 (x2),62,70 (*-kula*) ; 36.2,12 (x2),15,16 ; 40.70,73 ; 43.60,73 ; 45.38 ; 51.24 ; 53.2,4 ; 55.11,32,37 ; 56.37 ; 58.12 ; 59.10 *m* ; 62.36,50 ; 65.2 *p* ; 68.19,22 (x2)

Livre IX : 1.31 ; 8.2,27 ; 10.46 ; 18.4,8 ; 19.6,19 (x2) ; 21.3 ; 22.36 ; 23.10 ; 24.28 (*matta-*), 41 ; 27.1 ; 43.25 ; 44.78 ; 54.20 (x2),34 ; 57.51

Livre X : 1.61 ; 8.72,92 (x2),113,126 ; 10.4

Livre XI : 5.4 ; 16.7 ; 19.2 ; 23.10 (*g-ankuśa-dhara-*)

Livre XII : 8.20° ; 30.27 ; 48.4 ; 56.39 ; 69.52 ; 83.39 ; 100.9 ; 101.6 ; 117.25 ; 136.104 ; 137.35 ; 150.8 ; 185.1 ; 196.12 (x2) ; 325.4 (*disām gaja-*)

Livre XIII : 11.16 (x2) *m* ; 14.34 ; 17.47 ; 35.14 ; 40.33 ; 48.24 ; 50.11,56 ; 127.5 ; 153.6

Livre XIV : 74.11 ; 75.14 ; 91.31

Livre XV : 20.4 ; 30.9 ; 32.7 (*g-khela-gāmin-*)

Livre XVI : 4.8

gajah pratigaja-

Livre I : 181.5,7

Livre VI : 74.10 (*mahā-rāja-gaja ... pratigaja-*)

Livre VII : 26.5 (var. *dvirada ... pratigaja*) ; 71.11 ; 112.1 *m* ; 122.58 ; 134.38

gaja-anīka- troupe d'éléphants

Livre VI : 20.12 ; 52.15 ; 58.32,33,45,59 ; 68.6 ; 85.27 ; 87.11,13 ; 98.25,28,32 ; 104.13 ; 112.35

Livre VII : 45.21 ; 64.29,53 ; 65.11,12 ; 91.18,19,24 ; 102,74,75

Livre VIII : 4.20 ; 59.27

Livre IX : 8.26 ; 24.24,26,52 ; 25.1 ; 26.9

gaja-aśva-ratha- éléphants, chevaux, chars ...

Livre IV : 30.30 ; 36.7

Livre VI : 46.18 (*-patti*) ; 67.18 (*-yodhin*) ; 80.41 (*-yāyin*) ; 112.126 (*-yodhin*), 129, 130

Livre VII : 7.19 (*-patti*) ; 19.17 (*-patti*),54 ; 31.46 (*-yodhin*),70 (*-patti*) ; 92.42 ; 96.14 (*-pattimant*) ; 97.41 (*-patti*) ; 165.82

Livre IX : 18.37

Livre XI : 16.6

Livre XVI : 8.55(*-yāyin*)

gaja-āroha- cornac

Livre II : 48.36

Livre III : 255.7

Livre VI : 51.25 ; 53.12 (x2) ~ 15,16 ; 55.30 ; 96.5 ; 99.27 ; 104.32 ; 110.13 ; 112.115

Livre VII : 19.51 ; 140.19

Livre XII : 77.5

Livre XVI : 8.35

gaja-indra-X- roi des éléphants

Livre I : 58.11 (*gaja-indra-gata-akhila-*) ; 93.17 (*gaja-indra-indra-vikrama-*) ; 126.4 ; 178.2 *m*, 9 (var. *matta-gaja-indra-*) ; 180.15

Livre II : 49.7
Livre III : 61.51 (*gaja-indra-vikrama-*)
Livre IV : 10.3 (*gaja-indra-vikrama-*) ; 49.21 ; 60.8
Livre VI : 20.6 ; 32.27 ; 50.79 ; 77.5 ; 92.68
Livre VII : 131.63 = 141.16 ; 150.64 (même 2^e pada, *gaja-indram iva kesarī*)
Livre VIII : 54.24
Livre IX : 19.8,25 ; 44.84 (*gaja-indra-carma-vasanāh*) ; 54.10 *m*
Livre XII : 14.27
Livre XIII : 53.39
Livre XV : 30.4 ; 32.6 (*matta-gaja-indra-gāmin*)

gaja-kara- trompe d'éléphant
Livre III : 11.28c (=V.103.37c) ; 144.4
Livre V : 103.37c (= III.11.28c)
Livre IX : 15.40 (var. *gaja-rāja-kara-*)

gaja-ghaṇṭā- cloche(ttes) des éléphants
Livre VII : 58.29 = 65.8
Livre IX : 15.30

Le même vers est cité dans les trois références : *hrādena gaja-ghaṇṭānām śankhānām ninadena ca /*

gaja-danta- ivoire
Livre II : 47.28

gaja-pati- roi des éléphants
Livre VI : 91.43
Livre XV : 9.2

gaja-yūtha- troupeau d'éléphant
Livre III : 146.38
gaja-yūthapa- chef d'un troupeau d'éléphant
Livre VI : 50.37

gaja-yodhin- conducteur d'éléphant
Livre III : 255.11
Livre V : 170.16
Livre VI : 53.16 ; 58.38,40 ; 59.14 ; 87.14,17 ; 113.3
Livre VIII : 14.45 ; 17.2
Livre IX : 24.33

gaja-rāj- roi des éléphants
Livre IV : 5.8
gaja-rāja- roi des éléphants
Livre IX : 15.40 (*-kara*)
Livre XII : 220.116 (*-vāhana*)
Livre XIV : 51.54 (*-vikrama*)

gaja-vadhū- femelle éléphant
Livre IV : 35.9

gaja-vājin- éléphants, chevaux, ...

Livre III : 268.6

Livre IV : 34.5

Livre V : 155.16

Livre VI : 2.18 ; 58.7 (-*ratha*) ; 59.15 ; 66.10 (-*manuṣya*) ; 89.25 (*id.*) ; 92.54 (-*ratha*)

Livre VII : 7.27 ; 20.32 ; 25.41 ; 75.5 ; 113.16 ; 162.17,42

Livre VIII : 14.36 (-*ratha*),37,63 (-*manuṣya*) ; 33.59,61 ; 40.43,55 (-*manuṣya*) ; 51.4,30 ; 56.39 ; 59.15 (*manuṣya-*) ; 68.18

Livre IX : 10.43 (*manuṣya-*)

Livre X : 8.86,89

Livre XI : 18.9

gaja-śikṣā- science des éléphants

Livre I : 102.17

gaja-sādin- conducteur d'éléphant

Livre VI : 98.30

Livre VII : 20.26

gaja-skandha- épaules d'éléphants

Livre I : 105.2, 6

Livre V : 162.20 ; 164.25 = 38 (°-*viśārada-*, habile en)

Livre VI : 45.39

Livre VII : 28.3 ; 91.47 ; 167.14

Livre VIII : 56.50

Livre XII : 99.35

gaja-skandha-gata- qui va sur les épaules d'un éléphant

Livre VI : 17.37 ; 56.4 (var. *mahā-*°)

Livre VII : 65.19 ; 159.35

gajastha- qui est sur un éléphant

Livre VI : 53.15

Livre VII : 19.52 ; 25.40 ; 131.75 [=150.75] ; 148.13 ; 150.75 [=131.75]

gaja-hasta- trompe d'éléphant

Livre II : 63.11

gajin- monté sur un éléphant

Livre VIII : 36.14

dig-gaja- éléphant des points cardinaux

Livre VI : 13.33,37

Livre VII : 69.47

diśā-gaja- éléphant des points cardinaux

Livre I : 60.64

Livre III : 70.10

mahā-gaja- grand éléphant

Livre I : 25.20 ; 60.61 ; 181.23 *m* ; 213.50

Livre III : 146.43,54

Livre IV : 16.6 ; 31.8 ; 60.7 *p*

Livre V : 47.53

Livre VI : 17.33 ; 44.8 *su-p*,10,28 ; 56.4 (var. *mahā-gaja-skandha-°*) ; 58.41,50 ; 75.16 *t*, 51 (x2 dont var. *mahā-rāja-gaja-*) ; 87.15 ; 98.37 ; 107.7 *t* ; 113.10 ;

Livre VII : 14.22 ; 91.49 ; 108.30 = 109.2 ; 144.33 *su-p* ; 164.71 ; 172.25

Livre VIII : 19.56,59,61 ; 43.68 ; 55.8 ; 60.31 ; 61.5 [App. I, n°31, ligne 18] ; 62.42 = 62.51 ; 68.15

Livre IX : 22.58 ; 24.27,54 ; 64.4

Livre XI : 5.13

Livre XII : 8.20 ; 14.10 ; 117.6 ; 229.64

Livre XIII : 14.89

vana-gaja- éléphant sauvage (litt. « éléphant des bois »)

Livre VI : 79.41

Livre VII : 48.14

Livre IX : 56.41 ; 60.2 *m*

Livre XII : 136.104 ; 316.30

Nom propre :

Gaja- Livre VI : 86.24

Gajākṣa Livre VII : 132.20

Gajakarṇa- Livre II : 10.15

Gajaśiras- Livre IX : 44.56

Ville d'Hāstinapura :

gaja-āhvaya- (ville) qui porte le nom de l'éléphant

Livre I : 37.9

Livre II : 70.17 ; 71.20

Livre III : 7.17

Livre V : 175.19

Livre XII : 58.30

Livre XVIII : 5.29

gaja-sāhvaya- (ville) qui porte le nom de l'éléphant

Livre I : 68.12 ; 102.22 ; 105.19,27 ; 122.12

Livre II : 43.12 ; 71.25

Livre III : 1.8 ; 34.81

Livre V : 176.10 ; 179.15

Livre XI : 11.1

Livre XIV : 14.16 ; 50.50 ; 51.2

Livre XV : 22.3 ; 31.18 ; 44.15

Livre XVII : 1.23

dantin- दन्तिन्

Livre I : 2.14,149

Livre III : 77.2 ; 180.30

Livre IV : 60.11

Livre V : 197.13
 Livre VI : 18.16 ; 43.82 ; 44.18 (x 2, dont *danti-danta-*) ; 45.35 ; 51.25 ; 53.21 ; 58.53 ; 65.6 ; 71.2 ; 73.33 ; 76.15 ; 77.12,16,42 ; 83.33 ; 86.73 (x 2),79 ; 92.66,67 ; 95.19 ; 98.33,34,35 (x 2) ; 99.24,27 ; 105.6 ; 112.92,93 ; 113.23
 Livre VII : 65.8 ; 69.73 ; 97.25 ; 152.10 ; 165.102
 Livre VIII : 7.20 ; 13.8,12,16 ; 15.35 ; 16.34 ; 17.17 ; 33.60 ; 37.36
 Livre IX : 7.37 ; 10.1 ; 11.17 ; 21.36 (x2) ; 26.15
 Livre XII : 52.31 ; 56.54 ; 105.51

dvipa- द्विप [m = *matta-* ; p = *prabhinna-* ; s = face à un *siṃha-* ; t = *tottra-* ; t-a = *tottra-ardita-* ; f = *fange – pañka-*]

Livre I : 127.9 ; 219.1 p

Livre II : 16.18 ; 58.26

Livre III : 12.48 m ; 146.21 m, 40

Livre IV : 2.4

Livre V : 57.26

Livre VI : 44.27 ; 48.5 ; 49.31 m, s ; 52.19 ; 53.9 ; 75.55 ; 82.28 (ab = VII.126.27ab) ; 89.5 t-a ; 96.8 f (≈ VII.85.26 ; 99.11) ; 112.53 m

Livre VII : 1.29 ; 7.1 ; 15.2 ; 15.19 ; 18.23,26,36 ; 19.15,38,43 ; 21.9 ; 24.19 sam-p,21,46 p, s (cd = VII.71.6cd) ; 25.18,35,46,48 ; 26.8,22 ; 27.30 ; 31.17,70,73,74 ; 35.34,44 ; 40.21 ; 42.17 ; 45.5 ; 51.13 ; 56.25,27 ; 66.20 ; 68.36,39,40 m,51 ; 70.9 ; 71.6 p, s (cd = VII.24.46 cd) ; 74.45 m, s ; 78.33 ; 80.32 ; 84.11 ; 85.7 t-a,26 f (= VII.99.11) ; 91.11 ; 96.18 ; 99.11 f (= VII.85.26) ; 100.31 ; 107.37 ; 112.29 ; 113.17,25 ; 114.94 ; 116.9 m ; 118.33 ; 121.10 t-a ; 122.50 ; 123.32, 37, 39 ; 127.26 (ab = VI.82.28ab) ; 128.25 ; 131.114 ; 133.41 ; 137.21 ; 146.47 ; 152.15 m,36 ; 165.78 ; 167.15 ; 170.39 ; 171.51 t-a

Livre VIII : 3.1 ; 6.37⁶⁷⁷ ; 8.1,9 m (x2),11 (x2),25,26,30,44 ; 12.7,36,39,59,60 ; 13.6,7 (x2 dont *dvipa-āsthita-*),9,13 (x2 dont *dvipa-hasta-*),14,19-21 ; 14.12,21 ; 15.40 ; 16.33 (*dvipa-hasta-*) ; 17.11 ; 21.8,33,34 ; 27.58 ; 29.26 m ; 32.28 ; 33.51 ; 37.32 ; 40.40,109 ; 43.6,63 s, 70 ; 45.41 ; 46.17 ; 49.75 ; 51.15,17,29,48 ; 55.7 ; 56.52 ; 58.7,9 ; 59.12 (*dvipastha-*) ; 60.28 ; 62.42-44,46,47 (*dvipastha-*),48 (*id.*) ; 63.42 ; 65.2 m (x2) ; 66.4

Livre IX : 3.23 ; 8.46 ; 10.3,27 m ; 11.3 m,5 ; 18.47 ; 19.12,13,14,21 ; 20.16 t-a ; 22.84,86 ; 23.63 ; 24.20 t-a ; 56.39 m ; 63.6 m

Livre X : 7.15 ; 8.21 m, s,39,81,85,113,114

Livre XI : 17.14 s

Livre XII : 26.10 ; 220.13 ; 229.58 f

Livre XIV : 1.2

Livre XV : 16.7 ; 36.27

Livre XVIII : 1.21

dvipa-āroha- cornac

Livre VII : 35.34

dvipa-indra- Indra des éléphants

Livre V : 18.1

dvipa-sādin- cornac

Livre VIII : 57.51

⁶⁷⁷ Cette référence est une correction apportée à la lecture de l'E.C. Le texte cite « *dvīpi-* », mais dans le contexte il est préférable de lire « *dvipa-* », qui est donné par les leçons d'autres manuscrits (cf. E.C.).

mahā-dvipa- grand éléphant

Livre I : 141.11 *s*

Livre II : 13.62 *s*

Livre III : 25.19

Livre IV : 23.14 *m*

Livre VI : 57.35 *t* ; 60.1 *t* ; 88.1 ; 91.41 ; 97.12 *t* ; 109.12 *t*

Livre VII : 25.36 ; 27.29 ; 28.39 ; 67.37 *t* ; 106.28 *t* ; 117.26 (ab = 150.25ab),50 *m*, *hari=s*, 59
mṛgendra = s ; 149.15 *t* ; 150.25 (ab = 117.26ab)

Livre VIII : 17.105 ; 31.19 (*m-d-skandha*)

Livre IX : 12.26 *t* ; 19.17 ; 22.60 *m* ; 24.23 ; 25.36 ; 27.45 *t* ; 54.18,27 *m*

Livre XI : 25.15 *s*

Livre XII : 14.7

matto mattam iva dvipam

Livre IV : 53.9

Livre VI : 43.37,60 ; 77.28

Livre VII : 24.9 ; 45.12 ; 107.22 ; 117.45 ; 140.5

Livre IX : 14.29

[Détail formulaire :

... *vyatiṣakta-ratha-dvipam*

Livre VI : 48.5d ; 52.19b ; 53.9d (*-dvipāḥ*) ; 75.55b ; 82.28b

Livre VII : 127.26b

Livre IX : 10.3d (*-dvipe*)

... *tottrair iva mahā-dvipam*

Livre VI : 57.35d ; 60.1d ; 97.12d ; 109.12b (*dvipāḥ*)

Livre VII : 67.37d ; 106.28d ; 149.15d

Livre IX : 12.26d (*dvipān*) ; 27.45d

... *tottra-ardita iva dvipāḥ*

Livre VI : 89.5b

Livre VII : 85.7b ; 121.10d ; 171.51b

Livre IX : 20.16b ; 24.20b

trātāram na adhyagacchanta paṅka-magnā iva dvipāḥ

Livre VI : 96.8cd (*paṅke*)

Livre VII : 85.26cd ; 99.11cd

... *vane mattam iva dvipam*

Livre III : 146.21d (*matta iva dvipāḥ*)

Livre VI : 49.31d ; 112.53d

Livre IX : 110.3b

... *mattam dvipam iva ankuśaiḥ*

Livre VII : 116.9d

Livre IX : 10.27d]

dvirada- द्विद [k = *kruddha-* ; m = *matta-* ; p = *prabhinna-* ; s = face à un *siṃha-* ; ☸ = *étang de lotus*]

Livre II : 19.20 (*dviradastha-*), 27

Livre IV : 12.27

Livre VII : 19.19 ; 25.16 ; 25.31 (*dviradastha-*), 39, 52, 57 ; 26.5, 27☸ ; 27.28 k ; 29.40 ; 31.74 ; 63.13 p ; 64.9 ; 80.24 ; 91.46 ; 96.7 m ; 97.16, 20 ; 100.27☸ ; 102.76 ; 117.20 k ; 128.19 ; 131.111, 116 (= VII.136.6) ; 136.6 (= VII.131.116) ; 164.35 s

Livre VIII : 8.25, 38, 41 ; 13.3 ; 15.8, 16 ; 16.35, 38 ; 17.6 (x2), 12, 14, 27 ; 21.2 (x2), 3, 5, 11, 27 ; 33.53 ; 36.12 ; 40.93, 109 ; 59.13 ; 62.23, 34 ; 65.30

Livre IX : 10.23 ; 17.2 ; 19.11 ; 56.33, 62

Livre X : 8.107

Livre XII : 163.3 m

Livre XIII : 84.33 (x2), 34

prati-dvirada-ghātin- qui tue un éléphant adverse

Livre V : 140.11 ; Livre VII : 9.8

matta-dvirada-vikrānta- qui a la force d'un éléphant en rut

Livre VII : 50.28

matta-dvirada-gāmin- qui a la démarche d'un éléphant en rut

Livre VII : 96.7 ; 106.24 ; 167.27

matta-dvirada-vikrama- qui a la force d'un éléphant en rut

Livre VII : 102.36 ; 131.75 = 150.75 ; 165.88

siṃha-dvirada-vikrama- qui a la force d'un lion et/ou d'un éléphant

Livre VII : 8.35

Livre VIII : 5.10

Livre IX : 6.29

nāga- नाग [m = *matta-* ; p = *prabhinna-* ; t = *tottra-*]

Livre I : 2.161 ; 58.36 ; 60.61 (x2) ; 62.12 (*-pṛṣṭhe*) ; 63.1, 3 ; 184.11 ; 205.3

Livre II : 28.14 ; 54.8 m

Livre III : 17.1, 5 ; 28.28 ; 170.59 ; 175.18 ; 180.32 ; 198.8 ; 221.36 ; 240.41, 43 ; 249.11 ; 252.5 p ; 255.21 ; 297.68

Livre IV : 13.9 ; 17.15 ; 21.28, 37 ; 30.8, 28 ; 36.10 ; 49.15 ; 50.12 ; 53.51 ; 56.5 ; 60.9, 12, 14 ; 63.12 ; 64.23 ; 65.2 ; 67.23, 35

Livre V : 22.14 ; 23.22 p ; 47.50, 56 ; 50.22 ; 71.36 ; 97.1 (*-loka*) ; 150.21, 25 ; 152.13, 20 (x2), 21 ; 158.39 ; 161.2 ; 167.6 ; 194.2 ; 197.17, 19

Livre VI : 1.14 ; 16.25 (≈ VI.18.5) ; 17.25, 30, 31, 32 ; 18.5 (≈ VI.16.25) ; 20.3, 6, 16 (x3) ; 22.11 ; 42.7 ; 43.5 ; 44.11 ; 45.6 ; 48.6, 11 ; 50.4, 36, 40, 113 ; 51.1, 18, 19, 20, 23 ; 55.12, 28, 36, 76, 78, 119, 122, 124 ; 56.20 ; 57.17 ; 58.44, 49 ; 59.4 ; 60.53, 54 (x2), 55, 56, 66 ; 67.14, 22 ; 71.23 (x2) ; 72.9, 14 ; 73.43, 68 ; 75.15 ; 76.14 ; 77.14 (x2) ; 82.3 ; 83.39 ; 91.25, 37, 45, 47, 49, 51, 53, 57, 77, 79 ; 92.55 ; 95.53 ; 97.35 ; 99.16, 17, 37 ; 100.36 ; 101.19 ; 102.26 ; 103.62 ; 107.27 m (x2) ; 108.27, 29 ; 112.37, 54, 57, 125 (x2) ; 113.4.

Livre VII : 7.9 ; 13.4, 12, 13 ; 14.34 ; 18.30 ; 20.26 ; 21.22 ; 25.4 (x2), 8, 13, 17, 20, 28, 29, 30 (x2), 34, 38, 43, 53, 59 ; 27.21, 22, 24, 27, 30 ; 28.8, 38, 43 ; 29.38 ; 31.16, 22, 25, 31, 70 (x2), 71 ; 40.13, 15 ; 43.17 ; 48.25, 29 ; 50.72 ; 53.7, 41, 42 ; 54.6 ; 63.18, 33 ; 64.31, 60 ; 65.15, 18, 21 ;

68.47,48 ; 70.29 ; 74.16,49,51 ; 79.18 ; 80.26 ; 85.75,77 ; 87.17,20,27,33,38 ; 89.6,34 ; 91.24,29 ; 92.21 ; 95.8,14 ; 96.25,26,27 ; 100.5 ; 101.46 ; 107.24 ; 114.62 ; 120.87 (-*dhūr-gata*) ; 123.39 ; 129.20,28,30 ; 138.2,32 (x2) ; 139.6 (x2) ; 162.4,31 ; 165.77 ; 167.14 ; 170.2 ; 172.20.

Livre VIII : 4.102 ; 7.5 ; 8.7,10,11 (x2),20,21 (-*dhūr-gata*), 27, 28, 36, 37, 39,40,42 (x2),43 ; 9.12 (*nāga...pratināga-*) ; 12.57, 64 ; 13.1, 6 ; 14.14 ; 16.5, 34 ; 17.5, 7, 9, 12, 13, 15, 18, 23, 25, 104 ; 18.41 ; 19.50, 51, 54, 57, 60 ; 31.24, 25, 52 ; 32.4, 9*m*, 11 ; 33.58 (x2), 65 ; 35.25, 28, 29 ; 36.5 (x2), 6, 14, 17 (x2), 18 ; 40.36, 57, 90 ; 43.48, 72, 73 ; 44.10 ; 47.8 ; 49.78 ; 51.24, 25 ; 54.3, 11, 22, 24 (x2) ; 55.9 ; 57.64, 68 ; 59.6, 24, 25, 30 ; 60.12 ; 61.2*p*, 24, 37, 40 ; 64.12, 13, 16, 17 ; 65.8 ; 67.17 ; 68.2, 6, 8 (x2), 14, 18, 19, 21.

Livre IX : 3.6,34 ; 7.15 ; 8.3,4,8,9,10 (x2),14 ; 9.22 ; 12.36 ; 16.15 ; 19.6,16,18,22,23,24 ; 22.22,82 ; 23.50,56 ; 24.28 ; 27.61 ; 28.21 ; 29.52 ; 32.21 ; 60.31,63 ; 61.5.

Livre X : 1.64 ; 10.17

Livre XII : 28.46 (cd = XII.318.32cd) ; 29.59,100 (x3) ; 38.42 ; 59.41,45,50,124 ; 69.28 ; 87.8 ; 99.19,31,33 ; 101.22 ; 104.37 ; 106.23 ; 117.22 *m*,29,41 (x2) ; 150.16 ; 237.18 (-*pade*, = XIII.115.6) ; 274.50 ; 318.32 (x2, cd = XII.28.46cd),58.

Livre XIII : 84.36 ; 105.13,57 (x2), 58,59 ; 115.6 (-*pade*, = XII.237.18)

Livre XIV : 75.19,20 ; 85.16

Livre XV : 6.23 ; 12.14 ; 30.13

nāga-anīka- troupe d'éléphants

Livre V : 139.33

Livre VI : 50.84 ; 111.29

Livre VII : 25.3,4 ; 65.7

nāga-ayuta- myriade d'éléphants

Livre I : 150.15

Livre III : 222.48 ; 228.26

Livre VII : 110.8

nāga-ayuta-prāṇa- qui a la vigueur d'une myriade d'éléphants

Livre I : 56.6

Livre III : 11.21 ; 175.1

Livre V : 88.23

Livre VIII : 2.12 ; 5.69

Livre X : 1.7

nāga-ayuta-sama-prāṇa-

Livre I : 100.9

Livre III : 175.20 ; 176.3 ; 260.13

Livre VII : 170.49

Livre XIV : 4.24

Livre XV : 23.6

nāga-ayuta-bala- qui à la force d'une myriade d'éléphants

Livre I : 197.17

Livre III : 11.25

Livre V : 166.17

Livre VII : 10.31

Livre VIII : 4.35 (x2)

Livre XI : 11.18
Livre XII : 1.19 ; 248.2
Livre XV : 46.3

nāga-indra- Indra / roi des éléphants

Livre VI : 45.37 ; 55.112 ; 91.36,44 ; 97.28 (*vanya-nāga-°*)
Livre VII : 131.112
Livre IX : 19.11 ; 31.35
Livre XII : 31.32 (*°-vikrama-*) ; 117.30
Livre XIV : 75.6,9,16

nāga-kakṣyā- licol d'éléphant (emblème de Karṇa)

Livre IV : 50.15
Livre VII : 2.25
Livre VIII : 63.69

nāga-kula- troupe(au) d'éléphants

Livre VI : 22.5
Livre VIII : 4.98,105
Livre XII : 117.28
Livre XIII : 105.13

nāga-danta- ivoire

Livre XII : 99.19

nāga-pravara- le meilleur éléphant

Livre VI : 88.7
Livre VII : 25.50,58
Livre VIII : 8.22 ; 26.43
Livre IX : 19.4
Livre XIV : 74.6 ; 75.13

nāga-bala- force d'éléphant

Livre I : 1.138 ; 112.12
Livre III : 176.7
Livre V : 158.21

nāga-rāja- roi des éléphants

Livre IV : 49.19 ; 60.10
Livre V : 97.15
Livre VI : 50.35 ; 67.37 ; 79.25
Livre VII : 25.26
Livre VIII : 8.38 (*-rāj-*) ; 19.52 ; 62.45,49
Livre IX : 19.15,26

nāga-rāja-kara-upama- semblable à la trompe d'un roi des éléphants

Livre I : 179.9
Livre IV : 30.21 ; 39.22
Livre VII : 170.48
Livre VIII : 24.161

Livre IX : 8.17 ; 27.12

nāga-vadhū- femelle de l'éléphant

Livre I : 185.4

nāga-sikṣā- science des éléphants

Livre V : 150.21

mahā-nāga- grand éléphant

Livre III : 262.37

Livre IV : 57.3

Livre VI : 50.52 ; 60.51 ; 66.4 ; 85.29 ; 91.26 *p* ; 98.38 ; 101.19 ; 102.6 *t*

Livre VII : 19.48 ; 21.27 ; 80.25 ; 109.6 *t* ; 152.46 *m* ; 172.24

Livre VIII : 17.24,26 ; 27.37 ; 59.14

Livre IX : 11.14 ; 19.2 *p* ; 24.53

Livre X : 7.33 *m*

Livre XIII : 105.6 *p*

Livre XIV : 74.20

Noms propres :

Nāgadanta- Livre I : 108.11

Nāgasabha- (nom de montagne) Livre I : 110.42

Nom de la ville Hastināpura

nāga-āhvayam puram « la ville qui porte le nom de l'éléphant »

Livre VIII : 1.17

Livre XIV : 64.18 (var.) ; 83.1 ; 86.1

nāga-pura- « la ville de l'éléphant »

Livre I : 105.18,21,23 ; 110.37,40 ; 117.9

Livre III : 90.22 ; 180.34,35

Livre V : 145.5,6

Livre VIII : 1.25

Livre IX : 26.22

Livre XIV : 51.52

nāga-sāhvaya-

Livre III : 23.41

Livre V : 147.9

Livre IX : 61.38 ; 62.32

Livre XIV : 69.13

nagaram nāga-sāhvayam

Livre I : 2.145 ; 39.20 ; 117.4 ; 122.11 ; 154.16 ; 199.11

Livre V : 6.18

Livre XII : 4.21 ; 38.43

Livre XIII : 152.11

Livre XIV : 70.10

Livre XVI : 9.37

nagare nāga-sāhvaye

Livre II : 43.2

Livre III : 1.33

Livre XIV : 61.7

mātaṅga- मातङ्ग [*m = matta-* ; *p = prabhinna-* ; *y = yūtha(pa)-* (chef de) troupeau]

Livre I : 47.24 *m* ; 60.64

Livre III : 12.56 (x2) ; 34.83 ; 61.37 ; 142.10 *p* ; 255.29

Livre IV : 18.21 *p* ; 32.17 *m* ; 36.40 *m* ; 51.2 ; 66.13

Livre V : 50.33 *p* ; 74.15 ; 84.7 *p* ; 125.20 (n. pr.) ; 132.39 *m* ; 140.11 *p* ; 141.11 ; 149.28 *y*

Livre VI : 3.42 ; 17.35 ; 50.76 ; 55.11 ; 85.7 ; 92.65 ; 102.58 ; 112.36, 134

Livre VII : 9.8 *p* ; 19.47,51,56 ; 25.14,15 ; 31.30 ; 48.38 ; 66.16,41 *y* ; 68.52 (x2 *p*) ; 72.19 (x2) ; 74.53 ; 96.7 *p-y* ; 107.21 ; 117.52 ; 150.13,21 (x2) ; 151.5 *m*

Livre VIII : 5.12,41 (x2 *m*) ; 13.6,9 ; 14.44 ; 26.44 ; 31.22 *m,27* ; 36.6 ; 40.53 ; 43.27 ; 51.68,70 ; 55.4 ; 60.14,27 ; 62.27,41 ; 64.4 ; 68.25,34

Livre IX : 7.3 ; 8.25 ; 18.9 ; 32.35,51 *m* ; 54.28 *m* ; 55.42 *m* ; 56.50 ; 58.2 *m* ; 64.7

Livre XI : 20.12 (°-*bhuja*) ; 21.4 *y,5* (x2 *m*) ; 22.18 *m*

Livre XII : 102.4 (°-*yuddha*) ; 115.16 *m* ; 150.3 *m*

mātaṅga-rāja- prince des éléphants

Livre VI : 17.20

matta-mātaṅga- éléphant en rut

Livre I : I.213.69 (*m-m-vikrama-*)

Livre III : 79.14 (*m-m-vikrama-*) ; 261.9 (*m-m-gāmin-*)

Livre IV : 30.26 ; 31.3

Livre VI : 74.34

Livre VII : 155.25 (*m-m-yūthapa*)

Livre VIII : 8.16 (*m-m-vikrama-*)

Livre X : 11.11 (*m-m-gāmin-*)

Livre XI : 18.16 (*m-m-darpāṇa*)

mātaṅga- nom d'un *caṅḍāla*

Livre XII : 139.47,88

Livre XIV : 54.15,17,19,23,29

Mātaṅgī- nom propre

Livre I : 60.59,64

vāraṇa- वारण [*m = matta-*]

Livre I : 64.22 (*m-v*) ; 96.26 ; 141.23 *m* ; 219.28.

Livre III : 71.6,7 ; 146.31 (x 3, *m-v-vikrānta-* ; °-*vega-* ; °-*tāmra-*),45,62 (*m-v-nisvana-*) ; 150.19 (*m-v-yūtha-*) ; 161.15 (*vāraṇa-matta-gāmin-*) ; 176.4.

Livre IV : 12.20 *m*, 21 *ś* ; 34.12 ; 38.21 ; 54.9 *m* ; 63.25 *m*.

Livre V : 19.30 (n. pr.) ; 50.11 ; 88.11 ; 97.15 ; 141.13 ; 149.48.

Livre VI : 5.13 ; 17.15, 36 ; 18.2ab = 42.9ab ; 43.83 ; 44.7 (x2) ; 45.41 ; 46.53, 56 ; 50.34, 47, 51 ; 57.15 ; 58.37, 47, 61 ; 67.17, 33 ; 87.16 ; 88.8 ; 89.27, 31 (x3), ; 91.42 ; 96.34 ; 113.48 ; 114.10

Livre VII : 7.23 ; 19.41,42,55 ; 31.15 ; 40.19 ; 65.25,30 ; 68.66 ; 73.20 ; 82.11 ; 83.28 ; 111.27 ; 113.9,16 ; 117.28 ; 120.35,89 ; 128.5 ; 151.19 ; 162.19

Livre VIII : 8.17 ; 14.45 ; 17.103 ; 19.72 ; 40.40 ; 59.19 ; 63.81 *m*

Livre IX : 27.18 ; 45.74 ; 56.8

Livre XII : 14.3 ; 29.66 ; 102.15

Livre XIII : 14.33 ; 84.35

Livre XIV : 64.16 ; 74.12,18 ; 75.5,10,12,17,18

vāraṇa-indra- roi des éléphants

Livre I : 178.9

Livre VI : 45.40 ; 55.87 *s*

Livre IX : 44.95

Livre XIV : 63.11 *m* ; 76.7

vāraṇa-yūthapa- : chef d'un troupeau d'éléphant

Livre III : 25.26

Livre IV : 10.5 ; 54.9 *m*

Livre VI : 55.75

Livre XV : 32.7

vāraṇa-rāja- roi des éléphants

Livre VI : 22.13 (*°-darpa*) ; 45.36

diś-vāraṇa- éléphant des orient

Livre III : 146.27

nara-vāraṇa-vājin- hommes, éléphants, chevaux

Livre V : 50.13

Livre VI : 15.66 ; 104.28

Livre VII : 114.93. 142.42

Livre VIII : 7.42 ; 51.2

para-vāraṇa-vāraṇa- qui résiste aux éléphants hostiles

Livre I : I.63.6

Livre XIV : 74.10

matta-vāraṇa-vāraṇa- qui repousse les éléphants en rut

Livre III : 71.12 ; 146.31

Livre VI : 108.1

matta-vāraṇa-vikrama- qui a la force d'un éléphant en rut

Livre I : 94.4

Livre III : 157.27

Livre IV : 10.2 (*v-m-vikrama-*)

Livre VI : 45.46 ; 57.27 ; 108.1

Livre VII : 111.27

Livre XII : 29.54

ratha-vāraṇa-vājin- chars, éléphants, chevaux

Livre VI : 43.77 ; 56.5 (var.)

Livre VII : 19.36 ; 24.59 ; 144.36 ; 146.27

Livre VIII : 55.16

Livre IX : 8.11

vara-vāraṇa- le meilleur éléphant

Livre VI : 44.11,26,43 ; 67.36,39 ; 88.11

Livre VIII : 4.48 ; 58.11 ; 59.7

Livre XIII : 61.86

vāraṇa° vara-vāraṇa°

Livre VI : 89.35

Livre VII : 19.37,45

Livre VIII : 19.46

vāraṇa° ...prabhinna-karaṭā-mukha- dont les tempes sont fendues

Livre III : 98.15 Livre VI : 19.30 Livre XIV : 74.9

prabhinnān/am iva vāraṇān/am comme un éléphant en rut

Livre I : 180.13

Livre III : 157.29,30,56

Livre V : 149.24

Livre VI : 48.20

Livre VII : 161.24

Vāraṇaka- nom propre

Livre I : 52.17

Nom de la ville Hastināpura :

vāraṇa-āhvaya- qui porte le nom de l'éléphant

Livre III : 238.13

Livre XV : 47.21

vāraṇa-sāhvaya- qui porte le nom de l'éléphant

Livre I : 119.3

Livre III : 150.8 ; 293.15

Livre V : 173.2

Livre IX : 55.19

Livre XIII : 152.13

Livre XIV : 51.24 ; 65.1 ; 70.2

vāraṇāvata- nom d'une ville

Livre I : 2.83 ; 130.10 ; 133.4 ; 150.13

Livre IX : 32.37 = 55.28

Livre X : 11.23

vāsitā- वाशिता femelle d'éléphant

Livre I : 96.26 ; 181.7

Livre IV : 16.6

Livre VIII : 60.31

vāsitā-artha- : VII.117.20 ; VIII.65.2 ; IX.56.8

vāsitā-grṣṭi- : XI : 23.8

vāsitā-saṃgama- : VII.9.8 ; IX.54.27

vāsitā-hetu- : I.124.31 ; 181.7 ; IV.21.49 (var. *vāsitā-*) ; VII.117.31 ; 134.47 ; 152.15

hastin- हस्तिन्

Livre I : 1.87 ; 25.16 ; 75.10 ; 89.23,24 ; 105.9,24

Livre II : 5.109 ; 24.5

Livre III : 36.13,24 ; 51.10 ; 61.106 ; 134.28 ; 236.7

Livre IV : 2.14 ; 49.21

Livre V : 15.11 ; 50.29 (*hasti-mastaka*) ; 71.35,36 ; 152.2 ; 193.28

Livre VI : 17.38 ; 20.7 ; 27.18 ; 42.25 ; 44.34 ; 60.59 ; 67.34 ; 71.13 ; 73.13 ; 82.56 ; 99.35 ; 104.31

Livre VII : 7.21 ; 13.10 ; 20.36 ; 35.16 ; 40.7 ; 48.46 ; 64.51, 54 ; 83.29 ; 88.36 ; 114.18,63,65 ; 134;67 ; 138.27 ; 151.15 ; 159.7 ; 162.10 ; 164.85 ; 170.59

Livre VIII : 16.32 (x2) ; 17.1,22 ; 19.30,31 ; 27.4,18 ; 33.13,24,47 ; 36.6 ; 37.14 (x2) ; 40.103 ; 43.58 ; 46.31,34 ; 54.25 ; 62.35

Livre IX : 8.30 ; 21.31 ; 44.93,94 ; 56.50 (x2)

Livre XI : 17.20, 21

Livre XII : 14.19 ; 18.18 ; 29.60 ; 37.39 ; 63.25 ; 79.41 ; 87.6 ; 91.28 ; 92.10 ; 101.19 (-*yodhin-*) ; 117.24,27 ; 121.43,44 (*hastin-*, *hasti-yāyin-*) ; 199.3 ; 211.44 (*hastin-*, *hastipa-*) ; 231.19 ; 291.32 ; 312.23

Livre XIII : 17.145 ; 63.16,34 ; 88.13 ; 105.4 (-*śiśu-*), 6,8,13,14,16,18,20,23,26,29,32,35,38, 40,42,51,54,61,62 (même formule en partie, hist. d'Indra et éléphant de Gautama) ; 107.138

Livre XIV : 85.1

hasty-anīka- troupe d'éléphants

Livre V : 90.21

Livre VII : 73.24

Livre VIII : 19.74

hasty-āroha- mahout, cornac

Livre I : 213.48

Livre III : 255.22

Livre V : 22.14 ; 30.25

Livre VI : 71.24

Livre VII : 63.18

hasti-kakṣyā- bride, licol d'un éléphant (emblème de Karṇa)

Livre VII : 6.9 ; 80.12

Livre VIII : 7.7 ; 40.81 ; 43.29 ; 51.88 ; 63.7,65 ; 67.12

hasti-danta- ivoire

Livre VI : 92.49

Livre VIII : 14.30 ; 18.27 ; 56.37

hasti-yanty- conducteur d'éléphant

Livre VII : 64.51 ; 73.23

Livre XII : 56.39

hasti-yūtha- troupeau d'éléphants

Livre III : 62.6,12,14

hasti-sikṣā- art (du dressage) de l'éléphant

Livre VII : 87.30 (-vid)

Livre VIII : 17.18 (-viśārada) ; 27.9 (-ka)

Livre XII : 118.12

hasti-sādin- guide d'éléphant, mahout

Livre IV : 30.27 ; 31.3

Livre VI : 91.26

Livre VII : 68.31 ; 87.18

Livre IX : 22.86

hasti-hasta- trompe d'éléphant

Livre I : 47.24 ; 140.9

Livre III : 65.14

Livre VI : 92.59 ; 93.27

Livre VII : 18.26 ; 64.41 ; 88.11 ; 120.32 ; 131.117 ; 136.7 ; 146.7

Livre VIII : 14.40

Livre IX : 8.22

Livre X : 8.109

Livre XII : 99.19

Noms propres

Hastin- Livre I : 89.51 ; 90.36,37

Hastipāda- Livre I : 31.9

Hastibhadra- Livre I : 31.14 ; Livre V : 101.13

Hastisomā- Livre VI : 10.18

Hastikāśyapa- Livre XIII : 126.11 ; 151.38

Rhinocéros

khadga- खड्ग

Livre I : 166.2 [1776*]

Livre VII : 49 [App. I n°8, l. 739]

Livre VIII : 6.37 ; 11.6

Livre IX : 44.79

Livre XII : 117.6

Livre XIII : 88.9 ; 110.67

Sanglier

varāha- वराह

Livre I : 6.1 ; 19.11 (Viṣṇu) ; 36.10 ; 68.5 ; 94.13 ; 125.23 ; 165.5 ; 166.2

Livre III : 61.2,8,37 ; 98.14 ; 131.16,17 ; 142 [App. I, n°16, ligne 91] ; 150.21 ; 163.17 ; 170.43 ; 174.17 ; 179.7 ; 186.106 ; 198.31 ; 251.13 ; 253.1 ; 294.28 (Viṣṇu) ; 296.40

Livre IV : 66.5

Livre V : 106.15

Livre VI : 2.25 ; 5.13 ; 17.29 ; 61.47 (Viṣṇu) ; 63.13 (*id.*)

Livre VII : 121.11,14 ; 157.8

Livre IX : 44.74

Livre X : 7.16

Livre XII : 10.23 ; 43.8 (Viṣṇu) ; 138.21 ; 139.28 ; 141.21 ; 159.70 ; 185.1 ; 202.13, 17 (x2), 25 (Viṣṇu) ; 220.52 (n.pr.) ; 327.95 (Viṣṇu) ; 330.24, 27 (Viṣṇu) ; 335.1 (Viṣṇu)

Livre XIII : 17.134 (Viṣṇu) ; 35.14 ; 83.35 [389* 1. 24] ; 86.21 ; 119.9 ; 135.71 (Viṣṇu) ; 143.7 (*id.*)

Livre XIV : 45.20

varāha-karṇa-

Livre IV : 38.27

Livre VI : 80.5

Livre VII : 141.22 ; 154.14

Livre VIII : 32.65 ; 33.23

Noms propres :

Varāha Livre II.4.15 ; 19.2 ; Livre XII : 333.22

Varāhaka- Livre I : 52.17

Varāhakarṇa- Livre II : 10.16

vārāha- « de sanglier »

Livre III : 40.8 ; 81.15 (x2) (Viṣṇu) ; 100.19 (Viṣṇu) ; 187.11 (Viṣṇu) ; 256.28 [App. I, n°27, ligne 46]

Livre VI : 88.35

Livre VII : 42.3

Livre VIII : 30.32

Livre XII : 202.15, 28 (Viṣṇu) ; 326.72 (Viṣṇu) ; 330.28 (Viṣṇu) ; 333.11 (Viṣṇu) ; 337.36 (Viṣṇu)

Livre XIII : 88.6 ; 91.40

sūkara- सूकर

Livre I : 69.9

Livre III : 262.37

Livre XII : 3.12

Livre XIII : 112.44,64,68,69

Buffle

mahiṣa- महिष

Livre I : 36.10 ; 58.28 ; 63.26 ; 68.5 ; 92.25 ; 105.18 ; 148.6 ; 219.2

Livre III : 12.11 ; 61.8,112 ; 98.14 ; 131.16 ; 136.10,13 ; 150.21 ; 170.42 ; 176.4,16 ; 198.31 ; 229.10 ; 251.13 ; 253.1 ; 267.11 ; 146.45

Livre IV : 18.2

Livre VI : 5.13

Livre VII : 24.44 ; 29.19

Livre IX : 10.16 ; 44.77 ; 57.30 ; 60.12

Livre XII : 139.22 ; 184.1

Livre XIII : 14.33 ; 83.35 [389* ligne 23] ; 86.21

mahiṣī- bufflonne, bufflesse

Livre XIV : 87.7

māhiṣa- (viande) de buffle

Livre III : 198.10

Livre XIII : 88.8

Noms propres :

Mahiṣa- nom d'un démon

Livre III : 221.52,54-58,60-61,65-66,73-74

Livre VII : 141.15

Livre IX : 45.65

Mahiṣānanā- nom de l'une des Mères

Livre IX : 45.25

Māhiṣaka- nom d'un peuple

Livre VI : 10.57

Livre XIII : 33.20

Livre XIV : 84.11

Māhiṣakas-

Livre VIII : 30.45

Māhiṣakārṣika-

Livre VI : 10.45

Māhiṣmatī- nom d'une ville

Livre II : 28.11

Livre V : 19.23 ; 163.4

Livre XIII : 20.6,32 ; 137.3

Gomahiṣadā- nom de l'une des Mères

Livre IX : 45.27

śarabha- शरभ

Livre III : 134.14 ; 155.35,64 ; 170.43 ; 251.12

Livre VII : 102.76 ; 107.8

Livre VIII : 18.41

Livre IX : 45.76

Livre XII : 117.6,34,35 (x2),36-39,42,44 ; 119.5 (x2)

śarabha- Nom propre
Livre I : 52.10 ; 59.26 ; 61.28
Livre II : 8.14
Livre V : 49.43
Livre VII : 132.20
Livre XIII : 135.52 (nom de Vāsudeva)
Livre XIV : 84.3

Annexe I.C : Rāmāyana

Bête sauvage, bête de proie

mṛga- मृग [v = face à un *vyāghra-* ; s = face à un *simha-*]

Livre I : 6.22 (x2) ; 27.16 ; 73.9,10,12

Livre II : 10.30, 39 [App. I, n°9, ligne 137] ; 24.17 ; 32.5 ; 41.3 ; 46.79 (*mahā-*) ; 48.36 ; 49.14 ; 50.16,18 ; 52.6 ; 87.19 ; 90.5 [2094*] ; 93.6,22,30,31 (*-ajina*) ; 95.42 ; 99.17 ; 111.8

Livre III : 2.4 ; 6.17 (*-saṃgha*), 19 (id.) ; 10.84 ; 12.13 ; 13.23 ; 22.9 ; 26.19 v ; 27.12 s (*kṣudra-m*) ; 34.17,18 ; 37.2,3 (*mahā-*), 10 ; 38.15,16 ; 40.12,16,21 (*mahā-*), 22, 24, 25, 26 (x2 dont *m-vadha*), 29, 31, 32 ; 41.3, 4, 6, 7, 9, 10, 12 (x2), 14, 15, 16, 17, 18, 22, 23 (x2), 24, 25, 27, 29, 33, 35 (x4), 38,45,46 (x2 dont *m-tvac*),47 ; 42.4, 9, 11, 12, 15, 20 ; 43.93 (*-vadhū*), 10, 14 ; 44.28 ; 45.34 ; 50.38 (*-potaka*) ; 51.4 ; 55.1, 5, 7,10, 18 [1102*] (*-saṃgha*), 19 ; 57.23 ; 58.20 (x2) ; 59.5 (*-potaka*) ; 60.18 ; 65.18,19 ; 67.14 ; 71.3

Livre IV : 1.43,46 ; 2.11 ; 14.20 ; 17.26 ; 18.34 ; 19.6 ; 26.2 ; 47.8 ; 58.9 ; 66.35, 39

Livre V : 1.3 ; 9.11,13 ; 12.6 = 12.34 (*-saṃgha*) ; 15.10,29 (*-kanyā*) ; 26.9,10 ; 32.22 (*°pati-Sugrīva*), 30 ; 46.20

Livre VI : 4.55 ; 30.15,17 ; 43.8 ; 48.25 ; 66.13 ; 87.6

Livre VII : 12.4 ; 32.65 ; 54.4 ; 57.12,13 ; 78.9,10,14

mṛga-gaṇa- troupeaux d'animaux

Livre II : 87.12 ; 88.7

Livre IV : 3.5

Livre V : 13.13

nānā-mṛga-gaṇa-akīrṇa- empli de troupeaux d'animaux de toutes sortes

Livre I : 50.23

Livre III : 2.2 ; 63.6 (var. *-ākula*)

Livre V : 16.9 ; 40.16 ; 54.11

mṛga-dvija- bêtes et oiseaux

Livre II : 30.20 [800*] ; 41.3

Livre III : 8.13 ; 10.76 ; 14.19 ; 50.34 ; 58.6 ; 60.46

Livre V : 16.23 ; 56.92

Livre VI : 4.41 ; 31.7 ; 53.28 ; 114.10,18,21

Livre VII : 70.2

mṛga-pakṣin- bêtes et oiseaux

Livre I : 30.17 (*-gaṇa*) ; 33.15 ; 54.23

Livre II : 30.20 ; 48.9,17 ; 50.21,22 ; 60.9 ; 84.8 ; 85.60 ; 86.35,36

Livre III : 22.5 ; 47.33 (*-gaṇa*) ; 50.4 ; 55.11 ; 65.6 (*-gaṇa*) ; 70.17

Livre IV : 18.6 ; 47.12

Livre V : 3.37 ; 5.8 ; 12.8 ; 13.3 ; 40.2

Livre VI : 18.33

Livre VII : 68.1 (var.) ; 69.8 ; 78.15 *vm-pakṣin-*

mṛga-yūtha- troupeau d'antilopes

Livre II : 48.35 ; 89.5

Livre III : 7.13 ; 10.78 ; 14.13 ; 40.23,24 ; 53.5 ; 65.20 (var. *-yūthapa*)

Livre IV : 1.29

Livre VI : 59.42

mṛga-sāva-akṣi- « aux yeux de faon »

Livre III : 17.17 ; 58.20

Livre IV : 1.16,46 ; 29.11

Livre V : 12.45 ; 13.34 ; 15.27,28 (var. *-nibha-īkṣa-*) ; 51.28 ; 57.13

Livre VII : 17.19

mārga- d'antilope

Livre II : 85.65

Livre III : 57.24 (*mārgī-*)

mṛga-indra- roi des animaux

Livre IV : 27.32

Livre VI : 47.23

mṛga-pati- roi des animaux

Livre V : 33.22 (Sugrīva)

mṛga-rāja- roi des animaux

Livre IV : 19.24 (des antilopes) ; 26.23 (lion)

Livre V : 61.27 (lion)

Livre VI : 47.15 (*-ketu*, lion) ; 58.30 (*-rāj*, lion) ; 59.55 (lion)

Livre VII : 7.11 (lion)

mṛgī- antilope femelle

Livre II : 17.29 ; 21.16 ; 87.19

Livre III : 53.5 ; 58.20

Livre IV : 1.46

Livre V : 9.41 ; 13.23 ; 23.5 ; 63.24

Livre VI : 103.10

Noms propres :

Mṛgāmandā- Livre III : 13.21,23

Mṛgī- Livre III : 13.21,23

vanya- (animaux) de la forêt

Livre II : 50.2

Livre III : 45.19

vana-cārin- bête de la forêt

Livre IV : 13.20

vana-gocara- bête de la forêt

Livre IV : 47.8

vyāla- व्याल bête de proie

Livre II : 89.15 ; 92.10

Livre III : 47.14

Livre V : 47.6

Livre VI : 26.24 ; 116.84

vyāla-mṛga- bête de proie, serpents et fauves, etc.
Livre II : 50.21 ; 52.6
Livre III : 14.1
Livre IV : 4.4
Livre V : 39.16 ; 44.35 (*sa-mṛga-vyāla-*)
Livre VII : 16.20 (*sa-mṛga-vyāla-*) ; 78.15 (*v-m-pakṣin-*)

śvāpada- श्वापद

Livre I : 23.13
Livre II : 57.15 ; 58.12 ; 90.6,24 ; 94.39
Livre III : 32.22
Livre V : 11.42
Livre VI : 60.11 [1335*]

Chasse et chasseur

mṛgayā- मृगया chasse

Livre I : 17.18
Livre II : 43.13,14 + [1055*] ; 90.6
Livre III : 41.5,29,38 ; 44.36
Livre IV : 18.36
Livre V : 29.8
Livre VII : 12.3 ; 57.11 ; 78.8

mṛgayu- chasseur

Livre II : 10.4

lubdha- chasseur

Livre II : 10.39 [App. I, n°9, ligne 137]

Loup

ihāmṛga- ईहामृग

Livre V : 7.12 ; 16.8
Livre VI : 87.40

koka- कोक

Livre V : 23.5

vṛka- वृक

Livre III : 2.2,7
Livre VI : 41.28

Chacal

gomāyu- गोमायु

Livre III : 22.9 [393*] ; 39.14 ; 55.2,3,4,10,18 [1102*]

Livre VI : 26.24 ; 33.44 ; 66.19 ; 75.20 ; 83.19 ; 97.11

jambuka- जम्बुक

Livre III : 45.32

Livre VI : 60.11 [1335*]

śivā- शिवा

Livre III : 22.6,10

Livre V : 15.10

Livre VI : 31.11 ; 45.34 ; 53.42 ; 83.33 ; 94.21

Livre VII : 9.23

śṛgāla- शृगाल

Livre III : 45.40

sṛgāla- सृगाल

Livre VI : 87.39

Livre VII : 90.24

Hyène

tarakṣu-

Livre II : 88.7

Livre III : 44.28

Ours

ṛkṣa- ऋक्ष

Livre I : 16.5,10

Livre II : 22.7 ; 48.26 ; 87.2 ; 88.7 ; 95.42

Livre III : 13.23 ; 41.11 ; 44.28 ; 65.18,19 ; 69.29 [1319*]

Livre IV : 21.8 ; 23.4 ; 26.3 ; 28.20 ; 34.2 ; 37.28 ; 38.19 [=VI.32.22] ; 59.15 ; 64.20

Livre V : 33.48 ; 34.33 ; 35.20,61 ; 37.13 [= 54.7], 23,24 [= 66.8],32 [= 66.17] ; 49.10,31 ; 54.7 [= 37.13] ; 66.7,8 [= 37.24],17 [= 37.32]

Livre VI : 4.31, 51 (°-vānara-śārdūla-) ; 18.8, 10 ; 22.32 ; 30.17 ; 31.3, 18, 41 ; 32.22 [=IV.38.19] ; 40.11 (°-pārthiva-) ; 54.14 ; 55.45 (hary-ṛkṣa-pati-),72,83 ; 61.16 (°-puṅgava-), 25 (id.),28 ; 70.6 (-bala) ; 73.6,12 ; 78.50 (°-yūthapa-) ; 101.34 ; 102.21 ; 108.7

Livre VII : 31.18 ; 38.12 ; 39.1,12 ; 40.1 ; 42.15 ; 89.21,81 ; 98.17,21,26 ; 99.18 ; 100.18,23.

ṛkṣa-adhipati- roi des ours

Livre VI : 77.18

ṛkṣa-pati- roi des ours
Livre VI : 70.3,5 ; 72.20 ; 79.17

ṛkṣa-rāja- roi des ours
Livre VI : 4.17 ; 28.1,31 ; 31.17 ; 39.25 ; 40.8,12 ; 70.4 ; 72.30 (-*bala*) ; 86.8,11
Livre VII : 39.6

ṛkṣī- ourse
Livre I : 16.12

Noms propres :

Ṛkṣa-
Livre I : 3.18
Livre V : 3.16
Ṛkṣarajas-
Livre III : 68.16 ; 71.24
Livre V : 61.4
Livre VI : 21.20 ; 55.42
Livre VII : 36.35,36
Ṛkṣavant- nom d'une montagne
Livre I : 16.18
Livre VI : 18.10

Lion

kesarin- केसरिन्
Livre I : 6.19
Livre V : 1.3
Livre VI : 63.30 ; 75.31
Livre VII : 7.33

Kesarin- nom propre
Livre IV : 38.17 ; 65.8 ; 66.27
Livre V : 33.73
Livre VI : 4.30 ; 18.34 ; 19.11 ; 39.26 ; 60.38
Livre VII : 35.19

siṃha- सिंह

Livre I : 3.17 (*rāghava-*°) ; 23.13 ; 47.2 = 49.17 (*gaja-s-gati-*)
Livre II : 5.23 ; 8.25 ; 17.29 ; 20.3 ; 22.7 ; 30.20 [799*] ; 38.17 ; 54.17 ; 55.16 ; 89.18 ; 90.5 [2094*] ; 93.22 ; 95.42 ; 106.24
Livre III : 2.7 ; 16.6 (*uraska-*) ; 26.10 ; 27.12 (x2) ; 43.4 ; 44.28 ; 45.34, 40 ; 50.34 ; 60.18 ; 65.18 ; 67.14
Livre IV : 3.7 ; 14.4 ; 17.11 (*uraska-*) ; 22.25 ; 23.26 ; 36.22 ; 41.13,14 ; 49.2 ; 59.15 ; 63.1 (*vikrama-*) ; 66.3,36,38
Livre V : 1.159 ; 4.4 ; 5.3 ; 5.6 ; 15.22 ; 20.24, 33 (*mukhī-*) ; 26.1 ; 26.9 ; 34.35 [= 37.50] ; 37.48 [= 66.26] ; 37.50 [= 34.35] ; 38.21 [= 65.33] ; 54.13 ; 65.33 [= 38.21] ; 66.25, 26 [= 37.48]

Livre VI : 17.25 ; 18.37 ; 21.30 ; 22.31 ; 30.17 ; 35.23 (°*damṣtra-*) ; 41.28 (°*mukha-*) ; 46.38 ; 48.2 ; 52.14 ; 53.28 ; 60.11 [1335*] ; 66.7, 13 ; 81.1 ; 87.39 ; 91.2 ; 94.12
Livre VII : 6.41 ; 7.19, 45 (x2) ; 31.14, 18 ; 32.51, 32.65 ; 34.14, 41 ; 54.4 ; 90.24

siṃha-skandha- épaules de lion

Livre II : 81.2 ; 93.26 ; Livre III : 54.4 ; Livre IV : 3.12 ; 52.19 ; Livre V : 36.45 ; Livre VI : 43.9

siṃha-vikrānta-gāmin- à la puissante démarche de lion

Livre II : 86.21 ; Livre III : 27.12 ; 45.30 ; Livre V : 23.16

Le cri du lion (siṃha-nāda- et alii)

Livre I : 5.21 (*NAD-*)

Livre II : 25.6 (*ninada-*) ; 55.6 (*śabda-*) ; 67.15 (*NAD-*) ; 95.34 (*nardant-*)

Livre III : 23.20 (*siṃha-nāda-*)

Livre IV : 26.2 (*rava-*) ; 30.35 (*siṃha-nāda-*) ; 41.28 (*abhi-GARJ-, ṣabda-*)

Livre V : 54.21 (*ninada-*)

Livre VI : 40.60 ; 45.9 ; 46.13 ; 47.8 = 48.31 ; 57.38, 47, 54 ; 59.6 (°*praṇāda-*) ; 62.32 ; 62.38 ; 80.35 ; 89.33 (*NARD-*)

Livre VII : 7.40 ; 61.32

siṃhī- lionne

Livre III : 45.32

nara-siṃha- lion d'homme

Livre II : 14.12 ; 83.4 ; Livre V : 19.26 ; 32.5

nṛ-siṃha- lion d'homme

Livre III : 45.30 ; Livre V : 37.40 ; 66.24

puruṣa-siṃha- lion d'homme

Livre II : 70.7 ; 98.1

rāja-siṃha- lion de roi

Livre I : 12.21 ; 12.22 ; 13.22 ; 18.1 ; 61.20 ; 61.21

Livre IV : 19.8

Livre V : 17.6 ; 65.36

Livre VII : 83.16 ; 93.12

Lion des singes :

kapi-siṃha-

Livre IV : 19.18 ; 36.13

Livre VI : 4.11 ; 66.5

vānara-siṃha- Livre V : 1.60 ; 1.69

rākṣasa-siṃha- lion des *rākṣasa*

Livre V : 8.22 ; Livre VI : 75.28 ; 75.32 ; 77.29

siṃhāsana- trône aux lions

Livre I : 4.23 ; Livre II : 12.16 [App. I, n°10, ligne 30] ; Livre IV : 21.11 ; Livre VII : 88.11

Siṃhikā- (nom propre)

Livre V : 1.166 ; 1.172 ; 1.178 ; 56.43 ; Livre VII : 35.33 ; 35.40 ; 35.42

hari- हरि

Livre III : 13.25

Livre V : 45.8 (-īkṣaṇa)

Livre VI : 49.5 (-locana) ; 59.11 (-locana), 42

Harī- nom propre

Livre III : 13.25

haryakṣa-

Livre I : 15.10

Tigre

vyāghra- व्याघ्र

Livre I : 5.21 ; 23.13

Livre II : 22.7 ; 54.17 ; 55.12 ; 64.21 ; 95.42

Livre III : 2.7 ; 13.25 ; 26.19 ; 44.28 ; 50.34 ; 67.14

Livre IV : 41.28 ; 59.15

Livre V : 5.6 ; 54.13

Livre VI : 18.37 ; 47.23 ; 48.20 ; 48.23 ; 60.11 [1335*] ; 87.39 ; 101.34

Livre VII : 6.41 ; 7.19 ; 32.65 ; 54.4 ; 90.24

vyāghra-carman- peau de tigre

Livre II : 13.4

vaiyāghra- (peau) de tigre

Livre III : 2.6 ; Livre IV : 25.25

vyāghrī- tigresse

Livre II : 10.30 ; Livre III : 54.31 ; Livre V : 56.52

Tigre d(es) homme(s)

nara-vyāghra-

Livre I : 12.30 ; 37.9, 17 ; 38.5 ; 46.11 ; 51.9 ; 69.5 ; 73.8

Livre II : 24.16 ; 38.11 ; 41.7 ; 46.62, 72 ; 55.12 ; 64.10 ; 65.11 ; 71.24 ; 73.11 ; 84.17 ; 87.23 ; 95.32 ; 99.6 ; 104.22 ; 105.16 ; 111.17

Livre III : 4.25, 27, 31 ; 41.3 ; 62.6 ; 65.29 ; 66.14, 15 ; 71.6

Livre IV : 39.7 ; 39.27 (« homme-tigre »)

Livre V : 33.26 ; 63.19 ; 66.1

Livre VI : 11.34 ; 13.20 ; 67.28 ; 80.44 ; 116.56

Livre VII : 52.2 ; 57.26 ; 72.20 ; 78.4 ; 82.11 ; 85.4 ; 87.5 ; 88.17

puruṣa-vyāghra-

Livre I : 28.13 ; 36.22 ; 38.18 ; 40.14,15,17 ; 43.14

Livre II : 2.27 ; 17.19 ; 29.17 ; 29.21 ; 31.3 ; 33.7 ; 35.31 ; 36.1 ; 37.18 ; 38.17 ; 43.1 ; 44.10 ; 46.8 ; 49.8 ; 50.17 ; 65.14 ; 67.11 ; 69.10 ; 82.4 ; 84.19 ; 86.2, 21 ; 87.20 ; 90.11 ; 93.12, 14 ; 95.6 ; 97.13

Livre III : 4.12, 14 ; 11.29 ; 15.25 ; 17.20 ; 41.6 ; 45.16 ; 70.13

Livre V : 33.28 ; 36.40 ; 38.3, 15 ; 56.81 ; 65.22

Livre VI : 24.7 ; 116.30

Livre VII : 51.9 ; 55.4 ; 74.17
manuja-vyāghra-
Livre II : 10.17 ; 96.15

rākṣasa-vyāghra- tigre des *rākṣasa*
Livre VI : 33.3 ; 41.27 ; 55.26

śārdūla- शार्दूल

Livre I : 15.11 ; 47.2 = 49.17
Livre II : 55.15
Livre III : 2.2 ; 21.10 (°-*darpa-*) ; 58.22 ; 71.3
Livre IV : 2.11 ; 19.24 ; 26.2 ; 30.24 (°-*darpa-*) ; 47.8 ; 49.2 ; 66.36
Livre V : 1.159 ; 15.10 ; 19.27 ; 37.48 = 66.26 (*s-ś-vikrama-*)
Livre VI : 43.9 ; 46.38 ; 55.106 ; 91.2
Livre VII : 31.18 ; 32.28 ; 57.12

Tigre d(es) homme(s)

nara-śārdūla-

Livre I : 15.17 ; 22.2 ; 23.7 ; 26.8, 16, 17 ; 27.11 ; 30.7, 11, 12 ; 41.9 ; 43.3 ; 60.1,16
Livre II : 38.2 ; 48.32 ; 86.26 ; 103.18
Livre III : 4.26 ; 41.18 ; 62.12
Livre IV : 30.29 ; 39.1
Livre V : 25.13 ; 63.15 ; 65.27
Livre VI : 71.16, 18 ; 104.14

puruṣa-śārdūla-

Livre I : 10.12 ; 24.1
Livre IV : 26.22
Livre V : 53.10
Livre VII : 51.13 ; 55.17 ; 62.2 ; 65.25 ; 74.14 ; 96.11

manuja-śārdūla-

Livre V : 33.46

Tigre de(s) roi(s)

nṛpa-śārdūla-

Livre I : 38.22 ; Livre II : 13.18 ; Livre IV : 18.10 (*nṛpati-*°)

rāja-śārdūla-

Livre I : 18.2,3,8,12 ; 19.1 ; 73.10
Livre II : 28.16 ; 95.28 ; 104.4
Livre VII : 65.24

Tigre de(s) singe(s)

kapi-śārdūla-

Livre V : 1.68,83 ; 9.10,12 ; 12.28, 32 ; 33.52 ; 36.1 ; 44.32 ; 54.9
Livre VI : 69.16 ; 77.16
Livre VII : 36.11

plavaga-śārdūla-

Livre IV : 19.3, 13 ; Livre V : 1.75 ; Livre VI : 47.126

vānara-śārdūla-

Livre IV : 18.33 ; Livre VI : 4.51 ; 31.35 ; 55.17 ; 61.32 ; 63.24 ; 75.4

hari-śārdūla-

Livre IV : 7.20 ; 20.5 ; 21.8 ; 44.6 ; 62.14 ; 65.34 ; 66.31

Livre V : 1.102 ; 5.27 ; 37.21 ; 54.18

Livre VI : 4.34 ; 58.32 ; 60.40 ; 61.26

rākṣasa-śārdūla- tigre des *rākṣasa*

Livre V. 8.11 ; Livre VI. 21.4 ; 47.121 ; 50.1 ; 55.41 ; 59.15

ṛṣi-śārdūla- tigre des *ṛṣi*

Livre VII : 95.5

muni-śārdūla- tigre des sages

Livre I : 19.8 ; 28.17 ; 30.4, 21 ; 33.20 ; 49.2,16 ; 50.4 ; 58.16 ; 62.21 ; 65.26

sura-śārdūla- tigre des dieux

Livre VII : 76.19

ikṣvāku-śārdūla- tigre des Ikṣvāku

Livre IV : 30.16

nairṛta-śārdūla- tigre des Nairṛta

Livre VI : 48.25 ; 57.27 ; 61.21

raghu-śārdūla- tigre des Raghu

Livre VII : 61.2

Noms propres :

Śārdūla-

Livre VI : 21.2, 4, 14, 19

Śārdūlī-

Livre III : 13.22 ; 13.25

Panthère

dvīpin- द्वीपिन्

Livre II : 88.7

Livre III : 44.28 ; 67.14 ⁶⁷⁸ ; 69.29 [1319*]

Livre VI : 26.27

Livre VII : 7.19 ; 7.20

Éléphant

karin- करिन्

Livre VI : 14.9 (composé détaché, « trompes d'éléphants de mer »)

Livre VII : 35.38 (*kari-indra-*)

kari-kara- trompe d'éléphant

Livre III : 24.20 ; 44.18

⁶⁷⁸ Leçon visiblement fautive de l'E.C. qui conserve *dvīpin-* à la place de *dvīpa-*.

Livre V : 8.16
Livre VII : 26.11

kareṇu- करेण éléphant

Livre II : 10.4 ; 14.19 (°-śiśu-), 27 ; 35.25 ; 37.16 ; 59.8 ; 95.41
Livre IV : 42.34
Livre V : 9.9 ; 19.17 ; 25.37 (°-hasta-)
Livre VI : 80.12 ; 98.5 ; 115.9
Livre VII : 5.4 ; 32.3,16

kuñjara- कुञ्जर [m = matta-]

Livre I : 52.17
Livre II : 2.25 ; 16.26 ; 17.11 ; 32.5 ; 33.3 ; 35.25 ; 48.35 (°-yūtha-), 36 m ; 52.2,5 ; 80.25 (°-yūthapa-) ; 85.53 (°-graha-, cornac),60 ; 90.24 ; 93.10 ; 94.43 ; 95.10 ; 98.12 m
Livre III : 26.10 ; 44.29 ; 59.12 ; 67.22
Livre IV : 20.2 ; 30.18,23 ; 36.5
Livre V : 1.159 ; 4.4 (-stha) ; 8.26 ; 29.2 [= 49.4] ; 49.4 [= 29.2], 30 ; 58.16
Livre VI : 8.16 ; 19.9 p ; 31.19 ; 33.44 m ; 34.8 ; 46.37 p ; 47.4 ; 48.64 ; 54.8 ; 63.18 ; 81.28 ; 114.12 ; 115.27 ; 116.28
Livre VII : 7.11,12,45 (x2) ; 32.3,16,28 m,58

kuñjara-āroha- cornac

Livre VI : 34.8

kapi-kuñjara- éléphant des singes

Livre III : 68.18
Livre IV : 63.7
Livre V : 1.35,61,104,106 ; 2.13,30 ; 3.2 ; 5.3 ; 11.34,48 ; 16.22 ; 44.35 ; 51.15,34 ; 55.30 ; 60.20,26
Livre VI : 4.36 ; 49.35 ; 58.8 ; 68.8 ; 85.27 ; 113.25

Kuñjara- nom propre

Livre IV : 40.34 ; 65.9

gaja- éléphant गज [m = matta-]

Livre I : 16.10 ; 42.9 ; 47.2 ; 49.17 ; 54.4
Livre II : 8.25 (°-yūthapa-) ; 13.10 ; 20.15,31 ; 27.28 ; 29.9 ; 30.20 [799*] ; 38.6 (°-rāja-gati-) ; 45.20 ; 51.6 ; 54.17 ; 57.15 ; 58.12,15 ; 65.20 ; 75.12 ; 80.20 ; 83.19 ; 85.29,52,53,72 ; 86.13,35 ; 89.18 (x2 dont g-yūtha-) ; 90.5 [2094*] (°-yūtha-),8,9 ; 91.16 ; 95.37 ; 106.6,22 ; 107.11
Livre III : 2.7 ; 10.4,6 (°-yūtha-) ; 14.15 ; 28.2 ; 33.31 ; 50.28 ; 58.21 (x2)
Livre IV : 11.15 ; 27.24 (matta-) ; 30.15 ; 41.13,28 ; 42.34
Livre V : 1.163 ; 3.36 ; 5.5,14,29 (x2),30 (-śikṣā) ; 6.14 ; 15.10,12 ; 19.17 (-adhipa) ; 25.16 ; 44.37 ; 45.20
Livre VI : 9.17 ; 24.23 ; 28.16 ; 41.13 ; 44.23 ; 45.20,30 (°-yūtha-) ; 46.29 (°-yūthapa-) ; 47.14,17 ; 52.27 ; 53.27 ; 57.20,33,48 ; 58.10 ; 60.11 ; 62.20,21 (x2) ; 65.21 ; 70.42 ; 78.2 ; 81.21,32 ; 83.14 ; 84.3 ; 84.14,20 ; 88.16 (°-kara-) ; 111.31 ; 115.9
Livre VII : 7.5 (x2 dont g-dhu-) ; 13.10 ; 31.18,33 ; 32.44 ; 56.2

gaja-āroha- cornac

Livre II : 83.19

Livre III : 49.29 (*g-ārohin-*)

Livre VI : 44.23

gaja-indra- Indra des éléphants

Livre IV : 27.20 (*matta-*), 25,29 *m*, 32 *m*

Livre V : 7.44 ; 27.4 (*-hasta*)

Livre VI : 41.13,27 ; 58.30 ; 103.25 (*-hasta*)

Livre VII : 26.31

diśā-gaja- éléphant des orient

Livre I : 39.12,19 ; 40.7,9,10

Livre III : 13.26

Livre V : 35.67 *m*

Livre VI : 55.94

mahā-gaja- grand éléphant

Livre I : 39.13,14,15,16

Livre II : 10.4 ; 66.30

Livre III : 13.24 ; 25.9

Livre V : 4.11 ; 25.12 ; 59.3 *m*

Livre VI : 58.13 ; 84.18,19 ; 89.33

Livre VII : 5.4 ; 31.29 *m*, 33,36

Eléphante (litt. « femelle de l'éléphant »)

gaja-aṅganā- Livre II : 27.22

gaja-kanyā- Livre II : 86.31 ; Livre V : 26.1 (*g-rāja-kanyā-*)

gaja-vadhū- (« femelle ou épouse ») Livre III : 54.28 ; Livre V : 15.22 ; 17.17 (*g-rāja-vadhū-*)

gajapuspī- fleur

Livre IV : 12.35,36 ; 14.8 (*-sāhvaya*, fleur qui porte nom de l'éléphant)

gaja-dantamaya- « fait en ivoire »

Livre V : 25.10

Gaja- nom propre

Livre IV : 25.32 ; 32.9 ; 40.3 ; 49.5 = 64.2,3

Livre VI : 4.12,30 ; 18.40 ; 21.26 ; 28.3 ; 29.11 ; 31.29 ; 32.24 ; 33.9,23 ; 37.2 ; 39.27 ; 60.38

Livre VII : 39.5

dantin- दन्तिन्

Livre VII : 32.65

dvipa- द्विप [*m* = *matta-*, *t* = *tottra-*]

Livre I : 6.22

Livre II : 20.29 ; 33.3 ; 35.16 *m*, 31 *t* ; 42.5 *t* ; 52.2 ; 58.13 ; 81.3 *t* ; 82.21 ; 86.36 ; 88.13

Livre III : 31.5 ; 65.18 ; 67.14 ; 69.28

Livre IV : 18.45 ; 66.38 *m*

Livre V : 1.13 *m* ; 34.35 = 37.50 ; 39.11
Livre VI : 3.9 *matta-* ; 30.15 ; 45.9 ; 53.28 ; 58.28 ; 59.81 *m* ; 63.36 ; 77.5 ; 87.6
Livre VII : 7.25 ; 32.24 ; 54.4

mahā-dvipa- grand éléphant

Livre II : 22.7
Livre III : 27.10 *t*
Livre V : 9.9
Livre VI : 19.2 *m* ; 22.31

dvirada- द्विरद

Livre IV : 11.27 ; 13.10
Livre V : 7.4 ; 20.16
Livre VI : 84.15
Livre VII : 7.19 (x2)

nāga- नाग [*m* = *matta-*]

Livre I : 6.23 *m* ; 23.24 ; 24.2,6
Livre II : 14.26 ; 29.9 ; 36.9,17 ; 45.24 ; 53.12 ; 63.11 [1602*] ; 64.20 ; 76.30 ; 77.3 ; 91.13 ;
94.43 ; 95.41 ; 104.23 ; 105.20
Livre III : 36.1 ; 69.22,24 (*śiśu-*), 27 (*id.*)
Livre IV : 11.7 ; 30.25 (x2, = VI.30.37) ; 59.15 ; 60.9
Livre V : 1.6 ; 8.10 ; 18.2 (*-nāsa-ūru*) ; 36.22 (*-nāsa-ūru*) ; 43.15 ; 44.16 *m*, 37,38
Livre VI : 22.30 ; 31.37 (x2, = IV.30.25) ; 47.12,14 ; 48.38 ; 59.28 ; 63.30 ; 81.6 ; 82.1,23 ;
97.8 ; 115.9 *m* ; 116.29
Livre VII : 19.10 ; 25.36 ; 28.37 ; 32.51 ; 97.18 (*-ayuta*)

Roi des éléphants

nāga-indra

Livre II : 19.1 ; Livre VI : 47.23,25

nāga-rāja-

Livre V : 35.25 ; Livre VI : 59.55

bhadra- भद्र type d'éléphant

Livre I : 6.22

Bhadramāda- nom propre

Livre III : 13.20,21,24,27

mātāṅga- मातङ्ग [*m* = *matta-*]

Livre I : 6.21 *m* ; 16.16 *m*
Livre II : 3.11 (*matta-m-gāmin-*) ; 14.27 ; 50.10 (*°-yūtha-*) ; 97.15 *m*
Livre III : 13.26 ; 27.22
Livre IV : 1.29 (*°-yūtha-*) ; 29.24 ; 41.14 ; 66.36 *matta-*, 39
Livre V : 1.62 ; 20.16 ; 44.4 ; 45.7 ; 46.52 *m*
Livre VI : 18.38 *matta-* ; 21.33 ; 24.21 *matta-* ; 48.2 ; 62.40 ; 63.14 ; 65.14 ; 71.2 ; 81.9

Mātāṅgī- nom propre

Livre III : 13.22,26

vāraṇa- वारण

Livre I : 5.13 ; 23.13

Livre II : 1.23 ; 24.17 ; 49.15 ; 57.16 ; 85.7 *m* ; 87.5,9 ; 93.41 (°-*yūthapa*-)

Livre III : 49.29 ; 58.21

Livre IV : 27.28 ; 29.26

Livre V : 3.36 ; 37.48 (-*indra*-) ; 55.31

Livre VI : 3.21 ; 4.21 ; 30.17 ; 32.12 ; 47.50 (-*hasta*-) ; 48.47 ; 57.56 (x2) ; 58.2 (-*indra*),13 ; 116.47

Livre VII : 6.40 (-*indra*)

hastin- हस्तिन्

Livre I : 53.12 ; 73.4

Livre II : 20.4,28 ; 23.15 ; 64.17 ; 69.11,20 ; 90.20 ; 94.34 ; 109.3

Livre III : 10.74 (°-*hasta*-) ; 33.26,28 ; 45.51 ; 46.12

Livre IV : 3.8 (°-*hasta-upama*-) ; 17.38 ; 47.8

Livre V : 4.5 ; 8.12 ; 15.11,13,14 ; 17.14 (°-*hasta*-) ; 20.31,32

Livre VI : 4.14 ; 18.25 (x2, dont °-*yūthapa*-) ; 55.89 ; 57.40 ; 81.3 ; 113.15

Livre VII : 35.44 (°-*rāja*-) ; 38.8

Cornac

hasty-adhyakṣa- : VI.62.20

hasty-aśva-āroha- : II.85.56

hasti-pa- : VI.55.89

Noms propres :

Hastipṛṣṭhaka- Livre II : 65.11

Hastimukha- Livre V : 5.23

Rhinocéros

khadga- खड्ग

Livre II : 22.7 [570*]

Sanglier

varāha- वराह

Livre I : 5.21 ; 23.13

Livre II : 14.7 ; 46.79 ; 95.42 ; 102.3

Livre III : 10.4 ; 45.19 [881*] ; 69.13

Livre IV : 1.43 ; 41.28

Livre V : 9.11,13 ; 15.10 ; 25.21

Livre VI : 30.17 ; 48.25 ; 60.11 [1335*] ; 87.6,41 ; 105.12

Livre VII : 6.41 ; 28.37

Varāha- nom propre

Livre IV : 41.24

vārāha- (viande) de sanglier

Livre II : 85.62

vārāhī- (sandale en peau) de sanglier

Livre IV : 25.25

sūkara- सूकर

Livre VI : 26.27

sūkarī- laie, truie

Livre V : 15.14 ; 20.33

Buffle

mahiṣa- महिष

Livre II : 22.7 ; 57.15 ; 90.5 [2094*] ; 93.6 ; 95.42

Livre III : 10.4

Livre IV : 11.7 ; 45.3,4,7 ; 47.8

Livre V : 9.11,14 ; 15.10

Livre VI : 30.17 ; 48.25, 53 [1063*] ; 65.21

Livre VII : 31.18

śarabha- शरभ

Livre VII : 7.19, 22 (°-rāj-)

Śarabha- nom propre

Livre IV : 25.32 ; 32.9 ; 38.32 ; 49.5 ; 64.2, 5

Livre VI : 11.34 ; 17.29 ; 21.26 ; 28.2, 7 ; 29.11 ; 32.24 ; 35.2 ; 37.2 ; 39.27 ; 49.36 ; 54.29 ; 55.17, 21 ; 59.38 ; 61.10 ; 77.33

Livre VII : 39.5

ANNEXE II.A
TABLEAU DE CONCORDANCES ENTRE LES *SAMHITA*

Les astérisques (*) indiquent une variation plus ou moins importante dans le texte.

| Animal | RV | SV | JS | AVŚ | AVP | VS Mādh | KāṇvaS | TS | MS | KS | KapS |
|---------------|------------|---------|----|--------------|--------------------------|-----------------|---------------------|----------|-----------------|-------|------|
| Loup | | | | | | | | | | | |
| <i>koka-</i> | VII.104.22 | | | VIII.4.22 | XVI.11.2 | | | | | | |
| | | | | V.23.4 | XIX.29.5d K VII.2.4 O | | | | | | |
| | | | | VIII.6.2 | XVI.19.2 | | | | | | |
| <i>vr̥ka-</i> | II.28.10 | | | | | | | | IV.14.9 | | |
| | II.29.6 | | | | | 33.51 | 32.4.8 | | IV.12.6 | | |
| | VII.38.7 | | | | | 9.16 = 21.10 | 10.3.9 = 23.1.10 | I.7.8.2 | I.11.2 | 13.14 | |
| | VIII.34.3 | II.1158 | | | | | | | | | |
| | VIII.66.8 | II.1042 | | XX.97.2 | | | | | | | |
| | | | | IV.3.1, 2, 4 | II.8.1, 2, 5 O | | | | | | |
| | | | | V.8.4 | VII.18.5* | | | | | | |
| | | | | VI.37.1bcd | XX.17.1bcd | | | | | | |
| | | | | VII.52.5 | XIX.9.7* | | | | | | |
| | | | | XII.1.49 | XVII.5.7 | | | | | | |
| | | | | XII.4.7cd | XVII.16.7cd | | | | | | |
| | | | | XII.10.3 | XVI.145.12* | | | | | | |
| | | | | XIX.47.6 | VI.20.6-7 | | | | | | |
| | | | | XIX.47.8 | VI.20.9 XIV.4.11 K | | | | | | |
| | | | | XIX.50.1 | XIV.9.1 O | | | | | | |
| | | | | | | 4.34 | 4.10.5 | I.2.9.1* | I.2.6 = III.7.8 | 2.7 | 2.1 |
| | | | | | | | | V.5.21.1 | | 47.11 | |
| | | | | | | | | | II.3.9 | 12.10 | |
| | | | | | | | | | II.4.1 | 12.10 | |
| | | | | | | 21.38 | 23.4.10 | | III.11.2 | | |
| | | | | | | 19.10 | 21.1.9 | | III.11.7 | 37.18 | |

| Animal | RV | SV | JS | AVŚ | AVP | VS Mādh | KāṇvaS | TS | MS | KS | KapS |
|-------------------------|----------|--------|----------|------------|-----------|---------|---------|------------|-----------|-------|------|
| <i>vṛka-</i> | | | | | | 19.92 | 21.6.13 | | III.11.9 | 38.3 | |
| | | | | | | 24.33 | 26.7.3 | | III.14.14 | | |
| <i>avrka-</i> | IV.4.12 | | | | | | | I.2.14.5 | IV.11.5 | 6.11 | |
| | VI.4.4 | | | | | | | I.3.14.17 | | | |
| | VII.19.7 | | | XX.37.7 | | | | I.6.12.5-6 | IV.12.3 | | |
| | VII.66.8 | II.418 | III.32.8 | | | | | | | | |
| | VII.88.5 | | | | | | | | IV.14.9 | | |
| | VIII.9.1 | | | XX.139.1 | | | | | | | |
| | X.15.1 | | | XVIII.1.44 | | 19.49 | 21.4.1 | II.6.12.4 | IV.10.6 | | |
| Chacal, etc. | | | | | | | | | | | |
| <i>kroṣṭr-</i> | | | | XI.2.2 | XVI.104.2 | | | | | | |
| | | | | XI.2.11 | XVI.105.1 | | | | | | |
| | | | | | | 24.32 | 26.7.2 | | III.14.13 | | |
| <i>tarakṣu-</i> | | | | | | 24.40 | 26.8.5 | | III.14.21 | | |
| | | | | | | | | V.5.19.1 | | 47.9 | |
| <i>sālāvkṛa-</i> | | | | II.27.5ab | II.16.3cd | | | | | | |
| <i>sālāvkṛī-</i> | | | | | | | | | | 28.4 | 43.4 |
| <i>sālāvkṛeya-</i> | | | | | | | | | | 8.5 | 7.1 |
| | | | | | | | | | | 25.6 | 39.4 |
| <i>lopāśa-</i> | | | | | | 24.36 | 26.8.1 | | III.14.17 | | |
| | | | | | | | | V.5.21.1 | | 47.11 | |
| Ours | | | | | | | | | | | |
| <i>ṛkṣa-</i> | | | | | | 24.36 | 26.8.1 | | III.14.17 | | |
| <i>ṛkṣa-grīva-</i> | | | | VIII.6.2 | XVI.79.2 | | | | | | |
| <i>ṛkṣīkā-</i> | | | | XII.1.49 | XVII.5.7 | | | | | | |
| | | | | | | 30.8 | 34.1.8 | | | | |
| Lion | | | | | | | | | | | |
| <i>siṃha-</i> | I.95.5 | | | | VIII.14.5 | | | | IV.14.8 | | |
| | IX.89.3 | | IV.19.9 | | | | | | | | |
| | X.67.9 | | | XX.91.9 | | | | | | | |
| | | | | IV.8.7 | IV.2.4 | | | | II.1.9 | 37.9 | |
| | | | | | | | | | | | |

| Animal | RV | SV | JS | AVŚ | AVP | VS Mādh | KāṇvaS | TS | MS | KS | KapS |
|-----------------|----|----|----|-----------|--|----------|----------------|--------------------------|-----------------|----------------|-----------------|
| <i>siṃha-</i> | | | | V.20.1-2 | IX.24.1-2 K IX.27.1-2 O | | | | | | |
| | | | | VI.38.1 | II.18.1 | | | | | 36.15 | |
| | | | | VIII.5.12 | XVI.28.2 | | | | | | |
| | | | | VIII.7.15 | XVI.13.5 | | | | | | |
| | | | | XII.1.49 | XVII.5.7 | | | | | | |
| | | | | XIX.49.4 | XIV.4.4 K XIV.8.4 O | | | | | | |
| | | | | | II.58.3 = VI.22.21 K = VI.23.8 O | | | | | | |
| | | | | | | 14.9 | 15.3.3 | IV.3.5.1 = V.3.1.5 | II.8.2 | 17.2= 20.10 | 26.1= 31.12 |
| | | | | | | | | V.3.1.5 = IV.3.5.1 | | 20.10=17.2 | 31.12=26.1 |
| | | | | | | | | V.5.21.2 | | 47.11 | |
| | | | | | | | | | II.3.9 | 12.10* | |
| | | | | | | | | | II.4.1 | 12.10* | |
| | | | | | | 21.40 | 23.4.12 | | III.11.2 | | |
| | | | | | | 19.10 | 21.1.9 | | III.11.7 | 37.18 | |
| | | | | | | 19.92 | 21.6.13 | | III.11.9 | 38.3 | |
| | | | | | | 24.40 | 26.8.5 | | III.14.21 | | |
| <i>siṃhī-</i> | | | | | | 5.10, 12 | 5.3.2; 5.4.2-3 | I.2.12.2-3 =VI.2.7-8 | I.2.8= III.8.5 | 2.9 = 25.6 | 2.3= 39.3- 4 |
| | | | | | | | | VI.2.7.1-3 = I.2.12.2 | III.8.5 = I.2.8 | 25.6 = 2.9 | 39.3 |
| | | | | | | 5.10, 12 | 5.3.2; 5.4.2-3 | VI.2.8.1-2 = I.2.12.3 | III.8.5 | 25.6-7 | 39.4 |
| Tigre | | | | | | | | | | | |
| <i>vyāghra-</i> | | | | IV.3.1-3 | II.8.1-3 | | | | | | |
| | | | | IV.3.4 | II.8.5 | | | | | | |
| | | | | IV.8.4, 7 | IV.2.5, 4 | | | | II.1.9* | 37.9 | |
| | | | | VI.38.1 | II.18.1 | | | | | 36.15 | |

| Animal | RV | SV | JS | AVŚ | AVP | VS Mādh | KāṇvaS | TS | MS | KS | KapS |
|-------------------|----|----|----|--------------|--|---------|---------|------------------------|----------------|----------------|----------------|
| <i>vyāghra-</i> | | | | VI.110.3 | XIX.20.2 | | | | | | |
| | | | | VI.140.1 | XIX.49.9 | | | | | | |
| | | | | VIII.5.11-12 | XVI.28.1-2 | | | | | | |
| | | | | XII.1.49 | XVII.5.7 | | | | | | |
| | | | | XII.2.4 | XVII.30.4 K XVII.44.4 O | | | | | | |
| | | | | XII.2.43 | XVII.34.4 K XVII.48.4 O | | | | | | |
| | | | | XIX.39.4 | VII.10.4 | | | | | | |
| | | | | XIX.46.5 | IV.23.5 | | | | | | |
| | | | | XIX.49.4 | XIV.4.4 K XIV.8.4 O | | | | | | |
| | | | | | II.58.3 = VI.22.21 K = VI.23.8 O | | | | | | |
| | | | | | | 14.9 | 15.3.3 | IV.3.5, 1 = V.3.1.5 | II. 8, 2 | 17.2= 20.10 | 26.1= 31.12 |
| | | | | | | 15.17 | 16.4.5 | IV.4.3.2* | II.8.10 | 17.9 | 26.8 |
| | | | | | | | | V.3.1.5 = IV.3.5.1 | | 20.10=17.2 | 31.12=26.1 |
| | | | | | | | | V.5.21.2 | | 47.11 | |
| | | | | | | | | VII.3.14.1 | | 35.15* 43.4 | |
| | | | | | | | | | II.3.9 | 12.10* | |
| | | | | | | | | | II.4.1 | 12.10* | |
| | | | | | | | | | III.2.6=IV.4.4 | | |
| | | | | | | 21.39 | 23.4.11 | | III.11.2 | | |
| | | | | | | 19.10 | 21.1.9 | | III.11.7 | 37.18 | |
| | | | | | | 19.92 | 21.6.13 | | III.11.9 | 38.3 | |
| | | | | | | | | | IV.4.4=III.2.6 | | |
| <i>vaiyāghra-</i> | | | | IV.8.4 | IV.2.5 | | | | | | |
| | | | | VIII.7.14 | XVI.13.4 | | | | | | |
| | | | | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | | | |

| Animal | RV | SV | JS | AVŚ | AVP | VS Mād̥h | KāṇvaS | TS | MS | KS | KapS |
|--------------------|------------|---------|---------|-----------------------|------------------------|----------|--------|----------|-----------|-------|------|
| <i>śārdūla-</i> | | | | | | | | V.5.11.1 | | 47.1 | |
| | | | | | | | | | II.3.9* | 12.10 | |
| | | | | | | | | | II.4.1* | 12.10 | |
| | | | | | | 24.30 | 26.6.5 | | III.14.11 | | |
| | | | | | | 24.33 | 26.7.3 | | III.14.14 | | |
| Panthère | | | | | | | | | | | |
| <i>dvīpin-</i> | | | | IV.8.7 | IV.2.4 | | | | II.1.9 | 37.9 | |
| | | | | VI.38.2 | II.18.2 | | | | | 36.15 | |
| | | | | XIX.49.4 | XIV.4.4 K XIV.8.4 O | | | | | | |
| Éléphant | | | | | | | | | | | |
| <i>vāraṇa-</i> | VIII.33.8 | II.1047 | | XX.53.2 = XX.57.12 | | | | | | | |
| <i>vāraṇī-</i> | | | | V.14.11 | VII.1.9 O | | | | | | |
| <i>hastin-</i> | | | | III.22.3 ab | III.18.4ab O | | | | | | |
| | | | | III.22.4 | III.18.5 O | | | | | | |
| | | | | VI.38.2 | II.18.2 O | | | | | 36.15 | |
| | | | | VI.70.2 ab | XIX.26.8 ab | | | | | | |
| | | | | X.1.32 | XVI.38.4 | | | | | | |
| | | | | XII.1.25 | XVII.3.6 | | | | | | |
| | | | | | | 24.29 | 26.6.4 | V.5.11.1 | III.14.8 | 47.1 | |
| | | | | | | 24.30 | 26.6.5 | | III.14.11 | | |
| | | | | | | | | VI.4.5.7 | IV.5.6* | | |
| <i>hastinī-</i> | | | | VI.70.2ab | XIX.26.8ab | | | | | | |
| | | | | IX.3.17 | XVI.40.7 | | | | | | |
| <i>hastipa-</i> | | | | | | 30.11 | 34.2.3 | | | | |
| <i>hastivarcas</i> | | | | III.22.1, 5 | III.18.1, 6 | | | | | | |
| Rhinocéros | | | | | | | | | | | |
| <i>khadga-</i> | | | | | | 24.40 | 26.8.5 | | III.14.21 | | |
| Sanglier | | | | | | | | | | | |
| <i>varāha-</i> | I.61.7 | | | XX.35.7 | | | | | | | |
| | VIII.77.10 | | IV.11.4 | | | | | | III.8.3 | | |
| | | | | | | | | | | | |

| Animal | RV | SV | JS | AVŚ | AVP | VS Mādh | KāṇvaS | TS | MS | KS | KapS |
|------------------|------------|-------------------|----------------------|-------------------------|----------------------------|---------|---------|------------|-----------|--------|-------|
| <i>varāha-</i> | IX.97.7 | I.524 = II.466 | I.54.2 = III.35.1 | | | | | | | | |
| | X.67.7 | | | XX.91.7 | | | | | IV.14.10 | | |
| | | | | VIII.7.23 | XVI.14.2 K | | | | | | |
| | | | | XII.1.48 | XVII.5.6* K | | | | | | |
| | | | | | | | | VI.2.4.2 | III.8.3* | 25.2* | 38.5* |
| | | | | | | | | VII.1.5.1 | | 8.2* | 6.7* |
| <i>varāhayu-</i> | X.86.4 | | | XX.126.4 | | | | | | | |
| <i>sūkara-</i> | | | | II.27.2ab = V.14.1ab | II.16.2ab O VII.1.1ab O | | | | | | |
| | | | | XII.1.48 | XVII.5.6* | | | | | | |
| | | | | | | | | V.5.11.1 | | 47.1 | |
| | | | | | | 24.40 | 26.8.5 | | III.14.21 | | |
| Buffle | | | | | | | | | | | |
| <i>mahiṣa-</i> | I.95.9 | | | | VIII.14.9 | | | | | | |
| | II.22.1 | I.457; II.836 | I.48.1 | XX.95.1 | | | | | | | |
| | IV.18.11 | | | | | | | III.2.11.3 | IV.12.5 | | |
| | VIII.69.15 | | | XX.92.12 | | | | | | | |
| | VIII.77.10 | | IV.11.4 | | | | | | III.8.3 | | |
| | IX.33.1 | I.478; II.114 | I.50.2 III.12.1 | | | | | | | | |
| | IX.82.3 | II.667 | III.55.8 | | | | | | | | |
| | IX.96.6 | II.294 | III.24.10 | | | | | III.4.11.1 | IV.12.6 | 23.12 | |
| | IX.96.18 | II.526 | III.41.2 | | | | | | | | |
| | IX.96.19 | II.527 | III.41.3 | | | | | | | | |
| | IX.97.41 | I.542; II.605 | I.55.9 ; III.49.2 | | | | | | | | |
| | X.8.1 | I.77 | I.7.9 | XVIII.3.65 | | | | | | | |
| | X.45.3 | | | | | 12.20 | 13.2.3 | IV.2.2.2* | II.7.9 | 16.9* | |
| | X.128.8 | | | V.3.8* | V.4.7* | | | IV.7.14.3 | | 40.10* | |
| | X.140.6 | II.1171 | | | | 12.111 | 13.7.10 | IV.2.7.3 | II.7.14 | 16.14* | 25.5* |
| | | | | | | | | | | | |

| Animal | RV | SV | JS | AVŚ | AVP | VS Mād̥h | KāṇvaS | TS | MS | KS | KapS |
|-------------------------|------------------------|---------------------|-----------------------|----------------------|----------------------------|-----------|------------|------------|-----------|-----------|----------|
| <i>mahiṣa-</i> | X.189.2 | II.727 ; III.5.5 | II.6.4 ; III.59.19 | VI.31.2* XX.48.5* | XIX.45.12* | 3.7 | 3.1.7 | I.5.3.1* | I.6.1* | 7.13* | 6.4* |
| | | | | VII.16.1 | XX.3.4* | | | | | | |
| | | | | II.35.4 | I.88.4* | | | | | | |
| | | | | IV.8.7* | IV.2.4 | | | | II.1.9 | | |
| | | | | XII.3.38 | XVII.39.8* | | | | | | |
| | | | | XIII.2.30,32, 33 | XVIII.23.7,10 9 | | | | | | |
| | | | | XIII.2.42-44 | XVIII.25.2- 4* | | | | | | |
| | | | | | XV.2.8 | 12.105* | 13.7.4 | | II.7.14* | 16.14 | 25.5* |
| | | | | | | 19.32 | 21.3.1 | | III.11.7 | 38.2 | |
| | | | | | | 24.28 | 26.6.3 | | III.14.10 | | |
| <i>mahiṣī-</i> | | | | | | | | I.2.12.2 | I.2.8 | 2.9 | 2.3 |
| | | | | | | | | VI.2.7.3 | III.8.5 | 25.6 | 39.3 |
| <i>mahiṣī- rūpa</i> | | | | | | | | | III.8.5 | 25.6 | 39.3 |
| <i>mṛga-</i> | I.80.7 | I.412 | I.40.4 | | | | | | | | |
| | I.154.2ab | | | VII.27.2ab | XX.6.10 ab | 5.20 abcd | 5.5.8 abcd | | I.2.9abcd | 2.10 abcd | 2.4 abcd |
| | I.154.2b = X.180.2a | | | | | | | | | | |
| | I.191.4abd | | | VI.52.2abd | IV.16.7ab O XIX.7.7abcd | | | | | | |
| | II.33.11 | | | | | | | IV.5.10.4 | | | |
| | IV.58.6 | | | | VIII.13.6 O | 17.94 | 19.1.7 | | | 40.7 | |
| | VI.75.11 | | | | XV.11.2 | 29.48 | 31.2.8 | IV.6.6.4 | III.16.3 | 46.1 | |
| | VIII.1.20 | I.307 | I.32.5 | | | | | | | | |
| | VIII.2.6 | | IV.16.7 | | | | | | | | |
| | VIII.33.8 | II.1047 | | XX.53.2 ; 57.12 | | | | | | | |
| | VIII.69.15 | | | XX.92.12 | | | | | | | |
| | IX.96.6 | II.294 | III.24.10 | | | | | III.4.11.1 | IV.12.6 | 23.12 | |

| Animal | RV | SV | JS | AVŚ | AVP | VS Mādh | KāṇvaS | TS | MS | KS | KapS |
|--------------------------|-----------|---------|----|---------------------------|--------------------------------|---------|--------|------------|----------|-------|-------|
| <i>mṛga-</i> | X.86.3,22 | | | XX.126.3,22 | | | | | | | |
| | X.180.2ab | II.1223 | | VII.27.2bc ; 89.3 abcd | | 18.71 | 20.5.4 | I.6.12.4 | IV.12.3 | 8.16 | |
| | | | | II.36.4 | II.21.4* (O) | | | | | | |
| | | | | III.15.1 | XIX.49.1* | | | | | | |
| | | | | III.21.2 | III.12.2 (O) | | | | II.13.13 | 40.3 | |
| | | | | IV.3.6 ab | II.8.4 cd (O) | | | | | | |
| | | | | V.14.12 | VII.1.4* (O) | | | | | | |
| | | | | VII.89.3 | I.77.2 (O) | | | | | | |
| | | | | VIII.7.24 | XVI.14.3 (K) | | | | | | |
| | | | | X.1.26 | XVI.37.6 | | | | | | |
| | | | | X.3.6 | XVI.63.6 | | | | | | |
| | | | | XI.2.24 | XVI.106.4* | | | | | | |
| | | | | XI.6.8 | XV.13.8* (K) | | | | | | |
| | | | | XII.1.25 | XVII.3.6* | | | | | | |
| | | | | XII.1.48 | XVII.5.6* | | | | | | |
| | | | | XII.1.49 | XVII.5.7 | | | | | | |
| | | | | XIX.38.2ab | XIX.24.2cd* | | | | | | |
| <i>mṛga- ākḥara-</i> | | | | | | | | VII.5.21.1 | | 45.18 | |
| <i>mṛga-kṣīra-</i> | | | | | | | | | | 21.6 | 31.21 |
| <i>mṛga- śapha-</i> | | | | | | | | | | 8.5 | 7.1 |
| <i>mṛgayu-</i> | | | | | | 16.27 | 17.4.1 | IV.5.4.2 | II.9.5 | 17.13 | 27.3 |
| | | | | | | 30.7 | 34.1.7 | | | | |
| | | | | X.1.26 | XVI.37.6 | | | | | | |
| <i>mṛgī- śvāpad-</i> | | | | V.14.11 | VII.1.9 (O) | | | | | | |
| | | | | VIII.5.11 ≈ XIX.39.4 | XVI.28.1 (K) ≈ VII.10.4 (O) | | | | | | |
| <i>śvāpad-</i> | | | | | XII.3.8(K) ~ XI.10.8 (O) | | | | | | |
| <i>śvāpada-</i> | X.16.6 | | | XVIII.3.55 | | | | | | | |
| <i>śarabha-</i> | | | | | | 13.51 | 14.5.5 | IV.2.10.4 | II.7.17 | 16.17 | 25.82 |

ANNEXE II.B
TABLEAU DE CONCORDANCES ENTRE LES *BRAHMAṆA* ET LES *ĀRAṆYAKA*

| Animal | RV | | | | SV | | | | | YVB | | YVN | | AV | <i>Samhitā</i> | |
|-------------------|----|----|----|----|----|----|---------|---------|------|------------|------------|------------|--------|----|----------------|------------------------|
| | AB | AĀ | KB | ŚĀ | JB | PB | SVidhB | ĀrB | JĀrB | ŚBM | ŚBK | TB | TĀ | GB | RV | VS et alii |
| Loup | | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>vṛka-</i> | | | | | | | | | | III.3.4.14 | IV.3.4.11 | | | | | 4.34 |
| | | | | | | | | | | V.1.5.22 | VI.2.1.11 | | | | VII.38.7 | 9.16 |
| | | | | | | | | | | V.5.4.10 | VII.5.1.4 | I.8.5.1-2* | | | | |
| °-loman- | | | | | | | | | | V.5.4.18 | VII.5.1.11 | | | | | |
| | | | | | | | | | | XI.5.1.8-9 | | | | | X.95.14-15 | |
| | | | | | | | | | | XII.7.3.21 | | II.6.1.5 | | | | 19.10 |
| | | | | | | | | | | XII.9.1.6* | | II.6.4.5-6 | | | | 19.92 |
| | | | | | | | | | | | | II.6.11.7 | | | | 21.38 |
| °jambha- | | | | | | | I.103 | I.104 | | | | | | | | |
| | | | | | | | II.12.7 | II.17.5 | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | | | | II.4.1.1 | 2.5.2 | | | |
| Hyène | | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>sālāvkr̥a-</i> | | | | | | | | | | XI.5.1.9 | | | | | X.95.15 | |
| Ours | | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>r̥kṣa-</i> | | | | | | | | | | II.1.2.4 | I.1.2.2 | | | | | |
| | | | | | | | | | | | | | 1.11.2 | | I.24.10 | |
| Lion | | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>simha-</i> | | | | | | | | | | V.5.4.10 | VII.5.1.4 | | | | | |
| °-loman- | | | | | | | | | | V.5.4.18 | VII.5.1.11 | | | | | |
| | | | | | | | | | | VIII.2.4.5 | | | | | | 14.9 |
| | | | | | | | | | | | | II.7.16.4 | | | | AVŚ IV.8.7 |
| | | | | | | | | | | | | I.8.5.1* | | | | MS II.4.1; KS 12.10 |

| | AB | AĀ | KB | ŚĀ | JB | PB | SVidhB | ĀrB | JĀrB | ŚBM | ŚBK | TB | TĀ | GB | RV | VS et alii |
|-----------------|----|----|----|----|----|----|--------|-----|------|-----------------------|--------------|-------------|----|---------|----------|----------------|
| <i>simha-</i> | | | | | | | | | | | | II.6.11.9 | | | | 21.40 |
| | | | | | | | | | | XII.7.3.21 | | II.6.1.5 | | | | 19.10 |
| | | | | | | | | | | XII.9.1.6* | | II.6.4.6 | | | | 19.92 |
| | | | | | | | | | | | | II.7.7.1 | | | | AVŚ VI.38.1 |
| | | | | | | | | | | | | II.7.12.4 | | | III.26.5 | |
| | | | | | | | | | | | | II.8.7.5 | | | I.95.5 | |
| <i>simhī-</i> | | | | | | | | | | III.5.1.25 | IV.5.1.15 | | | | | |
| | | | | | | | | | | III.5.1.33 | IV.5.1.22 | | | | | 5.10-12 |
| | | | | | | | | | | III.5.1.35-36 | IV.5.1.24-25 | | | | | 5.10-12 |
| | | | | | | | | | | III.5.2.11-12-13 | IV.5.2.7 | | | | | 5.10-12 |
| Tigre | | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>vyāghra-</i> | | | | | | | | | | VIII.2.4.4 | | | | | | 14.9 |
| | | | | | | | | | | VIII.6.1.18 | | | | | | 15.17 |
| | | | | | | | | | | | | II.7.16.4 | | | | AVŚ IV.8.7 |
| | | | | | | | | | | | | II.7.15.3 | | | | AVŚ IV.8.4 |
| | | | | | | | | | | | | II.6.11.8 | | | | 21.39 |
| | | | | | | | | | | XII.7.3.21 | | II.6.1.5 | | | | 19.10 |
| <i>°-loman-</i> | | | | | | | | | | XII.9.1.6* | | II.6.4.5 | | | | 19.92 |
| | | | | | | | | | | | | II.7.7.1 | | | | AVŚ VI.38.1 |
| <i>vyāghrī-</i> | | | | | | | | | | | | | | II.3.18 | | MS IV.8.3 |
| <i>puruṣa-v</i> | | | | | | | | | | XIII.2.4.2,4 | | III.9.1.3,4 | | | | |
| | | | | | | | | | | | | III.4.5.1 | | | | 30.8 |
| <i>śārdūla-</i> | | | | | | | | | | V.3.5.3 ~ V.4.1.11 | VII.2.4.3 | | | | | |
| | | | | | | | | | | V.5.4.10 | VII.5.1.4 | I.8.5.2* | | | | KS 12.10* |

| | AB | AĀ | KB | ŚĀ | JB | PB | SVidhB | ĀrB | JĀrB | ŚBM | ŚBK | TB | TĀ | GB | RV | VS et alii |
|-----------------|------|-------|------|------|---------|----|--------|-----|------|------------|---------------|-----------|--------|-------|---------|-------------|
| <i>śādūla-</i> | | | | | | | | | | | | I.7.8.1 | | | | MS IV.4.4* |
| <i>-carman-</i> | | | | | | | | | | V.3.5.3 | VII.2.4.3 | | | | | |
| <i>-carman-</i> | | | | | | | | | | V.4.1.9,11 | VII.3.1.9,10 | | | | | |
| <i>-carman-</i> | | | | | | | | | | V.4.2.6 | VII.3.2.6 | | | | | |
| <i>-tviṣi-</i> | | | | | | | | | | V.4.1.11 | VII.3.1.10 | | | | | |
| <i>-loman-</i> | | | | | | | | | | V.5.4.18 | VII.5.1.11 | | | | | |
| Panthère | | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>dvīpin-</i> | | | | | | | | | | | | II.7.16.4 | | | | AVŚ IV.8.7 |
| | | | | | | | | | | | | II.7.7.1 | | | | AVŚ 6.38.2 |
| Éléphant | | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>hastin-</i> | | | | | | | | | | III.1.3.4 | IV.1.3.3 | | | | | |
| | | | | | | | | | | | | II.7.7.1 | | | | AV 6.38.2 |
| | 6.27 | | | | | | | | | | | | | 2.6.7 | | |
| <i>-varcas</i> | | | | 12.1 | | | | | | | | | | | | AV III.22.1 |
| | | | | | | | | | | | | | 3.10.3 | | | 24.30 |
| <i>hastipa-</i> | | | | | | | | | | | | III.4.1.9 | | | | 30.11 |
| <i>vāraṇa-</i> | | | 24.8 | | | | | | | | | | | | 7.33.8 | |
| Sanglier | | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>varāha-</i> | | 3.2.4 | | 11.4 | | | | | | | | | | | | |
| | | | | | III.174 | | | | | | | | | | | IX.97.7 |
| | | | | | | | | | | V.4.3.19 | VII.3.3.16-17 | I.7.9.4* | | | | |
| | | | | | | | | | | | | II.8.5.1 | | | | X.67.7 |
| Buffle | | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>mahiṣa-</i> | | | | | | | | | | II.1.4.29 | I.1.4.26 | | | | X.189.2 | 3.7 |
| | | | | | | | | | | VI.7.4.5 | | | | | | 12.20 |
| | | | | | | | | | | VII.3.1.23 | | | | | | 12.105 |
| | | | | | | | | | | VII.3.1.34 | | | | | X.140.6 | 12.111 |
| | | | | | | | | | | XII.8.1.2 | | II.6.3.1 | | | | 19.32 |
| | 4.3 | 5.1.1 | 27.2 | | II.412 | | | | | XIII.5.1.9 | | II.5.8.9 | | | II.22.1 | |

| | AB | AA | KB | ŚĀ | JB | PB | SVidhB | ĀrB | JĀrB | ŚBM | ŚBK | TB | TĀ | GB | RV | VS et alii |
|-----------------------------|------|----|------|----|--------------------|----|--------|-----|------|------------|------------|-------------------------|---------------------|----|-----------------|-------------------|
| <i>mahiṣa-</i> | | | 21.3 | | | | | | | | | | | | VI.8.4 | |
| | | | | | | | | | | | | | 6.3.1 | | X.8.1* | |
| | | | | | | | | | | | | | 10.10.1/ 10.50.1 | | IX.96.6 | |
| | | | | | III.205 | | | | | | | | | | IX.96.18- 19 | |
| | | | | | III.240 | | I.7.1 | | | | | | | | IX.97.41 | |
| | | | | | III.259 | | | | | | | | | | IX.82.3 | |
| <i>mṛga-</i> | | | | | | | | | | III.5.3.23 | | II.4.3.4 | | | I.154.2 | 5.20 |
| | | | | | | | | | | IX.5.2.5 | | | | | X.180.2* | 18.71 |
| | | | | | | | | | | | | II.5.5.4 | | | II.34.1 | |
| | | | | | | | | | | | | II.5.5.7 | | | X.146.6 | |
| | | | | | | | | | | | | III.2.5.6 =III.2.6.1 | | | | |
| | | | | | | | | | | | | | 10.10.1 10.50.1 | | IX.96.6 | |
| °-ākḥara | | | | | | | | | | | | III.9.17.3 | | | | TS VII. 5.21.1 |
| °-śīṛṣa- | | | | | | | | | | II.1.2.8-9 | I.1.2.5-6* | | | | | |
| | | | | | III.18= III.197 | | | | | | | | | | | |
| <i>mṛgayu- śvāpada-</i> | | | | | | | | | | | | III.4.3.1 | | | | 30.7 |
| | | | | | | | | | | IV.2.4.16 | V.2.4.9-10 | | | | | |
| | | | | | | | | | | V.5.4.10 | VII.5.1.4 | | | | | |
| | | | | | | | | | | | | | 6.4.2 | | X.16.6 | |
| <i>śarabha-</i> | 2.8* | | | | | | | | | I.2.3.9 | II.2.1.22 | | | | | |

ANNEXE III
TABLEAU DES OCCURRENCES ANIMALES

D'une manière générale, n'apparaît ici que le décompte des occurrences relevant de l'animal en tant que tel, sauf exception les noms propres n'ont pas été retenus. Sauf mention contraire, les composés ont été comptabilisés avec les occurrences simples, dans les textes védiques comme dans les épopées. Les chiffres entre parenthèses pour les données védiques correspondent au nombre d'occurrences total, comprenant toutes les références des textes parallèles – notamment pour l'AV et le YV. Pour les textes épiques, le chiffre entre parenthèses correspond aux occurrences qu'on a suppléées à l'E.C. Pour ces mêmes textes, on a également distingué certains composés dits « formulaires » du type « tigre d'homme ». Les chiffres donnés entre crochets sur ces lignes correspondent à des totaux verticaux (occ. « libres » + « composés formulaires »).

| Animal | RV | AVŚ/AVP | YV | Total | Br° | Ār° | ChU | Total | Total Veda | Rām. | MBh. | Total ép. |
|--------------------------------|----|-------------|-------|---------|-----------|-----|-----|-------|------------|---------|----------|-----------|
| <i>mṛga-</i> | 37 | 18+18 | 8 | 81 | 16+17 cp | | | 33 | 114 | 231(+4) | 441 (+1) | 672 |
| | | (26)+(38) | (35) | (136) | (21)+(22) | (2) | | (45) | (181) | | | |
| <i>mṛgī-</i> | | 1+(1) | | 1 (2) | | | | | | | | |
| <i>śvāpad(a)-</i> | 1 | 3+2 | | 6 | 4 | 1 | 2 | 7 | 13 | 7 (+1) | 33 | 40 |
| | | (5)+(4) | | (10) | (8) | (2) | (4) | (14) | (24) | | | |
| <i>vyāla-</i> | | | | | | | | | | 12 | 30 | 42 |
| Loup – <i>vṛka-</i> | 30 | 14+10 | 9 | 63 | 13 | 2 | 2 | 17 | 80 | 3 | 31 (+1) | 34 |
| | | (15)+(20) | (38) | (106) | (26) | | | (30) | (136) | | | |
| <i>vṛkī-</i> | 6 | - / 2 | | 8 | | | | | 8 | | 2 | 2 |
| <i>avṛka-</i> | 21 | (3) | (10) | 21 (34) | | | | | 21 (34) | | | |
| <i>īhāmṛga-</i> | | | | | | | | | | 3 | | 3 |
| <i>koka-</i> | 1 | 2+1 (3)+(5) | | 4 (9) | | | | | 4 (9) | 1 | | 1 |
| Chacal – <i>kroṣṭṛ-</i> | 1 | 2 (4) | 1 (3) | 4 (8) | | | | | 4 (8) | | 8 | 8 |
| <i>kroṣṭuka-</i> | | | | | | | | | | | 2 | 2 |
| <i>gomāyu-</i> | | | | | 1 | | | 1 | 1 | 11 (+2) | 56 (+2) | 67 |
| <i>jambuka-</i> | | | | | | | | | | 1 (+1) | 20 | 21 |
| <i>śivā-</i> | | | | | | | | | | 9 | 23 | 32 |
| <i>śṛgāla-</i> | | | | | | | | | | 1 | 6 | 7 |
| <i>sṛgāla-</i> | | | | | 1 | | | 1 | 1 | 2 | 25 | 27 |
| <i>sārgāli-</i> | | | | | | | | | | | 2 | 2 |

| Animal | RV | AVŚ/AVP | YV | Total | Br° | Ār° | ChU | Total | Total Veda | Rām. | MBh. | Total ép. |
|-------------------------|----|-----------|--------|--------|---------|-----|-----|---------|------------|------------|-------------|-----------|
| Hyène – tarakṣu- | | | 2 (4) | 2 (4) | 1 | | | 1 | 3 (5) | 2 | 9 (+1) | 11 |
| <i>s/śālāvṛka-</i> | 2 | 1+(1) | 1 | 4 (5) | 4 (5) | 1 | | 5 (6) | 9 (11) | | 9 (+1) | 9 |
| <i>sālāvṛkī-</i> | | | 3 (5) | 3 (5) | | | | 3 (5) | | | | |
| <i>sālāvṛkeya-</i> | | | 6 (8) | 6 (8) | 4 | | | 4 | 10 (12) | | | |
| Renard – lopāsa- | 1 | | 2 (5) | 3 (6) | | | | | 3 (6) | | | |
| Ours – ṛkṣa- | 2 | 1+(1) | 1 (3) | 4 (6) | 2 | | | 2 | 6 (8) | 91 (+1) | 38 | 129 |
| Constellation | 1 | | | 1 | 2 (4) | (1) | | 2 (5) | 3 (6) | | | |
| <i>ṛkṣī-</i> | | | | | | | | | | 1 | | 1 |
| <i>madhuhara-</i> | | - /1 | | 1 | | | | | 1 | | | |
| <i>bhallūka-</i> | | | | | | | | | | | 1 | 1 |
| Lion – siṃha- | 15 | 11+8 | 9 | 43 | 8 | 2 | 1 | 11 | 54 | 124 (+3) | 567 (+1) | 691 |
| | | (12)+(18) | (32) | (77) | (22) | | (2) | (26) | (103) | | | |
| Cpsés formulaires | | | | | | | | | | 31 [155] | 116 [683] | 147 [838] |
| <i>siṃhī-</i> | 1 | - / 1 | 15 | 17 | 10 | | | 10 | 27 | 1 | | 1 |
| | | | (75) | (77) | (38) | | | (38) | (115) | | | |
| <i>kesarin-</i> | | | | | | | | | | 5 | 17 (+1) | 22 |
| <i>hari-</i> | | | | | | | | | | 2 | 7 | 9 |
| <i>haryakṣa-</i> | | | | | | | | | | | 1 | 1 |
| <i>mṛga-°</i> | | | | | | | | | | 7 | 7 | 14 |
| Tigre – vyāghra- | | 19+9 | 20 | 48 | 8 | 1 | 1 | 10 | 58 | 29 (+1) | 139 | 168 |
| | | (19)+(27) | (46) | (92) | (19) | | (2) | (22) | (114) | | | |
| Cpsés formulaires | | | | | | | | | | 111 [140] | 534 [673] | 645 [813] |
| <i>puruṣa-v°</i> | | | 1 | 1 | 4 (7) | | | 4 (7) | 5 (8) | | | |
| <i>vaiyāghra-</i> | | 2 (4) | (1) | 2 (5) | 2 (3) | 1 | | 3 (6) | 5 (11) | 2 | 19 | 21 |
| <i>vyāghrī-</i> | | - / 1 | 2 | 3 | 1 (2) | | | 1 (2) | 4 (5) | 3 | 1 | 4 |
| <i>śārdūla-</i> | | | 5 (10) | 5 (10) | 18 (25) | 1 | | 19 (26) | 24 (36) | 27 | 68 | 105 |
| Cpsés formulaires | | | | | | | | | | 116 [143] | 244 [312] | 360 [455] |
| <i>śārdūlī-</i> | | | | | | | | | | 2 (n. pr.) | 1+2 (n.pr.) | |
| <i>mṛga-°, aranya-°</i> | | | | | | | | | | | 16+3 | 19 |
| | | | | | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | | | | |

| Animal | RV | AVŚ/AVP | YV | Total | Br° | Ār° | ChU | Total | Total Veda | Rām. | MBh. | Total ép. |
|---------------------------|----|-----------|--------|---------|---------|-------|-----|---------|------------|------------|----------|-----------|
| Panthère – dvīpin- | | 3 (6) | (3) | 3 (9) | 1 (3) | 1 | | 2 (4) | 5 (13) | 5 (+1) | 26 | 31 |
| <i>dvaipa-</i> | | | | | 1 | | | 1 | 1 | | | |
| Éléphant | | | | | | | | | | | | |
| <i>anekapa-</i> | | | | | | | | | | | 1 | 1 |
| <i>ibha-</i> | | | | | | | | | | | 4 | 4 |
| <i>karabha-</i> | | | | | | | | | | | 2-3 | 2-3 |
| <i>karin-</i> | | | | | | | | | | 5 | 4 | 9 |
| <i>kareṇu-</i> | | | | | | | | | | 17 | 12 | 29 |
| <i>kuñjara-</i> | | | | | | | | | | 55 | 185 | 240 |
| Cpsés formulaires | | | | | | | | | | 25 [80] | 5 [190] | 30 [270] |
| cornac | | | | | | | | | | 3 | 3 | 6 |
| <i>gaja-</i> | | | | | 1 | | | 1 | 1 | 135 (+2) | 589 (+1) | 724 |
| cornac | | | | | | | | | | 3 | 31 | 24 |
| éléph. des orient | | | | | | | | | | 8 | 5 | 13 |
| ivoire | | | | | | | | | | 1 | 1 | 2 |
| femelle | | | | | | | | | | 6 | 1 | 7 |
| <i>dantin-</i> | | | 1 | 1 | | (1) | | (1) | 1 (2) | 1 | 61 | 62 |
| <i>dvipa-</i> | | | | | | | | | | 39 | 235 | 313 |
| cornac | | | | | | | | | | | 2 | 2 |
| <i>dvirada-</i> | | | | | | | | | | 7 | 79 | 86 |
| <i>nāga-</i> | | | | | 3 | 1 | | 4 | 4 | 59 (+1) | 544 | 603 |
| ivoire | | | | | | | | | | | 1 | 1 |
| femelle | | | | | | | | | | | 1 | 1 |
| <i>mātaṅga-</i> | | | | | | | | | | 27 | 102 | 129 |
| <i>mātaṅgī-</i> | | | | | | | | | | 2 (n. pr.) | 2 (id.) | 4 |
| <i>vāraṇa-</i> | 3 | (2) | | 3 (5) | (1) | | | (1) | 3 (6) | 29 | 168 | 197 |
| <i>vāśita-</i> | | | | | | | | | | | 16 | 16 |
| <i>hastin-</i> | 2 | 11+7 (16) | 6 (13) | 26 (42) | 28 (38) | 8 (9) | 1 | 37 (48) | 63 (90) | 36 | 184 | 220 |
| <i>hastinī-</i> | | 2+(2) | | 2 (4) | 1 | | | 1 | 3 (5) | | | |
| cornac | | | 1 (2) | 1 (2) | (1) | | | (1) | 1 (3) | 3 | 15 | 18 |
| ivoire | | | | | 1 | | | 1 | 1 | | 4 | 4 |

| Animal | RV | AVŚ/AVP | YV | Total | Br° | Ār° | ChU | Total | Total Veda | Rām. | MBh. | Total ép. |
|---|----|-------------|--------|--------|-------|-----|-----|-------|------------|---------|---------|-----------|
| Rhinocéros – <i>khad/nga-</i> | | | 2 (2) | 2 (2) | 1 | | | 1 | 3 (3) | (+1) | 6 (+2) | 6 |
| Sanglier – <i>varāha-</i> | 7 | 2+3 | 16 | 28 | 14 | 4 | 1 | 19 | 47 | 21 (+2) | 49 (+2) | 70 |
| | | (4)+(5) | (25) | (41) | (18) | (5) | (2) | (27) | (68) | | | |
| Nom de Viṣṇu | | | | | | | | | | | 16 | 16 |
| <i>varāhu-</i> | 2 | | | 2 | | 1 | | 1 | 3 | | | |
| <i>vārāha-</i> | | | | | 2 | | | 2 | 2 | 1 | 6 (+1) | 7 |
| Forme de Viṣṇu | | | | | | | | | | | 10 | 10 |
| <i>Vārāhī-</i> | | | 1 | 1 | 4 (6) | | | 4 (6) | 5 (7) | 1 | | 1 |
| <i>sūkara-</i> | 2 | 2+2 (3)+(5) | 2 (5) | 8 (13) | | | 1 | 1 | 9 (14) | 1 | 7 | 8 |
| <i>sūkarī-</i> | | - / 1 | | 1 | | | | | 1 | 2 | | 2 |
| <i>daṃṣṭrin-</i> | | | | | | | | | | 1 | | 1 |
| Buffle – <i>mahiṣa-</i> | 46 | 10 + 4 | 2 | 62 | | | | | 62 | 17 (+2) | 38 (+1) | 54 |
| | | (16)+(16) | (38) | (116) | (23) | (4) | | (27) | (143) | | | |
| <i>māhiṣa-</i> | | | 1 | 1 | | | | | 1 | | 2 | 2 |
| <i>mahiṣī-</i> | | | 4 (13) | 4 (13) | 2 | | | 2 | 6 (15) | | 1 | 1 |

ANNEXE IV. A

COMPARAISONS, ANIMAUX ET GUERRIERS

Pour les épopées, l'organisation interne de chaque section animale se fait selon le comparé. À savoir, pour le *Rāmāyaṇa* l'ordre est le suivant : Rāma, Lakṣmaṇa, les singes, les *rākṣasa* ; pour le *Mahābhārata*, les Pāṇḍava et leurs alliés, puis les Kaurava et leurs alliés.

Textes védiques

| Comparant | Comparé | Opérateur | Propriété commune | Référence |
|------------------------------|-----------------------------|--------------|---------------------------|--------------|
| Lion (<i>siṃha-</i>) | Marut | <i>iva</i> | cri, rugissement | RV I.64.8 |
| Lion | Marut | <i>na</i> | force | RV III.26.5 |
| Lion | Indra | <i>na</i> | redoutable | RV IV.16.14 |
| Lion | Tambour de guerre | <i>iva</i> | bruit, cri | AVŚ V.20.1-2 |
| Lion | Tambour de guerre | <i>yathā</i> | bruit, cri | AVŚ V.21.6 |
| Loup / chèvres et moutons | Tambour de guerre / ennemis | <i>yathā</i> | animaux et ennemis fuient | AVŚ V.21.5 |
| Éléphants (<i>hastin-</i>) | Marut | <i>iva</i> | détruisent les arbres | RV I.64.7 |
| Éléphant (<i>hastin-</i>) | Indra | <i>na</i> | force | RV IV.16.14 |
| Éléphant (<i>nāga-</i>) | Indra | <i>iva</i> | piétinne ennemis | ŚĀ 12.7 |
| Buffles (<i>mahiṣa-</i>) | Marut | | force | RV I.64.7 |
| Buffles | Hommes | <i>iva</i> | dans combat | RV X.60.3 |

Rāmāyaṇa

| Comparant | Comparé | Opérateur | Propriété commune | Référence |
|---|--|------------------|-----------------------|---------------------|
| Sanglier – VARĀHA- | | | | |
| Sang d'un sanglier | Pâte de santal rouge (sur corps de Rāma) | <i>-ābha-</i> | couleur | II.14.7 |
| Lions et tigres | | | | |
| Description léonine | | | | |
| <i>siṃha-bala-</i> , <i>vṛṣabha-akṣa-</i> | Rāma | | force | II.55.16 |
| <i>siṃha-vikrānta-gāmin-</i> | Rāma | | démarche | II.86.21 ; V.23.16 |
| <i>siṃha-skandha-</i> | Rāma | | épaules | II.93.26 ; III.54.4 |
| <i>siṃha-uraska-</i> | Rāma | | poitrine | III.16.6 |
| <i>siṃha-vikranta-gāmin-</i> , <i>nṛsiṃha</i> , <i>siṃha-saṃkāśa-</i> | Rāma | <i>-saṃkāśa-</i> | démarche apparence | III.45.30 |
| <i>dr̥pta-siṃha-gati-</i> | Rāma | | démarche | IV.14.4 |
| <i>siṃha-saṃkāśa-</i> | Rāma | <i>-saṃkāśa-</i> | apparence | V.66.25 |
| <i>siṃha-saṃhanana-</i> | Rāma | | carrure, vigueur | VI.21.30 |
| <i>siṃha- furieux</i> | Rāma | <i>iva</i> | réveiller | VI.52.14 |
| 2 <i>gaja-siṃha-gatī-vīra-</i> 2 <i>śārdūla-vṛṣabha-upama-</i> | Rāma et Lakṣmaṇa | <i>-upama-</i> | démarche, puissance | I.47.2 ; 49.17 |
| 2 <i>siṃha-veprikṣita-</i> , <i>siṃha-atibala-vikrama-</i> | Rāma et Lakṣmaṇa | | force | IV.3.7 |
| 2 <i>siṃha-skandha-</i> | Rāma et Lakṣmaṇa | | épaules | IV.3.12 |
| 2 <i>siṃha-saṃkāśa-</i> | Rāma et Lakṣmaṇa | <i>-saṃkāśa-</i> | apparence | V.38.21 ; 65.33 |
| visage d'un lion (<i>siṃha-</i>) en colère | Lakṣmaṇa en colère | <i>sadṛś-</i> | | II.20.3 |
| <i>siṃha-skandha-</i> | Bharata | | épaules | II.81.2 |
| <i>siṃha-uraska-</i> | Vālin | | poitrine | IV.17.11 |

| | | | | |
|---|----------------------------------|----------------------|---|----------------|
| siṃha-ṛṣabha-skandha- | Aṅgada | | épaules | IV.52.19 |
| siṃha-samkāśa- | singe Rambha | | | VI.17.25 |
| śārdūla-darpa- | Singes | | orgueil, fierté | IV.30.24 |
| siṃha-kesara-varcas- | Singes | | éclat | IV.36.22 |
| siṃha-vikrama- | Singes | | force | IV.63.1 |
| siṃha-śārdūla-vikrama- | Singes | | force | V.37.48; 66.26 |
| mṛgarāja-darpa- | Singes | | orgueil | V.61.27 |
| crocs comme lion (siṃha-), invicibles comme vyāghra- | Singes | iva | crocs | VI.18.37 |
| crocs comme tigre (śārdūla-) | Tigres des singes | iva | crocs | VI.31.35 |
| 2 siṃha-śārdūla-sadṛś- 2 siṃha-śārdūla-ceṣṭita- | Nīla et rākṣasa Prahasta | -sadṛś- -ceṣṭita- | | VI.46.38 |
| 2 siṃha- dans caverne | Vālin et Rāvaṇa | iva | entrent | VII.34.41 |
| siṃha-sattva-gati- | Rāvaṇa | | démarche | V.20.24 |
| siṃha- furieux | Rāvaṇa | iva | soupire | VI.81.1 |
| siṃham iva vikrānta- siṃha-vikrānta-gāmin- | Khara | iva | force, démarche | III.27.12 |
| śārdūla-darpa- | rākṣasa | | orgueil, fierté | III.21.10 |
| siṃha-upacita-skandha- śārdūla-sama-vikrama- | rākṣasa Akampana | | épaules, démarche | VI.43.9 |
| lion (<i>kesarin</i> -) | rākṣasa Māli | iva | saute d'une montagne | VII.7.33 |
| Scène léonine | | | | |
| Lion (siṃha-) dans grotte | Roi dans gynécée | iva | entre | II.5.23 |
| Lion (siṃha-) dans caverne | Bharata | yathā | rugit | II.67.15 |
| cri des lions (siṃha-) | Plainte de Bharata + Rāma | iva | cri | II.95.34 |
| grotte sans lion (siṃha-) | Bharata dans palais sans roi | iva | entre | II.106.24 |
| lion (siṃha-) à l'entrée d'une caverne | Hanumān | yathā | | IV.66.3 |
| Lion (<i>kesarin</i> -) tue mṛga | Hanumān | iva | | V.1.3 |
| Forêt + lions (siṃha-) | Palais + rākṣasa | iva | gardé par | V.5.3 |
| Lion (siṃha-) et ṛṣabha- touchés par foudre | Rāma et Lakṣmaṇa morts | iva | | V.26.9 |
| Caverne + lions (<i>kesarin</i> -) | Ayodhyā + guerriers | iva | | I.6.19 |
| puissant tigre (śārdūla-) | Rāma | iva | Ne supporte pas offense // qu'on lui touche queue | II.55.15 |
| Éléphant | | | | |
| KARIN- | | | | |
| Trompes d'éléphant (<i>kari- kara</i> -) | Bras et cuisses des guerriers | -upama- | forme | III.24.40 |
| Trompes d'éléphant (<i>kari- kara</i> -) | Bras de Rāvaṇa | -upama- | forme | V.8.16 |
| Jeunes éléphants (<i>kareṇu-śiṣṭu</i> -) | Chevaux de Rāma | -kalpa- | | II.14.19 |
| KUÑJARA- | | | | |
| kuñjara-yūthapa- | Rāma et Lakṣmaṇa | -upama- | | II.80.25 |
| kuñjara- endormi après avoir défoncé berge | Rāma à terre | iva | | II.95.10 |
| kuñjara- | Vālin (abattu) | -upama- | | IV.20.2 |
| kuñjara- en rut (prabhinna-) | Hanumān | iva | se tient | VI.19.9 |
| kuñjara- | Singes | -prakhya- | | IV.30.18 |
| giri-kuñjara-megha- | Singes | -ābha- | | IV.30.23 |
| kuñjara- | Singes | -pratima- | force (ojas) (in cp.) | IV.36.5 |
| kuñjara- | Singes | -prakhya- | | VI.31.19 |
| kuñjara- furieux (samada-) | Singes | iva | fureur | VI.54.8 |
| kuñjara- dans eaux du gange | Rāvaṇa | iva | endormi | V.8.26 |

| | | | | |
|--|--|-----------------------------|---------------------------------|-----------------|
| kuñjara- | Virādha | <i>iva</i> | cri, jeté dans une fosse | VI.114.12 |
| kuñjara- + kareṇu- | Arjuna + femmes | <i>iva</i> | rayonne | VII.32.3, 16 |
| GAJA- | | | | |
| gaja-rāja-gati- | Rāma | | démarche | II.38.6 |
| diśa-gaja- en rut (matta-) | Rāma | <i>iva</i> | se dresse, fureur | V.35.67 |
| 2 gaja- <i>simha</i> -gatī-vīra- 2 <i>śārdūla</i> -vṛṣabha-upama- | Rāma et Lakṣmaṇa | <i>-upama-</i> | démarche, puissance | I.47.2 ; 49.17 |
| 2 gaja- aux liens brisés, 2 gajendra-sama-vikrama- | Rāma et Lakṣmaṇa débarrassés de liens | <i>iva</i> <i>-sama-</i> | force | VI.41.13 |
| gaja- | Lakṣmaṇa | <i>iva</i> | court, brise rochers avec pieds | IV.30.15 |
| mahāgaja- | Singes | <i>iva</i> | excités (matta-) | V.59.3 |
| gaja-acala- | Ours et singes | <i>saṃkāśa-</i> | hauteur, apparence | I.16.10 |
| | | | | |
| Sangle d'or sur gaja- | Sītā – Rāvaṇa | <i>iva</i> | couleur | III.50.28 |
| Lianes piétinées par gajendra- | Rākṣasī et Rāvaṇa | <i>iva</i> | | V.7.44 |
| gaja-yūthapa- franchissent étang de lotus | Rākṣasa et singes franchissent rivière | <i>yathā</i> | nombre, force et troupes | VI.46.29 |
| rivière piétinée par ébats d'un gajendra- | Rambhā - Rāvaṇa | <i>iva</i> | femme défaite | VII.26.31 |
| Rivière agitée par mahāgaja- | Rākṣasa | <i>iva</i> | | VII.31.29,33,36 |
| mahāgaja- aux défenses brisées | Rākṣasa Dūṣaṇa, aux bras coupés | <i>iva</i> | tombe à terre | III.25.9 |
| gaja- | Rākṣasa-vīra- | <i>iva</i> | | VI.45.20 |
| gaja-yūtha- | Armée de Prahasta | <i>-nikāśa-</i> | | VI.45.30 |
| ruṣtam diśā gaja- | Kumbhakarṇa | <i>yathā</i> | fureur | VI.55.94 |
| gaja- qui joue dans rivière | rākṣasa | <i>iva</i> | agitation, destruction | VII.13.10 |
| | | | | |
| gajavadhū- isolée de son troupeau, à la merci d'un lion (simha-) | Sītā prisonnière | <i>iva</i> | | V.15.22 |
| gaja-vikrama- | Arjuna | | force, démarche | VII.32.44 |
| DVIPA- | | | | |
| dvipa- toumenté par aiguillon (totra-ardita-) | Rāma | <i>iva</i> | blesé (moralement) | II.35.31 |
| dvipa- tourmenté par un lion (simha-) | Rāma tourmenté par rapt de Sītā | <i>iva</i> | tourment | V.34.35 ; 37.50 |
| dvipa- en rut (matta-) | Lakṣmaṇa | <i>iva</i> | sang // mada qui s'écoule | VI.59.81 |
| dvipa- touché au cœur par aiguillon (totra-) | Bharata | <i>iva</i> | défaillance | II.81.3 |
| dvipa- pris dans boue | Vālin blessé | <i>iva</i> | | IV.18.45 |
| mahādvipa- en rut (matta-) | Singes | <i>iva</i> | fureur | VI.19.2 |
| dvipa- aux défenses brisées | Kumbha à l'arc brisé | <i>iva</i> | force, taille, brisure | VI.63.36 |
| dvipa- entouré de jeunes (kalabha-) | Vibhīṣaṇa + compagnons | <i>iva</i> | | VI.77.5 |
| dvipa- agite trompe | Sumāli agite boucles d'oreilles | <i>iva</i> | agitation, mouvement | VII.7.25 |
| dvipa- toumenté par aiguillon (totra-) | Maris accablés de reproches par femmes | <i>iva</i> | blessure, tourment | II.42.5 |
| NĀGA- | | | | |
| nāgendra- soufflant | Lakṣmaṇa en colère | <i>iva</i> | | II.19.1 |
| nāga- qui souffre | Guha accablé | <i>iva</i> | | II.45.24 |
| nāga- sur étang | Hanumān sur montagne | <i>iva</i> | imposante stature | V.1.6 |
| souffle comme un nāga- | Rāvaṇa endormi | <i>yathā</i> | | V.8.10 |
| | | | | |

| | | | | |
|---------------------------------|----------------------------|-------------------|------------------|-----------|
| MĀTAṄGA- | | | | |
| matta-mātaṅga-gāmin- | Rāma | | démarche | II.3.11 |
| mātaṅga-ṛṣabha- | Lakṣmaṇa | <i>iva</i> | | VI.21.33 |
| mātaṅga- fort, harnaché | Hanumān | <i>iva</i> | taille, ceinture | V.1.62 |
| mātaṅga- en rut (matta-) et lié | Hanumān prisonnier | <i>iva</i> | | V.46.52 |
| matta-mātaṅga- | Singes | <i>-saṃnibha-</i> | | VI.18.38 |
| mātaṅga- | rākṣasa | <i>iva</i> | barrissement | VI.65.14 |
| yūthapa- + mātaṅga- | Vibhīṣaṇa + rākṣasa | <i>iva</i> | | VI.71.2 |
| VĀRAṆA- | | | | |
| vāraṇa-yūthapa- | Princes | <i>-ābha-</i> | | II.93.41 |
| vāraṇa- | Hanumān | <i>-upama-</i> | | V.55.31 |
| vāraṇa-indra- | Singes | <i>-ābha-</i> | | V.37.48 |
| mahā-vāraṇa- | Singes | <i>-saṃnibha-</i> | | VI.32.12 |
| vāraṇa- | Singes | <i>-upama-</i> | | VI.116.47 |
| vāraṇa-hasta- | Bras de Rāvaṇa | | | VI.47.50 |
| HASTIN- | | | | |
| hastin- | Rāma | | | IV.17.38 |
| hasti-hasta- | Doigts de Lakṣmaṇa | <i>iva</i> | forme, mouvement | II.20.4 |
| hasti-hasta- | Bras de Rāma et Lakṣmaṇa | <i>-upama-</i> | forme | IV.3.8 |
| gandha-hastin- (en rut) | Rāvaṇa | | | V.8.12 |
| gandha-hastin- (en rut) | singe Gandhamādana | <i>iva</i> | | VI.4.14 |
| | | | | |
| mṛga- sans yūthapa- | Singes après mort de Vālin | <i>iva</i> | fuite | IV.19.6 |

Mahābhārata

| Comparant | Comparé | Opérateur | Propriété commune | Référence |
|--|---------------------------------------|-----------|---|--------------------------|
| Buffle - MAHIṢA- | | | | |
| mahiṣa-saṃnibha- | Singes (du Rām.) | saṃnibha- | taille | III.267.11 |
| | | | | |
| Lion - SIMHA- | | | | |
| siṃha-saṃhanana- | Bharata | | carrure, vigueur | I.68.4 |
| siṃha-damṣṭra-, gaja-skandha-, ṛṣabha-akṣa- | Pāṇḍu | | dents | I.105.2 |
| siṃha-uraska-, gaja-skandha-, ṛṣabha-akṣa- | Pāṇḍu | | poitrine | I.105.6 |
| siṃha-darpa-, siṃha-vikrānta- gāmin-, siṃha-grīva- | Pāṇḍava | | fierté, démarche puissante ; cou | I.115.26 |
| siṃha-vikrānta-gatin- | Pāṇḍava | | démarche puissante | I.186.10 |
| siṃha-śārdūla-sadr̥śa- | Pāṇḍava | -sadr̥śa- | | XII.14.3 |
| gaja-siṃha-gāmin- | Yudhiṣṭhira | | démarche | VII.132.32 |
| mahā-siṃha- | Yudhiṣṭhira | iva | corps, puissance | XV.32.5 |
| siṃha-skandha- | Bhīma | | épaules | II.58.23 |
| siṃha-gati- | Bhīma | | démarche | II.68.23 |
| siṃha-saṃhanana- | Bhīma | | carrure, vigueur | III.146.30 |
| siṃha-nāda- | Bhīma | | cri | III.146.72 |
| siṃha-ṛṣabha-gati- | Bhīma | | démarche | III.157.26 |
| siṃha-damṣṭra- | Bhīma | | dents | III.157.27 |
| siṃha-skandha- | Bhīma | | épaules | III.175.20 |
| siṃha- endormi auquel on arrache sourcil | Bhīma | | | III.252.6 |
| siṃha-vilāsa-vikrama- | Bhīma | | démarche vive | IV.7.1 |
| siṃha-unnata-aṃsa- | Bhīma | | épaules | IV.7.3 |
| siṃha- en colère | Bhīma comme un Gandharva comme ... | iva | | IV.22.21 |
| siṃha-skandha-ūru-bāhu- | Bhīma | | épaules, cuisses, bras | V.136.14 |
| matta-ṛṣabha-siṃha-khela- | Bhīma | | | VI.22.12 |
| mṛga-rāja-vadhū- + siṃha- endormi | Draupadī + Bhīma | iva | | IV.16.7 |
| siṃha- dans tanière | Arjuna | iva | | III.36.12 |
| siṃha- | Arjuna | iva | marche | III.38.19 |
| siṃha-skandha- | Arjuna | iva | épaules | III.142.10 |
| siṃha- / liens | Arjuna | | s'échappe | IV.44.17 |
| siṃha-saṃhanana- | Arjuna | | carrure, vigueur | IV.64.28 |
| siṃha-grīva- | Arjuna | | cou | V.136.15 |
| siṃha-ṛṣabha-gati- | Arjuna | | démarche | VII.59.16 |
| siṃha-skandha- | Nakula | | épaules | II.58.11 |
| siṃha-saṃkaśa- | Nakula et Sahadeva | -saṃkaśa- | apparence | III.36.25 |
| siṃha-darpa- | Abhimanyu | | fierté | I.213.69 |
| cri d'un siṃha- affamé | Cri d'Abhimanyu | iva | cri | VII.36.9 |
| siṃha- né dans montagne | Abhimanyu | iva | | VII.50.23 = XII.27.19 |
| siṃha- dr̥pta-, utkāṭa- | Abhimanyu | iva | orgueil et fureur | XI.20.1 |
| siṃha-khela-gati- | Kṛṣṇa | | démarche | V.135.23 |
| siṃha-saṃhanana-, siṃha- vikrānta-vikrama-, | Dhṛṣṭadyumna | | carrure, vigueur, démarche puissante | V.149.21 |
| siṃha-uraska, siṃha-vakṣa-, siṃha-pragarjana-, siṃha- skandha- | Dhṛṣṭadyumna | | poitrine, poitrail, cri, épaules | V.149.22 |

| | | | | |
|--|---|------------------|---------------------------|---------------------|
| siṃha- dans caverne de montagne | Sātyaki dans sabhā | <i>iva</i> | entre dans | V.128.12 |
| siṃha-damṣṭra- | Sātyaki | | dents | VII.131.9 |
| siṃha- dans grotte de montagne | Guerriers Kaurava dans sabhā | <i>iva</i> | | V.46.10 |
| siṃha-khela-gati- | Duryodhana | | démarche | VI.93.22 |
| siṃha-ṛṣabha-gaja-inḍrānām tulya-vīrya-parākrama- | Karṇa | <i>tulya-</i> | force | I.126.4 |
| siṃha-saṃhanana- | Karṇa | | carrure, vigueur | I.126.5 |
| siṃha- à crinière dans bois de l'Himalāya | Karṇa | <i>yathā</i> | | III.292.2 |
| siṃha- en colère | Karṇa | <i>iva</i> | fureur | VII.154.52 |
| siṃha-dvirada-vikrama- | Karṇa | | force, démarche | VIII.5.10 |
| siṃha-saṃhanana- | Karṇa | | carrure, vigueur | VIII.50.59 |
| siṃha-khela-gati- | Karṇa | | démarche | XII.1.19 |
| siṃha-dvirada-vikrama- | Droṇa | | force, démarche | VII.8.35 |
| siṃha-damṣṭra- | Kṛtavarma | | dents | VII.92.40 |
| siṃha-dvirada-vikrama- | Śalya | | force, démarche | IX.6.29 |
| siṃha- | Bhīṣma prêt à attaquer armée | <i>iva</i> | | VI.22.15 |
| siṃha-vikrānta-gāmin- | Les Trigarta | | démarche puissante | VII.116.8 |
| siṃha-grīva- | Guerriers | | cou | II.53.19 |
| siṃha- à crinière, en colère | Guerriers | <i>yathā</i> | | III.48.39 |
| siṃha-śārdūla-vān-netra-, siṃha-śārdūla-gāmin- | Guerrier (par excellence) | | voix, nez, démarche | XII.102.7 |
| siṃha-śārdūla-sadṛśa- matta-dvirada-vikrama- | Rākṣasa | | apparence force, démarche | VII.131.75 = 150.75 |
| siṃha- dans montagne | Rois entrent dans arène | <i>iva</i> | | III.54.3 |
| siṃha- à qui on enlève viande | Princes en colère | <i>iva</i> | fureur | II.36.10 |
| siṃha- allant d'une forêt à une autre | Fils de Draupadī entrant dans armée ennemie | <i>iva</i> | entrent dans | VI.75.54 |
| siṃha- sautant d'une montagne | Citrasena sautant du char | <i>iva</i> | descendre de | VI.81.35 |
| siṃha- sautant d'une montagne touchée par la foudre | Guerriers tombant de leur éléphant | <i>iva</i> | tomber de | VII.123.39 |
| siṃha- chute d'une montagne, touché par foudre | Kṣemadhurti tombe de son éléphant | <i>yathā</i> | tomber de | VIII.8.44 |
| siṃha- grimpe sur montagne | Śalya monte sur char de Karṇa | <i>iva</i> | monter sur | VIII.26.10 |
| siṃha- saute sur montagne | Nakula saute sur char de Bhīma | <i>iva</i> | monter sur | VIII.62.31 |
| Lion – KESARIN- | | | | |
| kesarin- | Bhīma | <i>iva yathā</i> | orgueilleux | III.157.29 |
| kesarin- grimpe sur montagne | Bhīma monte sur char de Sātyaki | <i>iva</i> | monter sur | VII.42.14 |
| kesarin- saute d'une montagne | Nakula saute de son char | <i>iva</i> | sauter de | IX.9.16 |
| kesarin- sur montagne | Nakula sur char ennemi | <i>iva</i> | resplendit | IX.9.42 |
| hari- saute sur montagne, rugissant | Pāṇḍya monte sur éléphant | <i>yathā</i> | monte sur | VIII.15.35 |
| Roi des animaux | | | | |
| mṛgendra- | Bhīma | <i>iva</i> | | III.157.30 |
| mṛgānām mṛgendra- | Kṛṣṇa | | | VI.32.30 |
| mṛga-pati- dans leur grotte | Pāṇḍava dans leur ville et maison | <i>iva</i> | entrent | XII.52.34 |
| mṛga-rāj- | Bhīma (boira sang) | <i>iva</i> | | II.68.29 |

| | | | | |
|---|-------------------------------|------------------|--------------------------------|-----------------------|
| mṛga-rāj- | Bhīma en colère | <i>iva</i> | fureur | III.146.15 |
| mṛga-rāj- | Bhīma face à éléphants | <i>iva</i> | se lèche les babines | VI.98.28 |
| Tigre – VYĀGHRA- | | | | |
| vyāghra- furieux | Pāṇḍava | <i>iva</i> | enivrés de leur force | III.255.3 |
| vyāghra- entre dans grotte de montagne | Kṛṣṇa entre chez Arjuna | <i>iva</i> | | XII.44.15 |
| vyāghra- tombé | Duryodhana à terre | <i>yathā</i> | tombé | IX.64.8 |
| vyāghra- né d'une mṛgī- | Karṇa | | naissance impossible | I.12715 ; VIII.24.160 |
| vyāghra- attaque mahārṣabha- | Karṇa | <i>iva</i> | déploie force | IV.49.19 |
| vyāghra- baillant | Droṇa | <i>iva</i> | | VII.21.4 |
| vyāghra- endormi / piques | Droṇa / flèches de Dhṛṣṭaketu | <i>iva</i> | | VII.101.26 |
| vyāghra- baillant | Droṇa | <i>iva</i> | | VII.158.15 |
| vyāghra-āśya- | Aśvatthāman | | visage | IX.5.8 |
| vyāghra- | Rāma | | | III.264.7 |
| vyāghra- | Guerriers | <i>iva</i> | | VIII.55.13 |
| vyāghra- furieux | Guerriers | <i>iva</i> | | XII.4.9 |
| grotte avec vyāghra- | Assemblée de rois | <i>iva</i> | | III.54.4 |
| Tigre – ŚĀRDŪLA- | | | | |
| <i>śimha</i> -śārdūla-sadr̥śa- | Pāṇḍava | <i>-sadr̥śa-</i> | | XII.14.3 |
| śārdūla-sama-vikrama- | Yudhiṣṭhira | <i>-sama-</i> | force | VIII.49.5 |
| śārdūla-śīthilam caran | Bhīma | | démarche | IV.12.18 |
| śārdūla- | Bhīma face aux Kaurava | <i>iva</i> | arrogant, se lèche les babines | VI.92.21 |
| śārdūla- | Bhīma | <i>iva</i> | pousse cri | VI.100.18 |
| śārdūla- | Bhīma (tue Duḥśāsana) | <i>-vat-</i> | | VIII.64.30 |
| mṛgānām śārdūla- | Arjuna | <i>iva</i> | premier des | IV.2.20 |
| śārdūla- | Karṇa | <i>iva</i> | impétueux | VIII.5.74 |
| śārdūla-sama-vikrama- | Śalya | <i>-sama-</i> | force | IX.6.30 |
| śārdūla- endormi | Bāhlika mort | <i>iva</i> | | XI.22.5 |
| <i>śimha</i> -śārdūla-vān-netra-, <i>śimha</i> -śārdūla-gāmin- | Guerrier (par excellence) | | voix, nez, démarche | XII.102.7 |
| śārdūla-sama-vikrama- | Guerriers | <i>-sama-</i> | force, démarche | XVIII.2.3 |
| <i>śimha</i> -śārdūla-sadr̥śa-matta- <i>dvirada</i> -vikrama- | Rākṣasa | | apparence force, démarche | VII.131.75 = 150.75 |
| Panthère – DVĪPIN- | | | | |
| dvīpi-netra- | Guerrier (par excellence) | | yeux | XII.102.8 |
| Éléphant – KUÑJARA- | | | | |
| rāja-kuñjara- | Yudhiṣṭhira | | | V.124.12 |
| kuñjara- sans flèche | Yudhiṣṭhira | <i>iva</i> | dort paisiblement | IX.6.39 |
| Tête / pied d'un kuñjara- | Tête d'Hiḍimba / Bhīma | <i>iva</i> | écrasée par | I.141.8 |
| kuñjara- prabhinna | Bhīma | <i>iva</i> | | III.146.15 |
| kuñjara- tirés d'un ravin | Bhīma | <i>iva</i> | | IX.25.6 |
| kuñjara- prabhinna- | Bhīma qui saigne | <i>iva</i> | écoulement | IX.56.59 |
| Tête / kuñjara- en rut (matta-) | Tête de Duryodhana / Bhīma | <i>iva</i> | écrasée par | IX.60.11 |
| kuñjara- prabhinna- tvarita- | Arjuna | <i>iva</i> | se hâte, en colère | IV.35.9 |
| rāja-kuñjara- | Duryodhana | | | III.243.15 |
| kuñjara- prabhinna- | Duḥśāsana en colère | <i>iva</i> | colère | VII.38.28 |
| kuñjara- prabhinna- | Droṇa | <i>iva</i> | | VII.20.40 |
| kuñjara- prabhinna- | Droṇa | <i>iva</i> | | VII.21.4 |
| kuñjara- venant de boire | Sātyaki | <i>iva</i> | se précipite | VII.141.1 |
| kuñjara- prabhinna- | Ghaṭotkaca blessé perd | <i>iva</i> | écoulement | VI.88.4 |

| | | | | |
|--|---|----------------------------|--------------------|------------|
| | sang | | | |
| kuñjara- sans cornac | Guerrier sans brāhmane | <i>iva</i> | force perdue | III.27.15 |
| kuñjara- samrabdha- | guerriers | <i>iva</i> | excité | V.168.11 |
| Éléphant – GAJA- | | | | |
| gaja-skandha- | Pāṇḍu | | épaules | I.105.2, 6 |
| gaja- + kareṇu- | Pāṇḍu + 2 épouses | <i>iva</i> | | I.106.9 |
| mattā haimavatā gajendrāh | Pāṇḍava | <i>yathā</i> | orgueil et rut | I.178.2 |
| mattagajendra-rūpa-, pañcābhipadmān <i>iva vāraṇa-</i> indra- | Pāṇḍava | <i>iva</i> | forme force | I.178.9 |
| ṛṣabhān <i>iva sammattān</i> gaja-indrān <i>iva ūrjitān</i> | Pāṇḍava | <i>iva</i> | rut force | XII.14.27 |
| gaja- (en rut) vers étang de lotus | Yudhiṣṭhira | <i>yathā</i> | | IV.6.6 |
| gaja- <i>simha</i> -gāmin- | Yudhiṣṭhira | | démarche | VII.132.32 |
| gaja- | Bhīma (porte ses frères) | <i>-prakhyā-</i> | | I.150.15 |
| gajendra- | Bhīma défeuille arbre | <i>yathā</i> | | I.180.15 |
| mahāgaja- | Bhīma détruit arbres | <i>iva</i> | | III.146.43 |
| mahāgaja- | Bhīma dans lac | <i>iva</i> | | III.146.54 |
| vāsītā- + mahāgaja- | Draupadī vers Bhīma | <i>iva</i> | s'approche de | IV.16.6 |
| gaja- qui mange | Bhīma arrache arbres | <i>iva</i> | | V.73.8 |
| gajendra- | Bhīma trace chemin dans bataille | <i>iva</i> | | VI.50.79 |
| gaja-śata-tulya-vikrama- | Bhīma | <i>-tulya-</i> | force | VII.2.16 |
| matta-gaja- | Bhīma | <i>-upama-</i> | | IX.24.28 |
| gaja-rāja-vikrama- | Bhīma | | force | XIV.51.54 |
| matta-gajendra-gāmin- | Bhīma | | démarche | XV.32.6 |
| gaja-rāj- | Arjuna | <i>iva</i> | | IV.5.8 |
| gaja-indra-vikrama- | Arjuna | | force | IV.10.3 |
| <i>vāraṇa</i> -yūthapa-ābha-, <i>simha-</i> unnata-aṃsa-, gaja-khela- gāmin- | Arjuna | | épaules, démarche | XV.32.7 |
| 2 gaja- | Nakula et Sahadeva | <i>iva</i> | dans bataille | V.140.12 |
| | | | | |
| vieux gajapati- | Dhṛtarāṣṭra | <i>yathā</i> | démarche difficile | XV.9.2 |
| mattasya gajendrasya gati- | Duryodhana | <i>iva</i> | démarche | IX.54.10 |
| mahāgaja- + chasseur (vyādha-) | Duryodhana à terre | <i>iva</i> | mis à terre | IX.64.4 |
| gaja-hasta- | Cuisse de Duryodhana | <i>-pratikāśa-</i> | forme | II.63.11 |
| gaja-kara- | Cuisse de Duryodhana | <i>-ākāra-</i> | forme | III.11.28 |
| gaja-kara- | Cuisse de Duryodhana | <i>-ākāra-</i> | forme | V.103.37 |
| gaja- en rut (matta-) (frappé) par croc (aṅkuśa-) | Fils de Dhṛtarāṣṭra frappé par croc de la parole | <i>iva</i> | frappé | IV.61.1 |
| <i>simha</i> -ṛṣabha-gaja-indrāṇām tulya-vīrya-parākramah | Karṇa | | force | I.126.4 |
| gaja-indra-indra-vikrama- | Śantanu | | force, démarche | I.93.17 |
| gaja-indra-vikrama- | Nala | | force, démarche | III.61.51 |
| gajānām yūthapa- | Uttara (brise rang ennemi) | <i>iva</i> | briser rang | IV.33.15 |
| | | | | |
| Forêt avec gaja- en rut (matta-) qui jouent | Armée avec guerriers portant guirlandes de fleurs | <i>yathā</i> | | V.19.18 |
| vṛṣa- aux cornes brisées gaja- aux défenses (danta-) coupées | Troupes défaites | <i>yathā</i> <i>iva</i> | | IX.18.4 |
| | | | | |

| | | | | |
|---|---|------------------|------------------------------|---|
| Éléphant – DVIPA- | | | | |
| mahādvipa- en rut (matta-) | Pāṇḍava | <i>iva</i> | | XII.14.7 |
| dvipa- en rut (matta-) | Bhīma | <i>iva</i> | | III.146.21 |
| dvipa- désireux de grimper sur montagne | Bhīma déracine arbres | <i>iva</i> | | III.146.40 |
| matta- mahādvipa- | Bhīma | <i>yathā</i> | | IV.23.14 |
| dvipa-hasta- | Bras d'Arjuna | <i>-sanniba-</i> | forme | VIII.13.13 |
| dvipa- à 4 défenses | Arjuna | <i>iva</i> | | IX.3.23 |
| chinna-hastam iva dvipam | Bras coupé d'un guerrier | <i>iva</i> | forme | VII.118.33 |
| | | | | |
| dvipa- en rut sort d'un bois de lotus | Duryodhana sort de l'assemblée de ses frères. | <i>iva</i> | apparence, mouvement | I.127.9 |
| mahādvipa- supporte pluie | Duryodhana supporte pluie de flèches | <i>yathā</i> | | VI.88.1 |
| dvipa- en rut (matta-) | Duryodhana | <i>iva</i> | | IX.63.6 |
| dvipa- à 4 défenses | Droṇa + chevaux | <i>iva</i> | | VII.15.19 |
| dvipa- en rut (matta-) | Śalya | <i>iva</i> | | IX.11.3 |
| | | | | |
| tottra-ardita iva dvipaḥ | rākṣasa / flèches | <i>iva</i> | frappé par | VI.89.5 |
| tottra-ardita iva dvipaḥ | Sātyaki excité | <i>iva</i> | excitation | VII.85.7 |
| tottra-ardita iva dvipaḥ | Jayadratha en colère | <i>iva</i> | excitation | VII.121.10 |
| tottra-ardita iva dvipaḥ | Héros a cuirasse brisée | <i>iva</i> | blessé | VII.171.51 |
| tottra-ardita iva dvipaḥ | Sātyaki en colère | <i>iva</i> | excitation | IX.20.16 |
| tottra-ardita iva dvipaḥ | Guerrier blessé | <i>iva</i> | blessé | IX.24.20 |
| | | | | |
| X contre matta dvipa | Arjuna court contre Bhīṣma | <i>iva</i> | | VI.112.53 |
| dvipa- inconscient | Roi | <i>iva</i> | tombe à terre | VIII.3.1 |
| dvipa- + kareṇu- | Roi + épouses | <i>iva</i> | | II.16.18 |
| dvipa- plongé dans boue | Armée cherche protection | <i>iva</i> | protection | VI.96.8 = VII.85.26 ; 99.11 |
| | | | | |
| Éléphant – DVIRADA- | | | | |
| dvirada- | Kṛṣṇa, Bhīma, Arjuna | <i>-prakhya-</i> | | II.19.27 |
| matta-dvirada-vikrama- | Bhīma | | force, démarche | VII.102.36 |
| matta-dvirada-vikrānta- | Abhimanyu | | force | VII.50.28 |
| matta-dvirada-samkaśa-, matta-dvirada-gāmin- | Sātyaki | <i>-samkaśa-</i> | apparence, démarche | VII.96.7 |
| dvirada sort d'un étang | Duryodhana reprend conscience et se lève | <i>yathā</i> | | IX.56.62 |
| matta-dvirada-gāmin- | Karṇa | | démarche | VII.106.24 |
| <i>siṃha</i> -dvirada-vikrama- | Karṇa | | force, démarche | VIII.5.10 |
| <i>siṃha</i> -dvirada-vikrama- | Droṇa | | force, démarche | VII.8.35 |
| matta-dvirada-vikrama- | Aśvatthāman | | force, démarche | VII.165.88 |
| matta-dvirada-gāmin- | Aśvatthāman | | démarche | VII.167.27 |
| <i>siṃha</i> -dvirada-vikrama- | Śalya | | force, démarche | IX.6.29 |
| <i>siṃha-śārdūla</i> -sadṛśa- matta-dvirada-vikrama- | Rākṣasa | | apparence force, démarche | VII.131.75 = 150.75 |
| | | | | |
| Éléphant – NĀGA- | | | | |
| nāga- tacheté | Pāṇḍava | <i>yathā</i> | étincellent | IV.65.2 |
| nāga- en rut, de l'Himālaya | Yudhiṣṭhira | <i>iva</i> | | III.252.5 |
| nāga-ayuta- | Bhīma | | énergie (<i>prāṇa-</i>) | I.56.6; III.175.1 V.88.23; VIII.2.12 ; 5.69 |

| | | | | |
|---|--------------------------------|--------------|------------------------------|--|
| nāga-ayuta- | Bhīma | -sama- | force (<i>bala-</i>) | I.150.15 |
| nāga-ayuta- | Bhīma | | force (<i>bala-</i>) | I.197.17 ; V.166.17 ; XII.1.19 ? |
| nāga-ayuta- | Bhīma | -sama- | énergie (<i>prāna-</i>) | III.175.20 ; 176.3 ; VII.170.49 ; XV.23.6 |
| nāga-bala- | Bhīma | | force (<i>bala-</i>) | III.176.7 |
| nāga-ayuta- | Bhīma | -upama- | force (<i>bala-</i>) | VII.110.8 |
| nāga- arrache roseaux | Bhīma / Kīcaka | <i>iva</i> | | IV.21.28 |
| nāga- brise arbre | Bhīma / tête de Kīcaka | <i>iva</i> | brise | IV.21.37 |
| nāga- en rut (prabhinna-) dans bois de roseaux (naḍvala-) | Bhīma | <i>iva</i> | | V.23.22 |
| nāga- en rut (prabhinna-) | Bhīma | <i>iva</i> | | VIII.61.2 |
| nāga-rāja-kara- | Bras de Bhīma | -upama- | | VII.170.48 ; VIII.24.61 |
| ayuta-nāga- | Arjuna | | force (<i>vīrya-</i>) | V.22.14 |
| nāga-rāja-kara- | Arjuna | -upama- | | I.179.9 ; IV.39.22 |
| 2 nāga- irrités par claquement de mains (tala-śabda-) | Arjuna et Kṛṣṇa | <i>yathā</i> | | VIII.40.90 |
| nāga-ayuta-bala- | Kṛṣṇa | | force (<i>bala-</i>) | VII.10.31 |
| nāga-vadhū- suit nāga- | Draupadī suit Arjuna | <i>yathā</i> | | I.185.4 |
| Sarasvatī avec nāga- | Draupadī avec les 5 Pāṇḍava | <i>iva</i> | | I.205.3 |
| | | | | |
| nāga-ayuta- | Dhṛtarāṣṭra | -sama- | énergie (<i>prāna-</i>) | I.100.9 |
| nāga-ayuta- | Dhṛtarāṣṭra | | force (<i>bala-prāna-</i>) | XI.11.18 |
| nāga-ayuta- | Dhṛtarāṣṭra | | force (<i>bala-</i>) | XV.46.3 |
| nāga-ayuta- | Fils de Dhṛtarāṣṭra | | énergie (<i>prāna-</i>) | X.1.7 |
| nāgam yūthapam | Duryodhana (frappé par Arjuna) | <i>iva</i> | | IV.64.23 |
| nāgendra- (sortant d'un lac) | Duryodhana | <i>iva</i> | souffle | IX.31.35 |
| nāga-ayuta-bala- | Jarāsaṃdha | | force (<i>bala-</i>) | III.11.25 |
| | | | | |
| daśa-nāga-bala- | Vyuṣitāśva | -anvita- | force (<i>bala-</i>) | I.112.12 |
| nāga-ayuta- | Marutta | -sama- | énergie (<i>prāna-</i>) | XIV.4.24 |
| nāga-indra-vikrama- | Parvata | | force | XII.31.32 |
| nāga-ayuta- | Guerriers | | énergie (<i>prāna-</i>) | III.11.21 |
| nāga- de l'Himalāya | Guerriers (abattus par Arjuna) | <i>yathā</i> | force | IV.49.15 |
| nāga-rāja-kara- | Guerriers | -upama- | | IV.30.21 |
| nāga-rāja-kara- | Bras des guerriers coupés | -upama- | forme | IX.8.17 |
| nāga-rāja-kara- | Bras des guerriers coupés | -upama- | forme | IX.27.12 |
| nāga-ayuta-bala- | Roi Paurava | | force (<i>bala-</i>) | VIII.4.35 (x2) |
| nāga-ayuta-bala- | Rois | | force (<i>bala-</i>) | XII.248.2 |
| nāga-ayuta- | Ours et singes | -sama- | énergie (<i>prāna-</i>) | III.260.13 |
| | | | | |
| Éléphant - MĀTAṄGA- | | | | |
| mātaṅga- en rut (matta-) | Bhīma | <i>iva</i> | | IV.32.17 |
| mātaṅga- furieux | Bhīma contre Duryodhana | <i>iva</i> | | IX.56.50 |
| mātaṅga- en rut | Arjuna | <i>iva</i> | fureur | III.142.10 |
| mātaṅga- en rut + kareṇu- | Arjuna dans gynécée | <i>iva</i> | | IV.18.21 |
| mātaṅga- yūthapa- | Arjuna | <i>iva</i> | | VII.66.41 |

| | | | | |
|--|--|------------------|---------------------------------------|---------------------|
| matta-mātaṅga-vikrama- | Abhimanyu | | force, démarche | I.213.69 |
| matta-mātaṅga-gāmin- | Rāma | | démarche | III.261.9 |
| mātaṅga- yūthapa- | Dhṛṣṭadyumna commande armée | <i>iva</i> | | V.149.28 |
| mātaṅga-bhuja- | Bras de Kṛṣṇa | | forme | XI.20.12 |
| | | | | |
| mātaṅga- sans troupeaux | Duryodhana | <i>iva</i> | | IX.32.35 |
| matta-mātaṅga- excité par claquement de mains (tala- śabda) des hommes | Duryodhana entouré de soldats | <i>iva</i> | | IX.32.51 ; 55.42 |
| mātaṅga-sama-vikrama- | Duryodhana | <i>-sama-</i> | force, démarche | IX.64.7 |
| mātaṅga- yūthapa- | Karṇa | <i>iva</i> | | XI.21.4 |
| mātaṅga- en rut (matta-) | Samjaya | <i>iva</i> | course | V.132.39 |
| mātaṅga- en rut (matta-) | Śalya (?) | <i>iva</i> | | XI.22.18 |
| mātaṅga- en rut, tue éléphant ennemi (prati-dvirada-ghātin-) | Ajātaśatru | <i>iva</i> | | VII.9.8 |
| mātaṅga- en rut, serpent en colère | Alāyudha | <i>iva</i> | fureur | VII.151.5 |
| matta-mātaṅga-gāmin- | Fils de Subhadrā | | démarche | X.11.11 |
| matta-mātaṅga-darpa- | Fils de Gāndhārī | | fierté | XI.18.16 |
| matta-mātaṅga-vikrama- | guerriers | | force, démarche | VIII.8.16 |
| | | | | |
| mātaṅga- | Chevaux | <i>-saṃkāśa-</i> | aspect (terrifiant) | VII.150.13 |
| | | | | |
| Éléphant – VĀRAṆA- | | | | |
| 5 vāraṇa-indra- tchetés | Pāṇḍava | <i>iva</i> | | I.178.9 |
| vāraṇa-yūthapa- + montagne | Pāṇḍava + arbre | <i>iva</i> | | III.25.26 |
| yūthapa- + vāraṇa- | Yudhiṣṭhira + ses frères | <i>iva</i> | | XII.14.3 |
| matta-vāraṇa-vikrānta-, matta-vāraṇa-vega- matta-vāraṇa-tāmra-akṣa- | Bhīma | | force impétuosité regard cuivré | III.146.31 |
| matta-vāraṇa-vikrama- | Bhīma | | force | III.157.27 |
| vāraṇa- en rut (prabhinna-) | Bhīma | <i>iva</i> | | III.157.29, 30 |
| vāraṇa- | Bhīma qui tue Kaurava | <i>iva</i> | | V.50.11 |
| vāraṇa-rāja- | Bhīma | | orgueil (<i>darpa-</i>) | VI.22.13 |
| vāraṇa-matta-gāmin- | Arjuna | | démarche | III.161.15 |
| vāraṇa-matta-vikrama- | Arjuna | | force, démarche | IV.10.2 |
| vāraṇa-yūthapa- | Arjuna | <i>-upama-</i> | | IV.10.5 |
| bṛhad-vāraṇa- | Arjuna | <i>-ābha-</i> | | IV.34.12 |
| vāraṇa- en rut (prabhinna-) | Arjuna | <i>iva</i> | | VI.48.20 |
| vāraṇa-yūthapa- | Arjuna | <i>-ābha-</i> | | XV.32.7 |
| vāraṇa-tulya-varṣman- | Ghaṭotkaca | <i>-tulya-</i> | grandeur | VII.151.19 |
| vāraṇa- en rut (prabhinna-) | Dhṛṣṭadyumna résiste à toutes les armes | <i>iva</i> | | V.149.24 |
| matta-vāraṇa-nisvana- | Bruit de la queue d’Hanumān | | bruit | III.146.62 |
| matta-vāraṇa-vikrama- | Rāma | | force, démarche | XII.29.54 |
| vāraṇa- en rut (prabhinna-) | Princes | <i>iva</i> | | I.180.13 |
| | | | | |
| matta-vāraṇa-vikrama- | Droṇa | | force, démarche | VI.108.1 |
| vāraṇa- en rut (prabhinna-) | Droṇa | <i>iva</i> | | VII.161.24 |
| matta-vāraṇa-vikrama- | Śalya | | force | VI.45.46 |
| matta-vāraṇa-vikrama- | Fils de Samyamani | | force, démarche | VI.57.27 |
| vāraṇa- en rut (prabhinna-) | rākṣasa Maṇimat | <i>iva</i> | | III.157.56 |
| | | | | |
| Éléphant – HASTIN- | | | | |
| hasti-hasta- | Bras de Bhīma | <i>-nibha-</i> | forme | I.140.9 |

| | | | | |
|---------------------------------------|---------------------------------|--------------------|------------|-------------|
| hasti-hasta- | Cuisses coupées de guerriers | -upama- | forme | VI.92.59 |
| hasti-hasta- | Bras de Duryodhana | -upama- | forme | VI.93.27 |
| hasti-hasta- | Cuisses des guerriers | -upama- | forme | VII.18.26 |
| hasti-hasta-bhujaga-ābhoga- (serpent) | Cuisses des guerriers | -upama-, saṃnibha- | forme | VII.88.11 |
| hasti-hasta- | Bras coupés des guerriers | -upama- | forme | VII.120.32 |
| hasti-hasta- | Cuisses coupées des guerriers | -upama- | forme | VIII.14.40 |
| hasti-hasta- | Cuisses coupées des guerriers | -upama- | forme | IX.8.22 |
| hasti-hasta- | Cuisses coupées des guerriers | -upama- | forme | X.8.109 |
| mahāhastin- | Arjuna | iva | | III.63.13 |
| hasti-kāya-, khara-svana- | Chevaux d'Alāyudha | | | VII.151.15 |
| | | | | |
| MṚGA- | | | | |
| mṛga-carya- | Demeure du roi | iva | | III.34.11 |
| mṛgī- effrayée | Draupadī | iva | | IV.14.21 |
| mṛgānām mṛgendra- | Kṛṣṇa | | | VI.32.30 |
| trastā (effrayé) mṛga-gaṇā | Armée en déroute | iva | fuite | VI.4.28# |
| trastā (effrayé) mṛga-gaṇā | Ennemis d'Arjuna | iva | désemparés | VII.17.26 |
| trastāh kṣudra-mṛgāh | Conseillers de Duryodhana | iva | effrayés | VII.53.10 |
| mṛga- | Kaurava devant Bhīma | iva | fuients | VII.102.101 |
| trasta- kṣudra-mṛga- | Kaurava après mort de Droṇa | iva | apeurés | VII.165.71 |
| mṛga-gaṇa- / feu de forêt | Kaurava / Arjuna | yathā | brûlés par | VIII.58.18 |
| mṛgī- / feu de forêt | Armée des Kaurava / Pāṇḍava | iva | brûlés par | IX.10.9 |
| trastā (effrayé) mṛga-gaṇā | Avancée impétueuse d'une armée | iva | mouvement | XII.103.18# |
| trastāih kṣudra-mṛgāih | Guerriers sur champ de bataille | iva | | XIV.85.13 |
| mṛga-svara- | Voix du guerrier | | | XII.102.8 |

ANNEXE IV. B

COMPARAISONS, ANIMAUX ET GUERRIERS DANS LE COMBAT

L'organisation interne de chaque section animale se fait selon le comparé (dominant, quand il y a une différence de force entre deux animaux). Pour le *Rāmāyaṇa*, elle commence avec Rāma et son frère, les singes, puis Rāvaṇa et les *rākṣasa*. Pour le *Mahābhārata*, l'ordre d'arrangement se fait avec les Pāṇḍava et leurs alliés en premier, puis les Kaurava et leurs alliés.

Rāmāyaṇa

| Comparant | Comparé | Opérateur | Propriété commune | Référence |
|---|--|--------------|-------------------------|-----------|
| Lion / lion | | | | |
| 2 lions (siṃha-) | Rāma / Rāvaṇa | <i>iva</i> | fierté, orgueil | VI.94.12 |
| 2 lions (siṃha-) ivres de puissance | Rāvaṇa / Arjuna | <i>iva</i> | | VII.32.51 |
| 2 lions (kesarin-) | Lakṣmaṇa / Indrajit | <i>iva</i> | se battent | VI.75.31 |
| extirper dent d'un lion affamé qui poursuit antilope | Rāvaṇa / Rāma | | | III.45.34 |
| Lion / mṛga- | | | | |
| grotte de lions (siṃha-) / antilopes (mṛga-) | Hutte de Rāma et Lakṣmaṇa / ennemis | <i>iva</i> | non attaquée | II.93.22 |
| lion (siṃha-) / kṣudra-mṛga- | Rāma / Khara | <i>yathā</i> | qui a vu | III.27.12 |
| siṃha- / kṣudra-mṛga- | Rāma / montagne | <i>yathā</i> | cri | III.60.18 |
| lion (hari-) jeune / mṛga-yūtha- | Atikāya / singes | <i>iva</i> | colère, terrifie | VI.59.42 |
| lion (siṃha-) affamé / mṛga- | Makarākṣa / Rāma | <i>iva</i> | attend | VI.66.13 |
| Tigre / mṛga- | | | | |
| mṛga- / vyāghra- | rākṣasa | <i>iva</i> | fuite | III.26.19 |
| mṛga-rāja- / śārdūla- | Vālin / Rāma | <i>yathā</i> | tué par | IV.19.24 |
| vyāghra- / mṛga- | Arjuna a capturé Rāvaṇa | <i>iva</i> | | VII.32.65 |
| Lion / chacal | | | | |
| lionne (siṃhī-) / chacal (jambuka-) | Sītā / Rāvaṇa | | | III.45.32 |
| lion (siṃha-) / chacal (śṛgāla-) | Rāma / Rāvaṇa | | | III.45.40 |
| Lion / lièvre | | | | |
| lion (siṃha-) / lièvre (śaśa-) | Vālin / Rāvaṇa | <i>yathā</i> | mépris | VII.34.14 |
| Lion / bovin | | | | |
| govṛṣa- / lion (siṃha-) | Rāma / rākṣasa | <i>iva</i> | traqué par | III.43.4 |
| vache, veau, près de taureau tué par un lion (siṃha-) | Tāra, fils, près de Vālin tué (par Rāma) | <i>iva</i> | | IV.23.26 |
| Lion / éléphant | | | | |
| lion (siṃha-) / kuñjara- | Rāma / Triśiras | <i>iva</i> | force (<i>balin-</i>) | III.26.10 |
| kuñjara- / lion (siṃha-) | rākṣasa / Viṣṇu | <i>iva</i> | tourmentés pas | VII.7.45 |
| lion (mṛga-rāja) / kuñjara-furieux (samada-) | Conque de Viṣṇu / rākṣasa | <i>iva</i> | cri / terreur | VII.7.11 |
| gaja-yuthapa- / lion (siṃha-) | | | | |
| lion (mṛga-rāj-) lacère un gajendra- | Hanumān / cheval | <i>iva</i> | colère, griffes | VI.58.30 |
| crocs du lion (siṃha-) / mahāgaja- | flèches de Rāma / Rāvaṇa | <i>iva</i> | | VI.89.33 |

| | | | | |
|---|---|--------------|---------------------------|-----------|
| gaja-rāja-kanyā assaillie par un lion (siṃha-) | Sītā / Rāvaṇa | yathā | | V.26.1 |
| dvīpa- (mahā-, matta-), attaqué par lion (siṃha-) | Mont pressé par Hanumān | iva | oppression | IV.66.38 |
| mahādvīpa- / lion (siṃha-) | Singes / rākṣasa | iva | poursuite | VI.22.31 |
| dvīpa- / cri du lion (siṃha-) | Singes / cri de Prahasta | iva | ne résistent pas | VI.45.9 |
| mṛga-rāja- en colère/ nāga-rāja- | Flèche / Lakṣmaṇa | iva | boit sang | VI.59.55 |
| lion (kesarin-) / éléphant (nāga-) | Sugrīva / Kumbha | iva | fougueux | VI.63.30 |
| mātaṅga- / lion (siṃha-) | Rāvaṇa / Rāma | iva | vaincu par | VI.48.2 |
| siṃha-rāj- / dantin- | Arjuna a capturé Rāvaṇa | iva | | VII.32.65 |
| Tigre / éléphant | | | | |
| śārdūla- / kuñjara- en rut (matta-) + femelles | Rāvaṇa / Arjuna | iva | combat | VII.32.28 |
| Éléphant / éléphant | | | | |
| 2 kuñjara- en rut (prabhinna-) | Nīla / Prahasta | iva | écoulement de mada / sang | VI.46.37 |
| 2 taureaux avec cornes, 2 kuñjara- avec pointes des défenses | Rāvaṇa / Arjuna | yadvat, iva | combat | VII.32.58 |
| 2 gaja-vṛṣa- | Indrajit / Lakṣmaṇa | iva | s' affrontent | VI.78.2 |
| 2 nāga- fiers de leur force, 2 vṛṣa- se battant pour une femelle | Rāvaṇa / Arjuna | yathā, yathā | combat | VII.32.51 |
| Éléphant / lièvre | | | | |
| dvirada- / lièvre (śāśa-) | Rāma / Rāvaṇa | -vat | rencontre | V.20.16 |
| mātaṅga- / lièvre (śāśa-) | Rāma / Rāvaṇa | yathā | | V.20.16 |
| Scène d'éléphant | | | | |
| kuñjara- aveuglé par brandons | Aṅgada, sourcils percés par Kumbhakarṇa | iva | | VI.63.18 |
| gaja- / puits caché | Akṣa / Hanumān | iva | court vers | V.45.20 |
| gaja-vat / lac de lotus | Rāvaṇa / bataillons de singes | -vat | piétine | VI.83.14 |
| gaja- / flammes | Singes / flèches | yathā | fuiet, tourmentés par | VI.84.3 |
| mahādvīpa- blessé par aiguillon (totra-) | Khara harcèle Rāma | iva | tourment | III.27.10 |
| mātaṅga- blessé au cœur par javelot (tomara-) | Rāma blessé par Khara | iva | blessé | III.27.22 |
| mātaṅga- avec javelot (tomara-) | Aṅgada percé de flèches par Kumbha | iva | blessé | VI.63.14 |
| duṣṭa- hastin- / cornac (hastipa-) | Kumbhakarṇa / singes | iva | secoue | VI.55.89 |

Mahābhārata

| Comparant | Comparé | Opérateur | Propriété commune | Référence |
|---|--|------------------|-------------------|------------|
| Lion / lion | | | | |
| 2 <i>siṃha</i> - furieux | Bhīma / Hiḍimba | <i>iva</i> | combat | I.142.14 |
| <i>siṃha</i> - / <i>siṃha</i> - | Bhīma / Duryodhana | <i>yathā</i> | combat | IX.54.21 |
| 2 <i>siṃha</i> - invincibles | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | combat | IX.54.30 |
| 2 <i>siṃha</i> - à crinière | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | combat | IX.54.33 |
| 2 <i>siṃha</i> - furieux | Arjuna / Droṇa | <i>iva</i> | fiers | VI.98.3 |
| 2 <i>siṃha</i> - pour une vāsītā | Dhṛṣṭaketu / Paurava | <i>iva</i> | combat | VI.112.20 |
| 2 <i>siṃha</i> - en colère | Duryodhana / Yudhiṣṭhira | <i>iva</i> | combat | VIII.20.14 |
| <i>siṃha</i> - désireux de viande | Śalya / Sātyaki | <i>iva</i> | combat | IX.14.35 |
| 2 <i>siṃha</i> - furieux | Kṛtavarman / Sātyaki | <i>iva</i> | combat | IX.16.69 |
| Tigre / tigre | | | | |
| 2 vyāghra - avec griffes et crocs | Bhīma / Kirmīra | <i>iva</i> | combat | III.12.54 |
| 2 mahā-vyāghra- avec griffes 2 mahāgaja- avec défenses | Śalya / Bhīma | <i>iva</i> | combat | VII.14.22 |
| 2 vyāghra- en colère | Bhīma / Karṇa | <i>iva</i> | combat | VII.107.8 |
| 2 vyāghra- avec crocs | Bhīma / Karṇa avec flèches | <i>iva</i> | combat | VII.111.26 |
| 2 vyāghra- | Bhīma / Aśvatthāman | <i>iva</i> | combat | VIII.11.14 |
| 2 vyāghra- avec griffes et crocs | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | combat | IX.54.30 |
| 2 vyāghra- en colère | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | combat | IX.54.33 |
| 2 vyāghra- tarasvin- | Sātyaki / roi des Bhoja | <i>iva</i> | combat | VII.92.30 |
| 2 vyāghra- tarasvin- | Sātyaki / Karṇa | <i>iva</i> | combat | VII.122.59 |
| 2 vyāghra-śīsu- désireux de viande | Śalya / Yudhiṣṭhira | <i>-prakāśa-</i> | combat | IX.16.15 |
| 2 śārdūla- | | | | |
| 2 śārdūla- avec griffes, 2 mahādvipa- avec défenses | Karṇa / rākṣasa avec flèches et lances | <i>iva</i> | combat | VII.150.25 |
| 2 śārdūla- avec griffes, 2 mahādvipa- avec défenses | Sātyaki / Bhuriśravas | <i>iva</i> | combat | VII.117.26 |
| 2 śārdūla- irrités | Viradhanvan / Dhṛṣṭaketu | <i>iva</i> | combat | VII.82.12 |
| 2 śārdūla- pour viande | Śalya / Yudhiṣṭhira | <i>iva</i> | combat | IX.15.35 |
| Lion / tigre | | | | |
| vyāghra- / kesarin- avec crocs et griffes | Abhimanyu / Jayadratha avec épée | <i>iva</i> | combat | VII.13.62 |
| śārdūla- / siṃha- | Duryodhana / Bhīma | <i>iva</i> | tué par | XI.17.17 |
| śārdūla- / siṃha- | Karṇa / Arjuna | <i>iva</i> | tué par | XI.21.5 |
| Lion / mṛga- | | | | |
| <i>siṃha</i> - / kṣudra-mṛga- | Bhīma / Hiḍimba | <i>yathā</i> | traîne | I.141.19 |
| <i>siṃha</i> - / kṣudra-mṛga- | Bhīma / Śiśupāla | <i>yathā</i> | | II.39.17 |
| <i>siṃha</i> - / kṣudra-mṛga- | Bhīma / fils de Dhṛtarāṣṭra | <i>iva</i> | tuera | II.62.37 |
| <i>siṃha</i> - / mṛga-madhye | Bhīma et ses frères | <i>yathā</i> | regarde | II.64.12 |
| <i>hari</i> - / mṛga- | Bhīma / Kicaka | <i>iva</i> | attend | IV.21.38 |
| <i>siṃha</i> - / kṣudra-mṛga- | Bhīma / roi des Trigarta | <i>yathā</i> | saisit | IV.32.32 |
| <i>siṃha</i> - / mahāmṛga- | Bhīma / Kaurava | <i>iva</i> | | V.50.27 |
| kṣudra-mṛga- / siṃha- qui baille | Sriñjayas / Bhīma | <i>yathā</i> | regardent | VI.16.43 |

| | | | | |
|---------------------------------|---|-------------------|--------------------|-----------------|
| kṣudra-mṛga- / siṃha- | soldats de Duryodhana / Bhīma | <i>iva</i> | effrayés, fuient | VI.19.10 |
| mṛga- / cri du siṃha- | montures (répandent excréments) / cri de Bhīma | <i>iva</i> | effrayés par | VI.42.12 |
| siṃha- / kṣudra-mṛga- | Bhīma / Kuṇḍalin | <i>yathā</i> | tombe sur | VI.92.23 |
| siṃha- / kṣudra-mṛga- | Bhīma / 11 kuru | <i>iva</i> | entoure | VII.102.72 |
| kesarin- / mṛga- | Arjuna / guerriers | <i>iva</i> | au milieu de | IV.66.12 |
| siṃha- / mṛga- yūtha- | Arjuna / ennemis | <i>iva</i> | détruit | VI.55.126 |
| mṛga- / rugissement du siṃha- | Troupes / cri d'Arjuna | <i>iva</i> | effrayées, fuient | VI.105.13 |
| siṃha- affamé / mṛga-gaṇa | Arjuna / les Trigarta | <i>iva</i> | affamé | VII.16.47 |
| mṛga- / siṃha- | Guerriers / Arjuna | <i>iva</i> | saisis par | VII.127.4 |
| siṃha- / kṣudra-mṛga- | Arjuna / Karṇa | <i>tadvat</i> | combat | VIII.27.35 |
| siṃha- / mṛga-gaṇa- | Arjuna / ennemis | <i>iva</i> | terrorise | IX.3.25 |
| siṃha- / mṛga- | Arjuna / Satyeṣu | <i>yathā</i> | affamé | IX.26.38 |
| mṛga- / siṃha- | Armée de Śalya / Abhimanyu | <i>iva</i> | affligés par | VII.36.35 |
| siṃha- / kṣudra-mṛga- | Kṛṣṇa / ennemis | <i>iva</i> | voit | V.22.27 |
| siṃha- / (itare) mṛga- | Kṛṣṇa / ennemis | <i>iva</i> | | V.70.86 = 91.21 |
| siṃha- en colère / mṛga- | Kṛṣṇa / ennemis | <i>iva</i> | avance vers | V.128.21 |
| mṛga- / cri du siṃha- | Ennemis / son de la conque | <i>yathā</i> | effrayés par | VI.1.19 |
| kṣudra-mṛga- / siṃha- | Ennemis / Bhīṣma | <i>iva</i> | effrayés, fuient | VI.55.45 |
| siṃha-śiśu- / mṛga-madhya- | Bhīṣma / troupe des Pāṇḍava | <i>iva, yathā</i> | entre au milieu de | VI.82.18 |
| mṛga-gaṇa / siṃha- | troupe des Pāṇḍava / Bhīṣma | <i>iva</i> | voit | VI.82.19 |
| mṛga- / siṃha- | Pāṇḍava et Sriṅjaya / Droṇa | <i>iva</i> | attaqués par | VII.6.41 |
| mṛga- / siṃha- | Pāñcālas / Droṇa | <i>iva</i> | effrayés par | VII.21.11 |
| mṛga- / siṃha- | Dhṛṣṭadyumna / Droṇa | <i>iva</i> | dévoré par | VII.72.32 |
| siṃha- / mṛga- | Droṇa / Yudhiṣṭhira | <i>iva</i> | court après | VII.81.43 |
| mṛgī- / siṃha- | Armée Pāñcāla / Karṇa | <i>iva</i> | affolée, fuit | VII.148.10 |
| mṛga- / siṃha- | Pāñcāla / Karṇa | <i>iva</i> | effrayés, fuient | VII.148.45 |
| kṣudra-mṛga- / siṃha- en colère | Arjuna / Karṇa | <i>yathā</i> | se détourne | VIII.2.11 |
| siṃha- / mṛga-gaṇa- | Karṇa / Pāṇḍava, Sriṅjaya | <i>iva</i> | effraie | VIII.16.22 |
| siṃha- / mṛga-madhye | Karṇa / Pāñcāla | <i>yathā</i> | au milieu de | VIII.40.58 |
| siṃha- / mṛga-gaṇa- | Karṇa / Pāñcāla | <i>yathā</i> | poursuit | VIII.40.59 |
| siṃha-āśya- / mṛga- | Karṇa / Pāñcāla | <i>yathā</i> | | VIII.40.60 |
| mṛga- / siṃha-śabda- | Pāñcāla / (flèches de) Karṇa | <i>iva</i> | succombent à | VIII.40.80 |
| siṃha- en colère / mṛga-saṃgha- | Karṇa / Pāñcāla | <i>yathā</i> | poursuit | VIII.56.44 |
| | | | | |
| siṃha- / mṛga-hetu- | Śalya / Yudhiṣṭhira | <i>yathā</i> | combat | IX.16.34 |
| kṣudra-mṛga- / siṃha- | Bhuriśravas / Sātyaki | <i>yathā</i> | atteint territoire | VII.117.13 |
| hari- / mṛga-saṃgha- | Aśvatthāman / chars, chevaux, éléphants | <i>iva</i> | abat | VIII.15.16 |
| | | | | |
| siṃha- / kṣudra-mṛga- | Asura Mahiṣa / dieux | <i>iva</i> | court vers | III.221.55 |
| siṃha- / kṣudra-mṛga- | Rākṣasa / fils de Vasiṣṭha | <i>iva</i> | dévore | I.166.38 |
| | | | | |
| mṛga- / siṃha- | Chevaux | <i>yathā</i> | fuient | VI.101.23 |
| siṃha- / mṛga-gaṇa- | Pāṇḍava / ennemis | <i>yathā</i> | agite | VII.75.30 |
| siṃha-trastā mṛgāḥ | Troupes de Karṇa fuient après chute de celui-ci | <i>iva</i> | effrayés, fuient | VIII.52.50 |
| | | | | |
| mṛgāḥ siṃha-arditāḥ | Troupes de Śalya après sa mort | <i>iva</i> | affligés | IX.18.3 |
| siṃha- / kṣudra-mṛga- | Lakṣmaṇa / Indrajit | <i>yathā</i> | effraie | III.272.10 |

| | | | | |
|--|---|--------------|---------------------|------------|
| mṛgāḥ siṃha-arditāḥ | Guerriers / Rāma | <i>iva</i> | affligés | XIV.29.14 |
| Tigre / mṛga- | | | | |
| vyāghrā- en colère / mṛga- (kṣaya-) | Pāṇḍava / Kaurava | <i>iva</i> | veulent destruction | VII.3.13 |
| vyāghra- / kṣudra-mṛga- | Bhīma / Kirmīra | <i>yathā</i> | tue | III.11.24 |
| vyāghra- / mṛga- | Bhīma / ennemis | <i>iva</i> | s'avance vers | VI.92.33 |
| kṣudra-mṛga- / vyāghra- | Ennemis / Arjuna | <i>iva</i> | effrayés par | VII.68.3 |
| vyāghra- / mṛga- | Abhimanyu / Satyaśravas | <i>iva</i> | s'empare de | VII.44.3 |
| vyāghra- / mṛga-gaṇa- | Sātyaki /ennemis | <i>iva</i> | regarde | VII.87.73 |
| vyāghra- / mṛga- | Sātyaki /ennemis | <i>iva</i> | tue | VII.96.2 |
| mahā-vyāghra- / mṛga-śāva- | Droṇa / Dhṛṣṭaketu | <i>yathā</i> | tue | VII.101.39 |
| vyāghra- / kṣudra-mṛga- | Droṇa / guerriers | <i>iva</i> | désire tuer | VII.101.71 |
| vyāghra- / mṛga- | Roi / mari | <i>iva</i> | dévore | I.173.14 |
| śārdūla- affamé / mahā-mṛga- | | | | |
| mṛga- / śārdūla- furieux (matta-) | Bhīma / Kīcaka | <i>iva</i> | saisit | IV.21.58 |
| mṛgī- / śārdūla- | Armée de Duryodhana / Arjuna | <i>iva</i> | encerclé par | IV.64.29 |
| | Draupadī / Kīcaka | <i>iva</i> | effrayée par | IV.23.12 |
| vanaukasa- / siṃha- | | | | |
| | montures / Arjuna et Karṇa ? | <i>yathā</i> | fuiet, effrayés par | VIII.64.13 |
| Lion / ruru | | | | |
| siṃha- / ruru- yūtha- | Bhīma parmi troupes | <i>yathā</i> | | V.50.9 |
| siṃha- / mahāruru- | Bhīma / Duḥśāsana | <i>iva</i> | tombe sur | VIII.60.29 |
| Tigre / ruru | | | | |
| mahāruru- / vyāghra- | Dhṛtarāṣṭra / Bhīma | <i>iva</i> | effrayé apr | V.50.2 |
| vyāghra- / rurūṇām yūtha- | Pāṇḍava / ennemis | <i>iva</i> | parmi les | V.57.20 |
| 2 vyāghra- / ruru | Kṛṣṇa et Arjuna / Jayadratha | <i>-vat-</i> | désirent | VII.76.30 |
| ruru- / śārdūla- | Karṇa / Arjuna | <i>yathā</i> | tête brisée par | VIII.46.30 |
| Lion / buffle | | | | |
| siṃha- / mahiṣa (sang de) | Bhīma / Duḥśāsana | <i>iva</i> | boit sang | IX.60.12 |
| siṃha-vyāghra-tarakṣu- / ibha-mahiṣa-ṛṣabha- | Durjaya, Jaya, Vijaya / Nīla, roi des Kāśī, Jayatsena | <i>yathā</i> | combat | VII.24.44 |
| Tigre / oiseaux | | | | |
| śārdūla- / oiseaux | Aṅgada / rākṣasa | <i>iva</i> | attaqué par | III.268.18 |
| Lion / chacal | | | | |
| viande de siṃha- / gomāyu- | Royaume des Pāṇḍava / Duryodhana | <i>iva</i> | pris par | III.34.4 |
| siṃha- et kroṣṭuka- | Pāṇḍava / Kaurava | | | V.37.19 |
| siṃha- haimavata / śṛgāla- | Bhīma / Duḥśāsana | <i>yathā</i> | s'approche | II.68.15 |
| 2 siṃha- / kroṣṭṛ- | Arjuna - Kṛṣṇa / Karṇa | | non abattu | VIII.27.22 |
| kesarin- / śṛgāla- | Arjuna / Karṇa | <i>yathā</i> | appelé par | VIII.27.36 |
| siṃha- en colère / śṛgāla- | Arjuna / Karṇa | <i>iva</i> | approché par | VIII.27.39 |
| siṃha- / śṛgāla- | Arjuna / Karṇa | | | VIII.27.45 |
| siṃha- / śṛgāla-, kroṣṭṛ- | Arjuna / Karṇa | | | VIII.27.50 |
| siṃha- / śṛgāla- | Arjuna / Karṇa | <i>yathā</i> | | VIII.27.51 |
| śṛgāla- / siṃha- | Guerriers / Arjuna | <i>iva</i> | tués par | VIII.28.57 |
| siṃha- / jambuka- | Bhīṣma / Śikhandīn | <i>iva</i> | tué par | VI.16.18 |
| mṛgendra- / jambuka- | Bhīṣma / Śikhandīn | <i>iva</i> | tué par | IX.2.30 |

| | | | | |
|---|--------------------------------------|--------------|----------------------|------------|
| Tigre / chacal | | | | |
| śārdūla- qui rugit/ kroṣṭr- | Arjuna / Karṇa | <i>iva</i> | vu par | VIII.27.49 |
| Lion / loup (vṛka-) | | | | |
| vṛka- / siṃha-goṣṭha- | Jayadratha / ermitage des Pāṇḍava | <i>yathā</i> | entre dans | III.251.8 |
| siṃha- / vṛka- | Bhīṣma / Śikhaṇḍin | | tué par | VI.16.18 |
| siṃha- / vṛka- | Bhīṣma / Śikhaṇḍin | <i>iva</i> | tué par | VI.95.15 |
| Tigre / loup | | | | |
| śārdūla- / vṛka- | Bhīṣma / Śikhaṇḍin | <i>iva</i> | tué par | VI.95.15 |
| Loup / paśu- et alii | | | | |
| vṛka- / paśu-madhye | Bhīma / ennemis | <i>yathā</i> | se lèche les babines | VI.60.27 |
| vṛka- / paśu- | Bhīma / ennemis | <i>yathā</i> | chasse | VI.92.34 |
| vṛka- / paśu-gaṇa | Karṇa / armée Pāncāla | <i>yathā</i> | tue | VIII.56.44 |
| antilopes (pṛṣati-) sans yūthapa- / vṛka- | Kaurava sans Devavrata | <i>iva</i> | tourmentés par | VII.1.26 |
| Lion / chien (śvan-) | | | | |
| siṃha- endormi / śvan- | Kṛṣṇa / rois | | | II.37.6-9 |
| śvan- / siṃha-goṣṭha- | Hérault / demeure de Draupadī | <i>iva</i> | entre dans | II.60.3 |
| Tigre / chien | | | | |
| śvan- / vyāghra- | Karṇa / Arjuna | <i>yathā</i> | aboie | VIII.27.44 |
| vyāghra- / śvan- | Arjuna / Karṇa | <i>yathā</i> | | VIII.27.51 |
| Lion / paśu- | | | | |
| paśu- abala- / siṃha- | Dhṛtāraṣṭra / Bhīma | <i>iva</i> | effrayé par | V.50.3 |
| siṃha- / paśu-gaṇa- | Sātyaki / Kaurava | <i>yathā</i> | tue | VII.97.8 |
| Tigre / paśu- | | | | |
| vyāghra- / paśu- | Rākṣasa / Śakti | <i>iva</i> | dévore | I.166.36 |
| Lion / bovins | | | | |
| siṃha- himalayen / go-vāsa- | Bhīma, Arjuna, Kṛṣṇa / Jarāsandha | <i>iva</i> | entre demeure dans | II.19.25 |
| 2 siṃha- furieux / go- madhye | Bhīma et Arjuna / Kaurava | <i>iva</i> | affamés | VI.110.11 |
| siṃha- / gavām pati- | Bhīma / Maṇimat | <i>iva</i> | tue | III.157.69 |
| mahāsiṃha- / go- | Bhīma dans armée ennemie | <i>iva</i> | entre | V.47.15 |
| mahā-ṛṣabha- / siṃha- | Duḥśāsana / Bhīma | <i>iva</i> | tué par | XI.18.27 |
| siṃha- affamé / mahā-ṛṣabha- | Sahadeva / Śakuni | <i>iva</i> | combat | VIII.53.6 |
| go- sentent odeur du siṃha- | Ennemis / Sātyaki | <i>iva</i> | | V.47.42 |
| siṃha- sort du milieu des go- | Sātyaki sort de l'armée | <i>iva</i> | sort | VII.116.22 |
| siṃha- / go-gaṇa- | Bhīṣma / armée des Pāṇḍava | <i>iva</i> | vu par | VI.14.10 |
| go- / siṃha- | Cedis, Pāncāla, Somaka / Aśvatthāman | <i>iva</i> | affligés par | VII.135.11 |
| gavām pati- / siṃha- | Ghaṭotkaca / Alāyudha | <i>iva</i> | affligé par | VII.152.17 |
| ukṣan- / siṃha- | Paurava tombe à terre | <i>iva</i> | mis à terre par | VII.13.55 |
| kesarin- / go-madhya- | Yudhiṣṭhira / armée de Droṇa | <i>iva</i> | entre au milieu de | VII.49.4 |
| go- / odeur de kesarin- | Pāncāla / Karṇa | <i>yathā</i> | affligés par | VIII.47.9 |
| Tigre / bovin | | | | |
| vyāghra-śīsu- / vṛṣa- | Citrasena / Cekitāna | <i>yathā</i> | court vers | VI.106.8 |
| śārdūla- / vṛṣabha- | Sañjaya / Pāṇḍava et Pāncāla | <i>iva</i> | effraie | V.165.21 |
| śārdūla- / go-vṛṣan- | Bhīma / troupes de Bhoja | <i>iva</i> | défait | VII.103.21 |

| | | | | |
|---|----------------------------------|--------------|---------------------------------|---------------------|
| Lion / éléphant | | | | |
| kuñjara- en rut (matta-) / siṃha- | Dhṛṣṭadyumna / Aśvatthāman | <i>iva</i> | attaqué par | VII.171.55 |
| siṃha- / vana- gaja- | Bhīma / Duryodhana | <i>yathā</i> | court vers | IX.56.51 |
| vana- gaja- en rut (matta-) / siṃha- | Duryodhana / Bhīma | <i>iva</i> | tué par | IX.60.2 |
| siṃha-śiṣu- / 5 gaja- | Abhimanyu / 5 Kaurava | <i>yathā</i> | combat | VI.57.2 |
| siṃha-śiṣu- / gaja- | Abhimanyu / guerriers de Droṇa | <i>yathā</i> | combat | VII.35.12 |
| gaja- / siṃha- | Guerriers Kaurava / Ghaṭotkaca | <i>iva</i> | effrayés par | VI.87.5 |
| kesarin- / gajendra- | Ghaṭotkaca / Aśvatthāman | <i>iva</i> | court vers | VII.131.63 = 141.16 |
| kesarin- / gajendra- | Ghaṭotkaca / Karṇa | <i>iva</i> | s'avance vers | VII.150.64 |
| mattam gajānām ākula- / siṃhair | Armée de rākṣasa / flèches | <i>iva</i> | attaqué par | VII.131.96 |
| vanyam gajānām ākulam / siṃha- | Armée de rākṣasa / flèches | <i>iva</i> | excité, tourmenté par (ardita-) | VII.150.81 |
| gaja-kula- / siṃha- | Guerriers / ennemis | <i>yathā</i> | tourmenté par (ardita-) | VIII.33.70 |
| mahādvipa- / siṃha- | Hiḍimba / Bhīma | <i>iva</i> | traîné par | I.141.11 |
| siṃha- / dvipa- | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | tue | XI.17.14 |
| dvipa- en rut (matta-) / siṃha- | Guerriers / Arjuna | <i>iva</i> | courent vers | VII.74.45 |
| mahādvipa- / siṃha- | Rois / Jarāsaṃdha | <i>iva</i> | enfermé par | II.13.62 |
| siṃha- affamé / dvipa- en rut (matta-) | Dhṛṣṭadyumna / Droṇa | <i>iva</i> | attaque | VI.49.31 |
| siṃha- / 2 dvipa- en rut | Sātyaki / Kṣemadhurti et Vṛhanta | <i>yathā</i> | combat | VII.24.46 |
| siṃha- / 2 dvipa- en rut | Virata / Vinda et Anuvinda | <i>yathā</i> | combat | VII.71.6 |
| hari-yūthapa- / mahādvipa- en rut (matta-) | Sātyaki / Bhuriśravas | <i>iva</i> | joue avec | VII.117.50 |
| mṛgendra- / mahādvipa- | Bhuriśravas / Sātyaki | <i>iva</i> | tire | VII.117.59 |
| siṃha- en colère / dvipa- | Pāncāla / fils de Dhṛtarāṣṭra | <i>iva</i> | tuent | VIII.43.63 |
| siṃha- / dvipa- en rut (matta-) | Aśvatthāman / Dhṛṣṭadyumna | <i>iva</i> | tue | X.8.21 |
| siṃha- / mahādvipa- | Droṇa / Drupada | <i>iva</i> | tue | XI.25.15 |
| dvirada-siṃha- | Duryodhana / Sātyaki | <i>yathā</i> | colère | VII.164.35 |
| nāga- / kesarin- | Karṇa / Arjuna | <i>iva</i> | tué par | VIII.68.6 |
| siṃha- / mātaṅga-yūtha-ṛsabha- / ṛsabha- | Kṛṣṇa / Bhīṣma | <i>iva</i> | combat | VI.102.58 |
| siṃha- / mātaṅga- | Bhuriśravas / Sātyaki | <i>iva</i> | traîne | VII.117.52 |
| kesarin- / matta-mātaṅga-yūthapa- | Karṇa / ennemis | <i>iva</i> | tue | VII.155.25 |
| mātaṅga- / siṃha- | Duryodhana tombé à terre | <i>iva</i> | mis à terre par | IX.58.2 |
| siṃha- / vāraṇa- indra- | Kṛṣṇa / Bhīṣma | <i>iva</i> | désire tuer | VI.55.87 |
| Tigre / éléphant | | | | |
| vyāghra- / mātaṅga- en rut | Guerriers / Sātyaki | <i>iva</i> | désirent tuer | VII.96.7 |
| 2 vyāghra- / 1 nāga- | Suśena et Satyasena / Nakula | <i>yathā</i> | combat | IX.9.22 |
| śārdūla- rugit / vāraṇa- | Bhīma / champion de Virāta | <i>iva</i> | combat | IV.12.21 |
| śādūla- / hastin- | Arjuna / Duryodhana | <i>iva</i> | combat | VII.134.67 |
| śārdūla- / kuñjara- | Abhimanyu / Śalya | <i>iva</i> | combat | VII.13.61 |
| śārdūla- / kuñjara- | Ghaṭotkaca / Alambala | | combat | VII.149.26 |
| śārdūla- / kuñjara- | Sātyaki / Kṛpa | <i>iva</i> | s'avance vers | VI.97.38 |

| | | | | |
|---|--|-------------------|-----------------------|--------------------|
| śārdūla- / kuñjara- | Śalya / Bhīma | <i>iva</i> | attaque | VII.14.8 |
| śārdūla- / kuñjara- | Kṛtavarman / Śikhaṇḍin | <i>iva</i> | combat | VII.90.37 |
| | | | | |
| Éléphant / éléphant | | | | |
| KUÑJARA- | | | | |
| 2 kuñjara- en rut pour une femelle (vāśitā-) | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | se battent | I.124.31 |
| 2 kuñjara- samrabdhā- | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | se battent | IX.54.16 |
| 2 kuñjara- | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | barissent | IX.54.36 |
| matto <i>dvīpa</i> iva kruddhah / pratikuñjara- | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | à la vue de | IX.56.39 |
| 2 kuñjara- matta- | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | | IX.57.26 |
| 2 kuñjara- | Karṇa / Bhīma | <i>iva</i> | se battent | VII.108.16 |
| 2 kuñjara- en colère + brandons (ulkā-) | Sātyaki / Somadatta + flèches, épées | <i>iva</i> | flamboient | VII.137.14 |
| 2 kuñjara- yūthapa- pour une femelle (vāśitā-) | Sātyaki / Bhuriśravas | <i>iva</i> | se battent | VII.117.31 |
| 2 kuñjara- excités | Kṛtavarman / Sātyaki | <i>iva</i> | se battent | IX.20.12 |
| | | | | |
| GAJA- | | | | |
| 2 mahāgaja- en rut (matta-) | Śalya et Bhīma | <i>iva</i> | combat, rut | I.181.23 |
| 2 gaja- | Bhīma / Jaṭāsura | <i>iva</i> | combat | III.154.54 |
| 2 balavat-gaja- pour une femelle (vāśitā-) | Bhīma et Kīcaka | <i>iva</i> | lutte | IV.21.49 |
| gaja- / pratigaja- | Bhīma / Kaurava | <i>iva</i> | combat | VI.74.10 |
| 2 mahā-vyāghra- avec griffes | Śalya / Bhīma | <i>iva</i> | combat | VII.14.22 |
| 2 mahā-gaja- avec défenses | | | | |
| 2 gaja- | Śalya / Bhīma | <i>iva</i> | se précipitent | VII.14.28 |
| 2 mahāgaja- avec défenses (viśāṇa-) | Bhīma / Karṇa | <i>iva</i> | combattent | VII.108.30 = 109.2 |
| bois de roseaux (naḍa-vana-) détruit par 2 gaja- | Chars, chevaux, éléphants détruits par Bhīma / Karṇa | <i>yathā</i> | destruction | VII.113.26 |
| 2 mahāgaja- prabhinna- pour une femelle (vāśitā-) | Bhīma / Duḥśāsana | <i>iva</i> | combattent | VIII.60.31 |
| gaja- / gaja- | Duryodhana / Bhīma | <i>iva</i> | avance vers | IX.54.20 |
| 2 gaja- | Duryodhana / Bhīma | <i>iva</i> | en colère | IX.54.34 |
| 2 gaja- / pratigaja- | Arjuna et Bhīma / guerriers | <i>iva</i> | se précipitent sur | I.181.5 |
| gaja- / pratigaja- pour une femelle (vāśitā-) | Karṇa / Arjuna | <i>yathā</i> | combat | I.181.7 |
| gaja- / gaja- | Arjuna / Karṇa | <i>iva</i> | combat | IV.49.5 |
| gajendra- / hastin- | Arjuna / Karṇa | <i>iva</i> | frappé par | IV.49.21 |
| gaja- / gaja- | Karṇa / Arjuna | <i>iva</i> | vaincu par | IV.40.23 |
| gaja- / pratigaja- | Karṇa / Arjuna | <i>yathā</i> | s'approche de | VII.134.38 |
| 2 gaja- pour une femelle (vāśitā-) | Karṇa / Arjuna | <i>iva</i> | combattent, en colère | VII.134.47 |
| 2 gaja- en rut (prabhinna-) pour une femelle (vāśitā-) | Arjuna / Karṇa | <i>yathā, iva</i> | combattent | VIII.65.2 |
| 2 gaja- (assoiffés) | Arjuna et Droṇa | <i>iva</i> | | VII.76.19 |
| gaja- / pratigaja- | Sātyaki / Karṇa | <i>yathā</i> | perce | VII.122.58 |
| gaja- / mahāgaja- | Catānika / les 5 Kekaya | <i>iva</i> | combattent | VI.75.51 |
| gaja- / pratigaja- | Śaibya / prince des Kāśi | <i>yathā</i> | combattent | VII.71.11 |
| 2 diśa-gaja- | Kṛtavarman et Śikhaṇḍin | <i>-saṃkāśa-</i> | | VII.90.38 |
| 2 gaja- sauvages | Aśvatthāman / Dhṛṣṭadyumna | <i>iva</i> | combat | VII.135.43 |
| bois de roseaux (naḍa-vana) détruit par 2 gaja- en rut (matta-) | Armée des Pāṇḍava détruite par Droṇa et Karṇa (?) | <i>yathā</i> | destruction | VII.158.34 |
| mattā gajavṛṣā / anyonyam | Archers / un autre | <i>iva</i> | attaquent | VII.162.38 |

| | | | | |
|---|---|--------------|------------------|------------|
| 2 gaja- en colère | Narada / Paravata | <i>iva</i> | combattent | XII.30.27 |
| DVIPA- | | | | |
| Lotus brisés sur tête de 2 dvipa- en rut (matta-) | Arbres brisés sur têtes de Bhīma et Kirmīra | <i>yathā</i> | combat | III.12.48 |
| matto mattam iva dvipam | Karṇa / Bhīma | <i>iva</i> | combat | VII.107.22 |
| 2 mahādvipa- | Bhīma et Duryodhana | <i>iva</i> | en colère | IX.54.18 |
| 2 mahādvipa- en rut (matta-) | Bhīma et Duryodhana | <i>iva</i> | courent contre | IX.54.27 |
| matto dvipa iva kruddhah / pratikuñjara- | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | à la vue de | IX.56.39 |
| dvipa-uttamam mattam iva abhimattah | Arjuna / Karṇa | <i>iva</i> | s'approche | VIII.29.26 |
| dvipa- / dvipa- en rut (matta-) | Karṇa / Arjuna | <i>iva</i> | combat | VIII.65.9 |
| 2 dvipa- | Karṇa / Arjuna | <i>iva</i> | combattent | VIII.66.4 |
| 2 <i>śārdūla</i> - avec griffes, 2 mahādvipa- avec défenses | Karṇa / rākṣasa avec flèches et lances | <i>iva</i> | combat | VII.150.25 |
| dvipa- + défenses (viṣāṇa-) / <i>vāraṇa</i> - | Sātyaki + flèches / Karṇa | <i>iva</i> | poursuite et tue | VIII.40.40 |
| 2 <i>śārdūla</i> - avec griffes, 2 mahādvipa- avec défenses | Sātyaki et Bhuriśravas | <i>iva</i> | se déchirent | VII.117.26 |
| matto mattam iva dvipam | Bhuriśravas / Sātyaki | <i>iva</i> | frappe | VII.117.45 |
| matto mattam iva dvipam | Śalya / Sātyaki | <i>iva</i> | s'approche de | IX.14.29 |
| matto mattam iva dvipam | Kṛtavarman / armée | <i>iva</i> | | VII.24.9 |
| matto mattam iva dvipam | Kṛtavarman / Droṇa | <i>iva</i> | combat | VII.140.5 |
| mattas mattam iva dvipam | Droṇa / Arjuna | <i>iva</i> | s'approche | IV.53.9 |
| 2 mahāyūthapa-, 2 dvipa- en rut | Droṇa et Drupada | <i>yathā</i> | fureur | VII.24.19 |
| matto mattam iva dvipam | Śiśupāla / Vālhika | <i>iva</i> | combat | VI.43.37 |
| matto mattam iva dvipam | Śakuni / Prativindhya | <i>iva</i> | court vers | VI.43.60 |
| matto mattam iva dvipam | Fils d'Hydīmā / roi des Prājyotiṣas | <i>iva</i> | court vers | VI.77.28 |
| matto mattam iva dvipam | Fils d'Arjuna / Lakṣmaṇa | <i>iva</i> | | VII.45.12 |
| DVIRADA- | | | | |
| prabhinnam iva <i>mātaṅgam</i> prati-dvirada-ghātinam | Bhīma / Duḥśāsana | <i>iva</i> | tue | V.140.11 |
| 2 dvirada- en colère pour une femelle (<i>vāsitā</i> -) | Sātyaki et Bhuriśravas | <i>iva</i> | combat | VII.117.20 |
| 2 dvirada- avec défenses | Bhīma et Duryodhana | <i>yathā</i> | combat | IX.56.33 |
| NĀGA- | | | | |
| nāga- / nāga- | Bhīma / Duryodhana | <i>iva</i> | combat | VII.25.4 |
| 2 mahānāga- en rut (matta-) | Bhīma / rākṣasa | <i>iva</i> | traîne | VII.152.46 |
| 2 mahānāga- + défenses (danta-) 2 mahārṣabha- + cornes (śṛṅga) | Bhīma / Śalya | <i>iva</i> | combat | IX.11.14 |
| mahānāga- / nāga- dans grotte | Guerriers / archers | <i>yathā</i> | frappés | VI.101.19 |
| nāga- en rut (matta-) / nāga- en rut (matta-) dans forêt | Kṛpa / Sahadeva | <i>yathā</i> | combat | VI.107.27 |
| 2 nāga- + défenses (viṣāṇa-) / prati-nāga- | Les 2 Kaikaya / Sātyaki | <i>yathā</i> | attaquent | VIII.9.12 |
| MĀTANGA- | | | | |
| mātaṅga- furieux / mātaṅga- | Bhīma / Kirmīra | <i>iva</i> | saisit | III.12.56 |
| mātaṅga- en rut (prabhinna-) / <i>pratidvirada</i> - | Bhīma / Duḥśāsana | <i>iva</i> | tue | V.140.11 |
| 2 mātaṅga- en rut (matta-) | Bhīma et Duryodhana | <i>iva</i> | combattent | IX.54.28 |

| | | | | |
|--|--|---------------------------|--------------------|-----------------------------|
| mātaṅga- / mātaṅga-yūtha-ṛṣabha- / ṛṣabha- | Ghaṭotkaca / Karṇa | <i>iva</i> | combat | VII.150.21 |
| mātaṅga- / māttena mātaṅgena | Karṇa mis à terre | <i>iva</i> | mis à terre par | VIII.5.41 = XI.21.5 |
| VĀRANA- | | | | |
| 2 vāraṇa- en rut (matta-) de 60 ans | Bhīma / Hiḍimba | <i>iva</i> | combat | I.141.23 |
| 2 vāraṇa- en rut (matta-) de 60 ans | Bhīma / champion de Virāṭa | <i>iva</i> | combat | IV.12.20 |
| matta-vāraṇa-vikrama- 2 vāraṇa- attachés | Bhīma / Karṇa | <i>iva</i> | force, démarche | VII.111.27 |
| 2 vāraṇa- en rut pour une femelle (vāsitā-) | Bhīma / Duryodhana | <i>yadvad</i> | combat | IX.56.8 |
| vāraṇa-yūthapa- en rut (matta-) / vāraṇa- en rut (matta-) | Arjuna / Aśvatthāman | <i>iva</i> | combat | IV.54.9 |
| 2 vāraṇa- humides de suc | Sātyaki et Droṇa ensanglantés | <i>iva</i> | | VII.73.20 |
| 2 vāraṇa- yūthpa- | Sātyaki / Bhuriśravas | <i>iva</i> | combat | VII.117.28 |
| <i>dvīpa-</i> avec défenses / vāraṇa-yūthapa- avec défenses / vāraṇa- pour une femelle (vāsitā-) | Sātyaki avec flèches / Karṇa Śalva / Bhīṣma | <i>iva</i> / <i>yathā</i> | poursuit / attaque | VIII.40.40 / I.96.26 |
| 2 vāraṇa- yūthapa- en rut | Viradhanvan et Dhṛṣṭaketu | <i>iva</i> | combat | VII.82.11 |
| HASTIN- | | | | |
| <i>gajendra-</i> / hastin- | Arjuna / Karṇa | <i>iva</i> | frappé par | IV.49.21 |
| <i>duṣṭa-hastin-</i> / hastin- | Keśava / ennemis | <i>iva</i> | fait tomber | VIII.37.14 |
| 2 hastin- en rut (matta-) | Duryodhana / Dhṛṣṭadyumna | <i>yathā</i> | combat | IX.21.31 |
| hasti-vat / hastin- | Bhīma / Duryodhana | <i>-vat / -saṃkāśa-</i> | court vers | IX.56.50 |
| Scène d'éléphant | | | | |
| kuñjara- / brandons (ulkā-) | Arjuna / flèches | <i>iva</i> | affligé par | IV.43.12; VIII.34.35; 58.24 |
| kuñjara- saṃkrudha-, défait lotus | Sātyaki défait armée | <i>iva</i> | entre dans | VII.115.7 |
| kuñjara- + étang de lotus | Karṇa / Pāṇḍava | <i>iva</i> | les détruit | VIII.43.25 |
| kuñjara- + étang de lotus | Arjuna / armée ennemie | <i>iva</i> | l'agite | IX.3.24 |
| kuñjara- / feu | Ennemis / Arjuna | <i>iva</i> | brûlés | IX.23.59 |
| kuñjara- dans incendie | guerriers / Kaurava | <i>iva</i> | affolement | VII.21.14 |
| kuñjara- / (homme) avec pique (śūla-) | Śiva / Arjuna avec arc | <i>iva</i> | frappé par | III.40.38 |
| mahāgaja- + aiguillons (tottra-) | Duryodhana + flèches | <i>iva</i> | percé par | VI.75.16 |
| gaja- détruit bois de roseaux (nala-vana-) | Bhīṣma détruit armées | <i>iva</i> | destruction, force | VI.103.13 |
| mahāgaja- + aiguillons (tottra-) | Bhagadatta pique Mādava avec flèches | <i>iva</i> | pique | VI.107.7 |
| gaja- + aiguillons (tottra-) | ? en colère | <i>iva</i> | tourmenté (ardita) | VII.44.21 |
| vana-gaja- + chasseurs (vyādha-) | Abhimanyu à terre | <i>yathā</i> | frappé, tué | VII.48.14 |
| bois de roseaux (naḍa-vana-) détruit par 2 gaja- | Chars, chevaux, éléphants détruits par Bhīma / Karṇa | <i>yathā</i> | destruction | VII.113.26 |
| bois de roseaux (naḍa-vana-) détruit par 2 gaja- en rut (matta-) | Armée des Pāṇḍava détruite par Droṇa et Karṇa (?) | <i>yathā</i> | destruction | VII.158.34 |

| | | | | |
|--|--|-------------------|-----------------|---------------------|
| arbres mis à terre par éléphant (dantin-) | Rois tués par fils de Bhīma | <i>iva</i> | | VII.152.10 |
| montagne / éléphant (dantin-) | Śalya / Bhīma | <i>iva</i> | frappé par | IX.11.17 |
| tottrair iva mahādvipam | Sāmyamani + 3 flèches / fils de Priṣata | <i>iva</i> | frappe | VI.57.35 |
| tottrair iva mahādvipam | Bhuriśravas + 9 flèches / Sātyaki | <i>iva</i> | frappe | VI.60.1 |
| tottrair iva mahādvipam | Alaṃvuṣa + 9 flèches / Abhimanyu | <i>iva</i> | frappe | VI.97.12 |
| tottrair iva mahādvipah | Bhīma / flèches | <i>iva</i> | frappé par | VI.109.12 |
| tottrair iva mahādvipam | Arjuna + 90 flèches / Śrutāyudha | <i>iva</i> | frappe | VII.67.37 |
| tottrair iva mahādvipam | Bhīma + 90 flèches / Karṇa | <i>iva</i> | frappe | VII.106.28 |
| tottrair iva mahādvipam | Alaṃvuṣa + flèches / fils de Bhīma | <i>iva</i> | frappe | VII.149.15 |
| tottrair iva mahādvipam | Śalya + flèche / ennemi | <i>iva</i> | frappe | IX.12.26 |
| tottrair iva mahādvipam | Sahadeva / fils de Suvala | <i>iva</i> | frappe | IX.27.45 |
| mattam dvipam iva aṅkuśaiḥ | Guerrier frappé par flèches | <i>iva</i> | blessé | VII.116.9 |
| mattam dvipam iva aṅkuśaiḥ | Śalya / Yudhiṣṭhira + flèches | <i>iva</i> | blessé par | IX.10.27 |
| dvipa- agite grand étang | Aśvatthāman agite camp des Pāṇḍava | <i>iva</i> | agitation | X.8.81 |
| dvipa- pris par incendie de forêt | Alaṃvuṣa cerné par chars et flèches | <i>iva</i> | | VII.84.11 |
| dvipa- pris par incendie de forêt | Pāncāla et Cedi frappés par Karṇa | <i>yathā</i> | se dispersent | VIII.45.41 |
| dvirada- détruit lac de lotus | Arjuna détruit armée | <i>iva</i> | destruction | VII.26.27 |
| étang de lotus agité par dvirada- | Armée des Pāṇḍava agitée par Duryodhana | <i>iva</i> | agitation | VII.100.27 ; 128.19 |
| homme avec un bâton / nāga- en rut, de l'Himālaya | Jayadratha / Yudhiṣṭhira | <i>iva</i> | désire tuer | III.252.5 |
| mahānāga- + kareṇu- / sūkara- | Rāma et Sītā / Rāvaṇa | | | III.262.37 |
| vanya-nāgendra- aveuglé par mada détruit étang de lotus | Fils d'Arjuna défait armée | <i>iva</i> | destruction | VI.97.28 |
| mahānāga- + aiguillons (tottra-) | Droṇa frappé par flèches | <i>iva</i> | frappé par | VI.102.6 |
| mahānāga- + aiguillons (tottra-) | Karṇa frappé par 63 flèches d'Arjuna | <i>iva</i> | frappé | VII.109.6 |
| mātaṅga- en rut (prabhinna-) détruit arbres en fleurs | Bhīma détruit armées | <i>iva</i> | destruction | V.50.33 |
| tottrair iva mātaṅga- | Bhīma couvert par flèches de Karṇa | <i>iva</i> | | VII.107.21 |
| mātaṅga- en rut détruit bois de roseaux (naḍa-vana-) | Arjuna détruit chevaux, chars et éléphants | <i>iva, yathā</i> | destruction | VII.68.52 |
| plante / vāraṇa- en rut (matta-) | Karṇa / Arjuna | <i>iva</i> | détruit par | VIII.63.81 |
| vāraṇa- / étang de lotus | Rākṣasa / armée | <i>yathā</i> | détruit, défait | VI.96.34 |
| | | | | |
| Lièvre / éléphant | | | | |
| Lièvre (śaśaka-) / mahānāga- en rut avec longues défenses | Karṇa / Arjuna | | combat | VIII.27.37 |
| kuñjara- / lièvre (śaśa-) | Arjuna / Karṇa | <i>yathā</i> | | VIII.27.51 |
| Śarabha / éléphant | | | | |
| śarabha- / nāga- orgueilleux | Kṛpa / Dhṛṣṭadyumna | <i>yathā</i> | combat | VIII.18.41 |
| Śarabha / mṛga | | | | |
| mṛga- / cri d'un śarabha | Eléphant (dvirada) / Bhīma | <i>iva</i> | effrayés par | VII.102.76 |
| Śarabha / śarabha | | | | |
| 2 śarabha enragés | Bhīma / Karṇa | <i>iva</i> | combat | VII.107.8 |
| | | | | |

| | | | | |
|-------------------------------|---------------------|------------|------------|----------|
| <i>Buffle / buffle</i> | | | | |
| 2 mahiṣa- dans fange | Bhīma et Duryodhana | <i>iva</i> | Se battent | IX.57.30 |

ANNEXE V

À propos de *pṛdāku-*

L'hymne VI.38 de l'AVŚ (cité p.394) possède une version parallèle dans l'AVP (II.18). Dans la traduction de cette dernière, Thomas Zehnder⁶⁷⁹ comprend le terme *pṛdāku-* (v.1) comme un nom de la panthère, à l'encontre de la traduction plus usuelle du mot par « serpent, vipère » (cf. Whitney, vol. 1, p.512). Pour l'auteur, la présence du lion et du tigre dans le vers indique une série de prédateurs, dans laquelle le « serpent » ne peut convenir. Il semble donc plus cohérent de suivre l'autre sens donné à *pṛdāku-* par les lexicographes, c'est-à-dire celui de « panthère, tigre ». Le rapprochement étymologique avec, entre autres, le sogdien *pwrδnk-* et le grec *πάρδαλις* qui ont tous deux le sens de « panthère » semble en effet confirmer cette acception. Il y aurait eu, par la suite, un glissement sémantique (pour quel motif ?) par lequel le terme aurait désigné un serpent, ce dernier ayant sur sa peau les mêmes taches qu'un léopard.

La traduction de *pṛdāku-* par le nom d'un fauve, comme sens premier du mot, a été de nouveau appuyée par un récent article d'Alexander Lubotsky⁶⁸⁰. Cette re-dénomination permet à celui-ci de donner une nouvelle lecture du mot *pṛdākusānu-* (RV VIII.17.15) comme « ayant une panthère sur le dos » c'est-à-dire « portant une peau de panthère », terme qui serait une épithète de Varuṇa.

Pour le passage de l'AV qui nous intéresse ici, Zehnder et Lubotsky conservent le sens de panthère pour *pṛdāku-*. Effectivement, comme le souligne déjà Zehnder, les animaux mentionnés dans le même contexte tendent à faire accepter cette traduction, puisqu'on nomme un lion, un tigre (strophe 1), puis un éléphant et un léopard (*dvīpīn-*) (strophe 2). Dans l'ensemble, des animaux puissants, des quadrupèdes, parmi lesquels le serpent apparaîtrait comme un intrus. Cette traduction soulève cependant un nouveau problème puisque nous observons, semble-t-il, deux animaux similaires : le *pṛdāku-* et le *dvīpīn-*. L'hymne nous apparaît alors comme *anṛta* « non-ajusté ». En effet, dans ce type de liste, nous n'avons jamais observé jusqu'ici un même animal cité deux fois de suite, même sous un nom différent, point de *vyāghra-śārdūla* ni de *hasti-gaja*. Pour Zehnder cependant, les deux termes sont synonymes et il les traduit respectivement par « Panther » et « Leopard ». Lubotsky, par contre, cherche un nom différent, et traduit *pṛdāku-* par « panthère » et *dvīpīn-* par « léopard des neiges ». Cette nouvelle dénomination pour le second terme ne nous semble pas entièrement convaincante et prête à discussion. L'exercice d'identification se doit d'être à nouveau tenté.

Comme le rappelle Lubotsky, outre le lion et le tigre, l'Inde compte ou a compté trois grands félidés : la panthère ou léopard (*Panthera pardus*), l'once (ou panthère des neiges ou léopard des neiges) (*Uncia uncia*) et le guépard (*Acinonyx jubatus*). On y ajoutera également la panthère longibande ou nébuleuse (*Neofelis nebulosa*). En regard, le sanskrit possède deux termes à la signification et à l'étymologie délicates :

- *dvīpīn-*, que l'étymologie dérive de *dvīpa-* « île ». *dvīpīn-* est « celui qui possède des îles » *i.e.* « qui possède des taches en forme d'îles ».

- *pṛdāku-*, dont l'étymologie n'est pas évidente. Rattaché au moyen-perse et persan moderne *palang*, au pašto *pṛāng* (« panthère »), il conduit H. W. Bailey⁶⁸¹ à poser une base iranienne **parda-* « tacheté, bigarré, bariolé ». Notre terme *pṛdāku-* serait donc « le bigarré, le tacheté ».

⁶⁷⁹ Zehnder, 1999, p. 59.

⁶⁸⁰ Lubotsky, 2004.

⁶⁸¹ Bailey, 1943-46.

Dans les quatre cas nos animaux sont tachetés. L'identification s'avère donc difficile. Pour tenter de résoudre le problème, il faut se tourner vers les données zoologiques et géographiques.

La panthère longibande contrairement à ses acolytes, possède de larges taches allongées pouvant former des sortes de nuages, et non des anneaux ou rosettes. Son aire de distribution actuelle se limite à l'Est du Népal, au Bhoutan et au Nord-Est de l'Inde. Il est difficile d'évaluer une répartition à date ancienne, mais elle n'a sans doute pas dû s'étendre beaucoup plus au-delà, et encore moins jusqu'à l'extrémité occidentale de l'Inde ancienne. De plus, l'animal est timide et plutôt rare. Ces éléments ne peuvent nous la faire retenir comme candidate.

Avec l'once, si les taches semblent plus nettes, on retrouve le même décalage dans la répartition géographique. En effet, comme son nom l'indique l'once ou panthère des neiges, vit à des altitudes très élevées, entre 2700 et 6000 m. environ, généralement au-dessus de la limite supérieure des forêts. Sa répartition indienne se limite à l'Himalaya et au Karakoram. Ces données semblent donc éloigner l'once de l'identification, si l'on considère toujours que les textes nous parlent d'animaux que les groupes humains ou les auteurs ont pu rencontrer au cours de leurs déplacements (autre paramètre difficile à définir avec précision). De plus, si l'on considère que le terme *dvīpin-* désigne le même animal, tant dans les textes védiques que dans les épopées, ces dernières nous fournissent une caractéristique supplémentaire de l'animal. Le MBh (XII.117.16, cité p.131) indique que le fauve possède une peau couleur d'or et tachetée, et le Rām. (III.69.29 [1319*], cité p.132) qu'elle a l'éclat du saphir, évoquant ainsi les panthères noires. Or, la peau de l'once est plutôt de couleur gris au-dessus et blanc au-dessous, permettant son camouflage avec l'environnement minéral. Comme la panthère longibande, l'animal est très rarement observé.

Il semble que seuls la panthère et le guépard puissent alors être retenus comme plausibles candidats. À date encore récente, le guépard vivait dans une très large partie de l'Inde. Celui-ci, souvent utilisé comme bête de proie pour la chasse, ne semble être que très exceptionnellement cité dans ce contexte par les textes indiens. D'ailleurs, les références textuelles sont telles que le guépard ne semble avoir existé que sous les empereurs Moghols, d'Akbar à Aurangzeb. Cependant ce félin et la panthère ont cohabité en grande partie sur une même aire géographique. Tous deux se distinguent, entre autres par leurs taches. La panthère possède des taches ou rosettes formées d'un anneau foncé, rarement fermé, avec un cœur plus clair. Elles peuvent donner l'impression d'une empreinte de félin. Le guépard, quant à lui, possède des taches noires, pleines, équidistantes, donc bien isolées les unes des autres, par opposition au léopard chez lequel les taches peuvent former des sortes d'amas. Si l'on conserve le rapport étymologique comme hypothèse de travail, la question est alors de savoir lequel des deux possède des taches semblables à des îles. Le guépard avec ses taches bien distinctes, ou la panthère avec ses anneaux plus foncés formant comme des atolls ? Quelle est donc la forme du *dvīpa-* ? Les deux candidats pourraient être reconnus comme appropriés.

Il semble alors vain d'établir une concordance entre les termes sanskrits et les animaux en question. Le recours à l'identification du serpent *pṛdāku-* ne nous aiderait en rien. Lubotsky propose, avec réserve, la vipère de Russell (*Daboia russelii*). Celle-ci possède des taches foncées bien rondes comme celle du guépard, mais formées d'une fine bordure plus foncée comme la panthère, et de plus reliées en trois lignes longitudinales. Une autre vipère, l'échide carénée (*Echis carinatus*), possède elle, par contre, des taches plus proches de celles du léopard, avec une bordure foncée épaisse et un centre plus clair⁶⁸². Dans ce domaine la question reste donc également ouverte.

⁶⁸² *Grzimek's Animal Life Encyclopedia*, vol. 7, 2003, p.449, 458.

La panthère et le guépard semblent assez distincts physiquement, mais les données littéraires ne nous fournissent pas assez d'éléments déterminants. Que ce soit dans les textes védiques ou dans les épopées, le terme *dvīpin-* apparaît toujours en relation avec d'autres animaux, d'autres fauves. Dans les descriptions de la nature, c'est dans la forêt (*vana-*), parfois dans la montagne (MBh., Rām.) qu'il apparaît. Les passages sont souvent conventionnels. Ailleurs c'est sa gueule qui sert de masque aux *rākṣasa*, ou encore sa peau comme fourreau d'épée ou couverture de char. Il faut retenir que l'animal désigné est un grand fauve à la robe tachetée, jaune ou noir, considéré comme plus faible que le lion et le tigre (cf. MBh. XII.119.5, Rām. VII.7.19-20). Animal rare, il est perçu comme sauvage, cruel, sanguinaire, dangereux. Et c'est là l'essentiel. Le terme désigne d'ailleurs peut-être plusieurs félidés correspondant à ce portrait, et autant le guépard que le léopard. Dans le doute et par impossibilité de choisir, nous conservons conventionnellement le terme assez générique de panthère ou léopard, nous autorisant à nuancer la traduction en panthère des neiges lorsque l'animal est nommé en plein Himālaya.

Pour *ṛdāku-* les données sont encore moindres, puisque le terme prend rapidement le sens de « serpent, vipère » et n'apparaît qu'une fois, avec ce sens, dans les épopées (MBh. III.175.16). Désigne-t-il alors originellement ce guépard si rare et mystérieux dans les textes ? Si le sens premier est bien celui de « bigarré », peut-on le mettre en parallèle avec le nom hindi du guépard, *chita*, lui-même dérivé du sanskrit *citra-* « bigarré, tacheté » ? Il est vrai que *chita* peut également désigner la panthère. Néanmoins, le mot dérivé en anglais, *cheetah*, n'est utilisé que pour le guépard. Tout comme pour *dvīpin-*, le terme semble pouvoir désigner l'un ou l'autre des deux fauves.

La traduction de notre passage de l'AVŚ VI.38 demeure donc problématique, si l'on considère toujours ici *ṛdāku-* et *dvīpin-* comme deux animaux bien distincts. Rappelons que c'est le seul passage où les deux termes sont cités ensemble. Par la suite, *ṛdāku-* prenant pleinement le sens de « serpent », *dvīpin-* devient l'unique nom commun des fauves tachetés. Pour l'hymne en question, plusieurs hypothèses sont envisageables :

1a) Considérer que le terme *ṛdāku-* a déjà vu son sens de « (panthère) tacheté » évoluer vers « serpent » et suivre ainsi le commentaire de Sāyaṇa. La traduction se heurte alors à une logique lexicale animalière qui trouve inadéquat de mettre un serpent au milieu des fauves, et au fait que *ṛdāku-* a bien le sens de « panthère » dans le RV, et peut-être ailleurs, (donc pourquoi pas ici ?). Rappelons, néanmoins, que cette énumération place les animaux en relation avec l'éclat (*tviṣi-*) et la splendeur (*varcas-*). Or, deux passages de la MS (III.2.6 et IV.4.4) placent la *tviṣi-* dans le tigre (*vyāghra-*) et le serpent (*sarpa-*) ! N'oublions pas que ce dernier apparaît à plusieurs reprises comme un véritable fauve. L'ennemi d'Indra est un *ahi-*, un serpent-dragon.

1b) Le problème se pose également, comme le rappelle Lubotsky, dans une liste de victimes sacrificielles pour l'Āśvamedha. En VS 24.33 (= MS III.14.14) un tigre (*śārdūla-*), un loup (*vrka-*), et un *ṛdāku-* sont sacrifiés à la Fureur (*manyú-*). Traditionnellement, le terme est traduit par « vipère » mais, dans la logique sémantique, on serait tenté de suivre Lubotsky et de traduire ici le terme par « panthère ». Mais rien n'est sûr. Comme pour *tviṣi-*, la fureur *manyú-* apparaît déjà rattachée au serpent (*āhimanyu-* RV I.64.8-9)⁶⁸³, et le motif deviendra un *topos* dans les épopées. Par ailleurs, d'un certain point de vue lexical et de logique sérielle, le terme *simha-* « lion » serait attendu à la place de *ṛdāku-* (rapport au trio védique animalier). Mais ici, il semble que le tigre soit le fauve dominant. Parallèlement, ce passage soulève l'absence du loup en l'AVŚ VI.38. Car là aussi le trio lion-tigre-loup est incomplet

⁶⁸³ Néanmoins, l'interprétation du composé *āhi-manyu-*, hapax, comme signifiant « doté de la fureur du serpent », pourrait être secondaire, comme me le signale G.-J. Pinault.

(cf. rite de la *sautrāmanī* en MS III.11.9 et ŚBM XII.7.2.8 ; 9.1.6). Et dans cette logique on pourrait s'attendre à lire *vṛká-* et non *pṛdāku-*.

2) Considérer *pṛdāku-* comme un grand félin et lui attribuer la « fonction » de panthère ; dès lors il faut trouver une variante pour *dvīpīn-*. Lubotsky propose « léopard des neiges ». Comme nous l'avons expliqué cette traduction nous paraît fragile et incertaine (problème zoo-géographique, etc.).

Le terme peut alors être traduit par « guépard » et une division des strophes de l'hymne peut être envisagée comme suit : la première traite des animaux sauvages avec le lion, le tigre et la panthère ; la deuxième est relative aux animaux semi-domestiques avec l'éléphant et le guépard, mais implique l'hypothèse bien sûr que les Indiens domptaient et utilisaient à cette époque l'animal pour la chasse, ce qui reste encore à démontrer. Cette même strophe mentionne en plus les hommes et le bétail.

3) Poser l'hypothèse en sens inverse : *dvīpīn-* a le sens de panthère et *pṛdāku-* désigne le guépard.

La recherche d'identification précise entre le nom et l'être demeure quasiment impossible pour cet hymne où les deux termes sont cités. Les données textuelles sont trop maigres pour obtenir une réponse claire.

ANNEXE VI

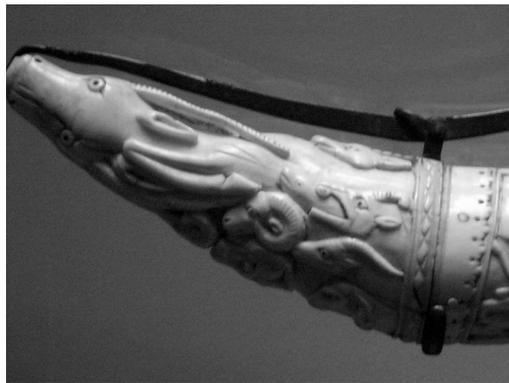
ILLUSTRATIONS



1. Sceau n° 304 de Mohenjo-Daro représentant une divinité entourée d'animaux sauvages (éléphant, tigre, rhinocéros, buffle), 4^e-2^e millénaire av. notre ère (Joshi et Parpola, 1987)



2. Flasque à poudre en ivoire, Inde moghole, fin 17^e s. (Verma, 1999, p.31)

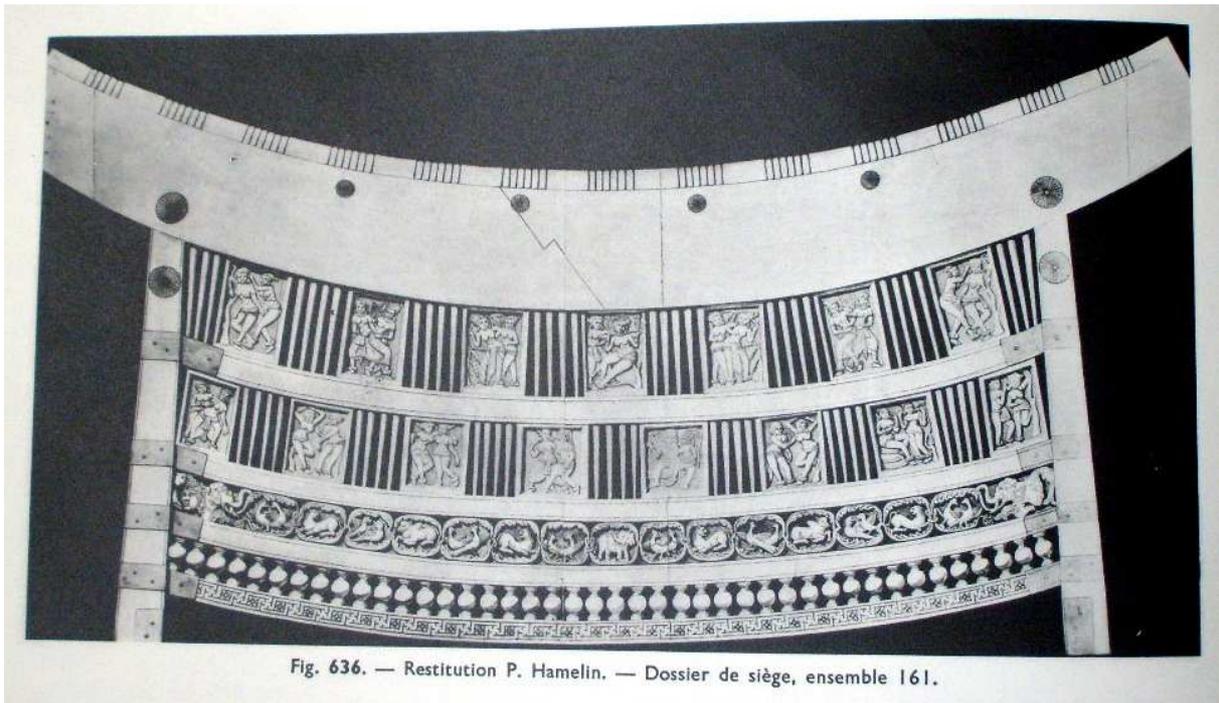


3. Détails d'une flasque à poudre en ivoire, Inde moghole, 17^e s. (Musée Guimet, cliché de l'auteur)

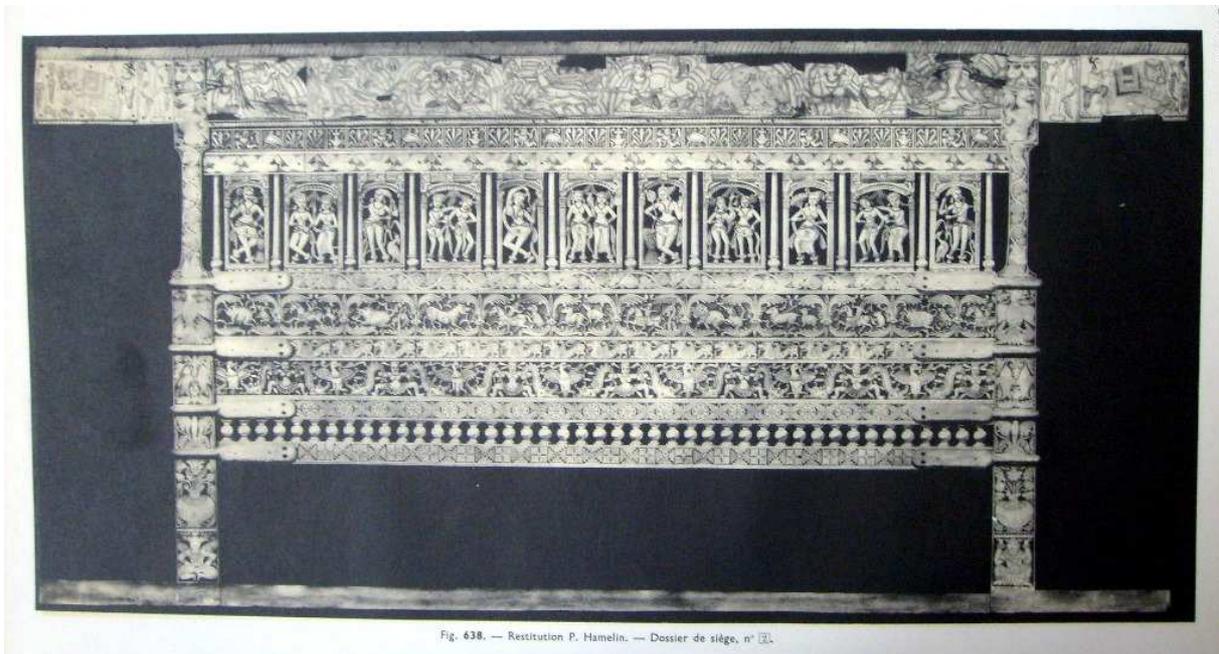


4. Poignée à décor d'éléphant et de tigre. Acier émaillé ave incrustations d'or et de rubis, Rājasthan, 19^e s. (Musée Guimet, cliché de l'auteur)

BEGRAM



5. Dossier de siège en ivoire (reconstitution), Begrām, ensemble 161, 1^{er}-2^e s. (Hackin, 1954)



6. Dossier de siège en ivoire (reconstitution), Begrām, 1^{er}-2^e s. (Hackin, 1954)



7. Femme montant un griffon sortant de la gueule d'un *makara*. Pièce de raccord en rond-bosse, dossier de siège en ivoire, Begrām, 1^{er} s. (Cambon, 2006, p.248)



Pl. I (a) : Vue frontale du pied avant droit.
(cliché Niyamatullah Shah).
Musée National de New Delhi (n° 64.324).



Pl. I (b) : Vue postérieure du pied avant droit.
(cliché Niyamatullah Shah).
Musée National de New Delhi (n° 64.324).

8. Pied de trône en ivoire (Orissa), à décor de *gajasimha* (Diwedi, 1967, p.68)



9. Plaque en ivoire, représentant deux femmes sous un *torana*, Begrām, ensemble 34
(Cambon, 2006, p.247)

CHASSE



10. Scène de chasse avec un guépard, peinture moghole de Govardhan (ca. 1607-10)
(Verma, 1999, p.103)



11. Scène de chasse au sanglier, plaque d'ivoire, Begrām, ensemble 150, *d.* 3 (Hackin, 1954)



12. Scène de chasse au sanglier sur un bas-relief de Bhārhut, 1^{er}-2^e siècle, (American Institute of Indian Studies, Varanasi)



13. Homme et tigre composites, peinture moghole 18^e s. (Verma, 1999)

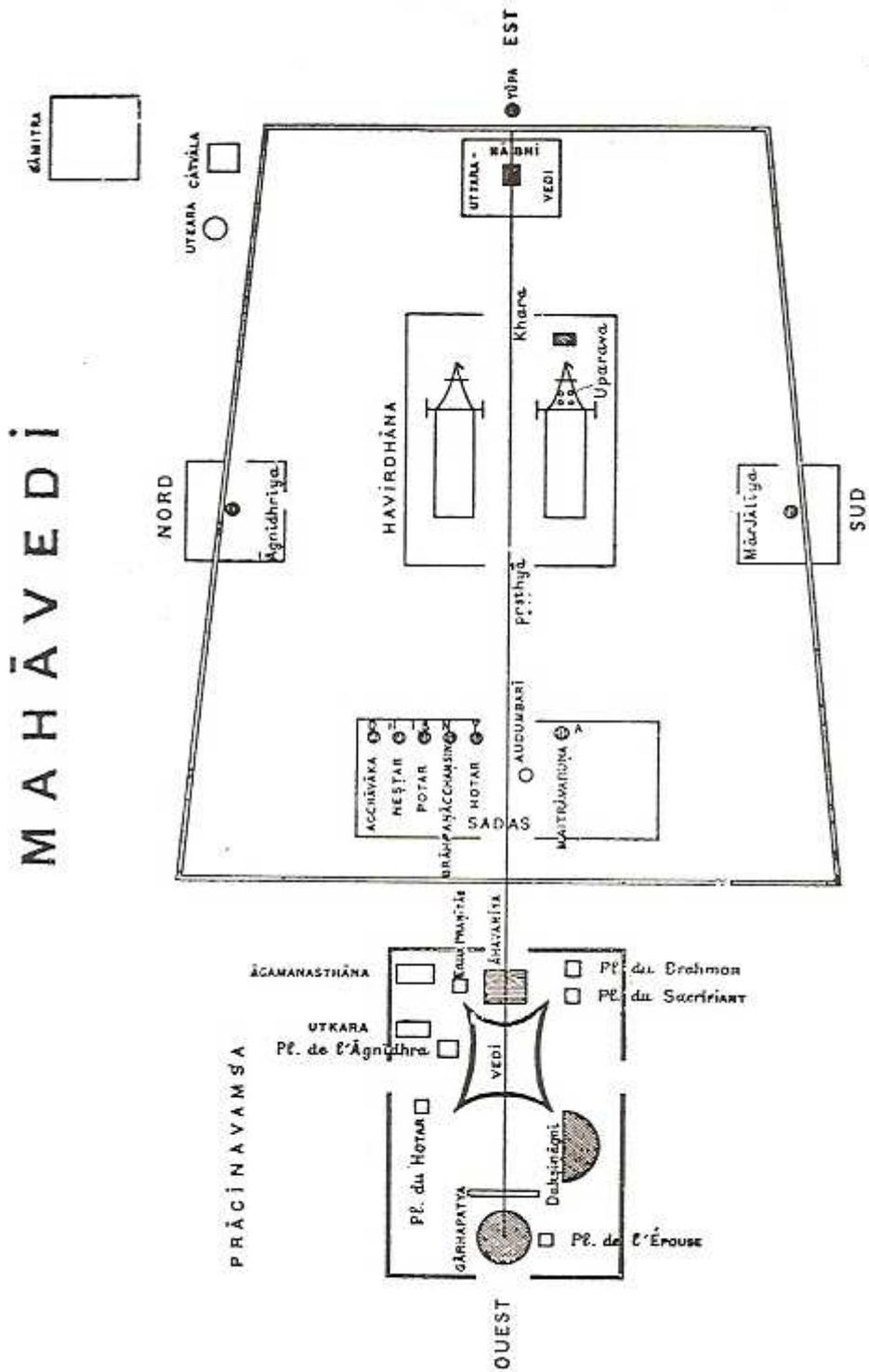
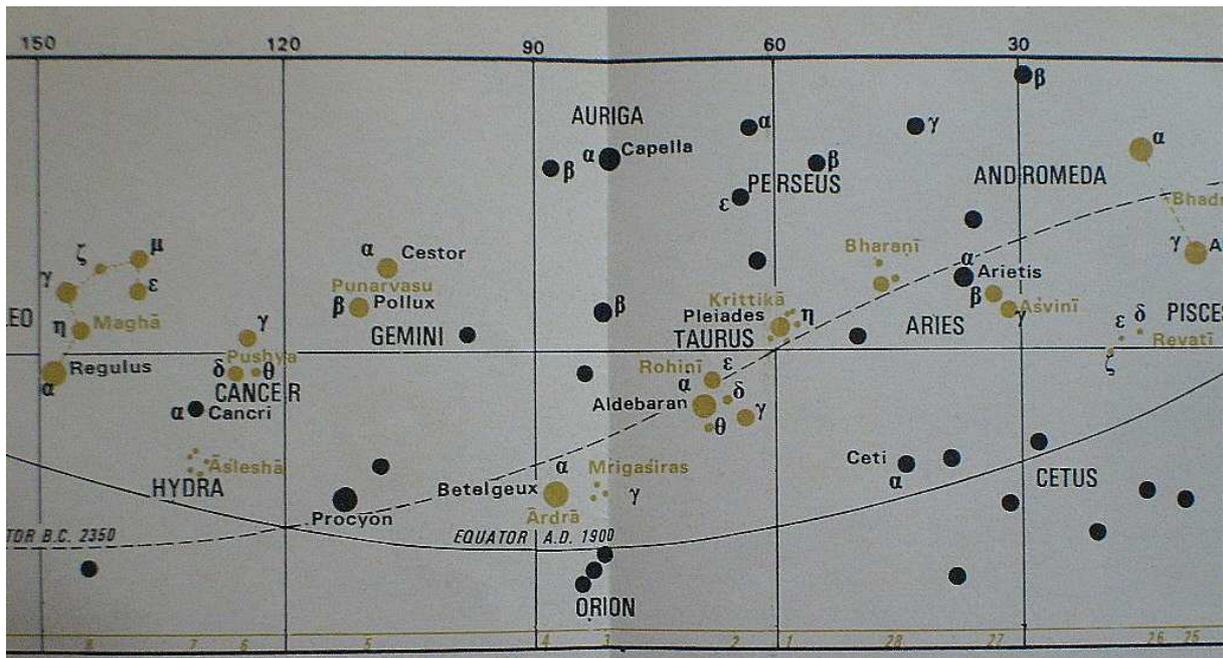
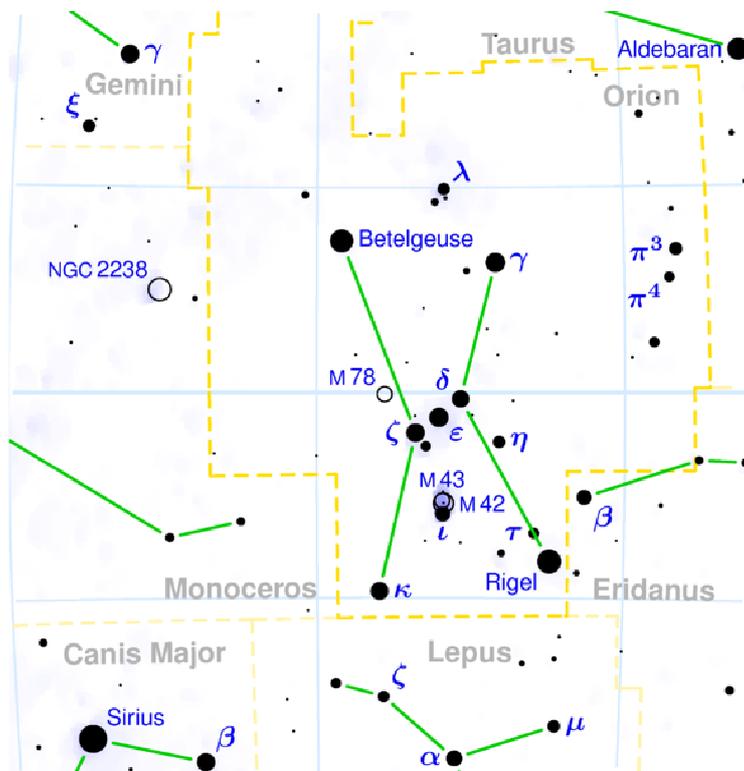


Fig. 24. — Plan du terrain du sacrifice (d'après W. Caland et V. Henry : *L'Agnistoma* et P.-E. Dumont : *L'Agnihotra*).

14. Plan de l'aire sacrificielle (Renou et Filliozat, 1947-49, tome 1, p.350)



15. Carte des *nakṣatra* relatifs au mythe de Rudra et Prajāpati, (Kaye, 1990)



16. Constellation d'Orion

TABLE DES MATIERES

| | |
|--|-----|
| INTRODUCTION | 4 |
| Table des abréviations | 25 |
| PREMIÈRE PARTIE : UN ANIMAL, DES ANIMAUX | 28 |
| CHAPITRE I. DES CHIFFRES ET DES MOTS | 29 |
| A. Les textes védiques | 30 |
| B. Les textes épiques | 43 |
| CHAPITRE II. IL ETAIT UNE FOIS ... LES ORIGINES MYTHIQUES | 57 |
| A. Les temps védiques | 57 |
| B. Les temps épiques | 63 |
| CHAPITRE III. L'ANIMAL ET SON MILIEU | 68 |
| A. Essai de définition | 68 |
| 1. La bête sauvage | 68 |
| 2. Les terres sauvages | 80 |
| B. Le double visage de la forêt | 84 |
| 1. Un lieu effrayant | 84 |
| 2. Une vision paradisiaque | 89 |
| C. Énumérations, séries et formulaires | 91 |
| 1. Du lion à la fourmi | 92 |
| 2. Sélection naturelle ? | 96 |
| CHAPITRE IV. LA VOIE ROYALE | 103 |
| A. Le combat des rois | 103 |
| B. Une forêt pour royaume | 107 |
| CHAPITRE V. DERRIERE LES HAUTES HERBES ET LES FEUILLAGES ... TOUFFES DE POILS ET TRACES DE PAS | 110 |
| A. Les carnivores | 110 |
| 1. Les canidés et les hyénidés | 110 |
| 1.1 <i>Dans la gueule du loup</i> | 110 |
| 1.2 <i>Au cri du funeste chacal</i> | 112 |
| 1.3 <i>L'énigmatique dhole</i> | 115 |
| 1.4 <i>Une hyène bien peu rieuse</i> | 118 |
| 2. Les ursidés | 118 |
| 2.1 <i>Un ours noir dans les arbres</i> | 118 |
| 3. Les félidés | 120 |
| 3.1 <i>Qu'il est doux le rugissement du lion, le soir au fond des bois !</i> | 120 |
| 3.2 <i>Mais qui veut la peau du tigre ?</i> | 127 |
| 3.3 <i>Une panthère de toutes les couleurs</i> | 131 |

| | |
|--|-----|
| B. Les proboscidiens | 133 |
| 1. Les éléphantidés | 133 |
| 1.1 <i>Quel bruit ! Quel tremblement terrifiant ! Serait-ce la marche d'un éléphant en rut et barrissant ?</i> | 133 |
| C. Les périssodactyles | 148 |
| 1. Les rhinocerotidés | 148 |
| 1.1 <i>À la recherche de l'unicorne</i> | 148 |
| D. Les artiodactyles | 149 |
| 1. Les suidés | 149 |
| 1.1 <i>Le sanglier, fouisseur des marécages</i> | 149 |
| 2. Les bovidés | 150 |
| 2.1 <i>Bos buballis et Bos gaurus, les préférés des eaux</i> | 150 |
| E. Bêtes sauvages et bêtes de proie | 151 |
| 1. <i>mṛga</i> , la bête sauvage | 151 |
| 2. La bête de proie | 152 |
| 3. Le mythique <i>śarabha</i> | 153 |
| | |
| DEUXIEME PARTIE : L'ANIMAL SAUVAGE ET L'HOMME | 156 |
| CHAPITRE I. L'ANIMAL EST UN AUTRE | 157 |
| A. Une bête dangereuse ... | 157 |
| 1. Charmes et amulettes contre les mauvaises rencontres | 157 |
| 2. Quelle étrange créature ! Est-ce un homme ? Est-ce un tigre ? | 169 |
| 3. Et la sentence tomba | 175 |
| B. Les valeurs négatives de la bête | 178 |
| 1. Quand les charognards festoient | 178 |
| 2. Aux mauvais présages | 180 |
| 3. Buffles et éléphants, du néfaste au bénéfique | 186 |
| C. De l'utilité de l'animal sauvage | 189 |
| 1. Abracadabra ! Amulettes et bons présages | 189 |
| 2. L'animal dépouillé et dépecé | 199 |
| 3. Rôti de sanglier, buffle à la broche, et sauce au cumin | 207 |
| | |
| CHAPITRE II. LA CHASSE | 228 |
| A. La chasse royale : méthodes et pratiques | 229 |
| B. La chasse alimentaire : théorie et contraintes | 236 |
| C. Du bon usage des lois | 247 |
| D. Un dangereux divertissement | 253 |
| E. Le chasseur professionnel (noms, méthodes et portraits) | 263 |
| F. Tableaux de chasse | 273 |
| G. La chasse, un outil et un motif littéraire | 289 |
| H. Chasseur divin et chasse céleste | 299 |

| | |
|--|-----|
| CHAPITRE III. À LA RECHERCHE DU FAUVE INTERIEUR | 311 |
| A. Le guerrier animal | 311 |
| 0. Prologue védique | 312 |
| 1. Un tigre d'homme à la puissante démarche de lion | 314 |
| 1.1 <i>De l'importance du nom</i> | 314 |
| 1.2 <i>Animalisation physique</i> | 318 |
| 2. Combats humains, combats animaux | 327 |
| 3. Les fauves dans la bataille | 344 |
| B. Les fils du Vent | 362 |
| C. Bestiaire royal | 380 |
| 1. Le nom du roi | 380 |
| 2. La consécration royale | 385 |
| 3. Échos et transformations épiques | 399 |
| | |
| TROISIÈME PARTIE : L'ANIMAL SAUVAGE ENTRE MYTHES ET SACRIFICES | 408 |
| CHAPITRE I. DEMONS, DIEUX ET MERVEILLES | 410 |
| A. Les démons | 410 |
| 1. Domaine védique | 410 |
| 2. Domaine épique | 414 |
| B. Les dieux | 427 |
| CHAPITRE II. VIṢṆU ET RUDRA-ŚIVA | 434 |
| A. Viṣṇu, du sanglier au lion | 434 |
| 1. Le sanglier | 434 |
| 2. L'homme-lion | 442 |
| B. Rudra-Śiva, le tigre des bois | 445 |
| CHAPITRE III. VAYU, AGNI ET VAC : DE L'ARAṆYA AUX DANGERS DU SACRIFICE | 450 |
| A. Vāyu, le souffle premier | 450 |
| B. Agni, « le mangeur de chair crue », ou les mâchoires du tigre. | 454 |
| C. Vāc devenue lionne, ou les dangers du sacrifice. | 462 |
| CHAPITRE IV. ENTRE RITES ET SACRIFICES | 477 |
| A. L'animal sauvage, victime sacrificielle | 477 |
| 1. L' <i>aśvamedha</i> | 477 |
| 2. Le <i>śrāddha</i> | 480 |
| B. Un usage rituel de l'animal : la <i>sautrāmaṇī</i> | 482 |
| CONCLUSION | 491 |
| BIBLIOGRAPHIE | 497 |
| I. Sources | 497 |
| II. Dictionnaires de langue, lexiques, grammaires | 502 |
| III. Ouvrages et articles sur les animaux | 503 |
| IV. Bibliographie générale | 505 |

| | |
|--|-----|
| Tables des abréviations | 525 |
| Index | 528 |
| Annexe I. Tables des références des noms sanskrits des animaux dans les textes védiques et épiques | |
| I.A Textes védiques <i>Samhita</i> , <i>Brāhmaṇa</i> et <i>Āraṇyaka</i> | 532 |
| I.B <i>Mahābhārata</i> | 545 |
| I.C <i>Rāmāyaṇa</i> | 585 |
| Annexe II.A Tableau de concordances entre les <i>Samhita</i> | |
| Annexe II.B Tableau de concordances entre les <i>Brāhmaṇa</i> et les <i>Āraṇyaka</i> | 599 |
| Annexe III. Tableau des occurrences animales | 607 |
| Annexe IV. Tableau des occurrences animales | |
| Annexe IV.A Comparaisons, animaux et guerriers | 611 |
| Annexe IV.B Comparaisons, animaux et guerriers dans le combat | 615 |
| Annexe V. À propos de <i>pṛdāku-</i> | 627 |
| Annexe VI. Illustrations | 639 |
| | 643 |