

LE PÈLERINAGE AUX SOURCES ET LA GÉOGRAPHIE DES CASTES. SOCIÉTÉ ET COSMOS À BADRINATH, HIMALAYA HINDOU

Jean-Claude GALEY

EHESS, Paris

L'exemple dont je voudrais vous parler se situe au nordouest de l'Inde, dans les hautes vallées de L'Himalaya proches de la frontière tibétaine où les rivières qui formeront le Gange prennent leur source. Le temple dont il sera question, celui de Badrinath, est l'un des plus anciens et des plus importants de l'Inde. Il est encore aujourd'hui propriétaire de plusieurs dizaines de villages et gère une immense fortune par l'entremise d'un comité composé de ses prêtres et de membres nommés par le gouvernement. Le temple contrôle en outre un nombre important de sanctuaires secondaires qui lui sont rituellement associés. La divinité qu'il abrite en fait à la fois le point de référence et l'étape terminale d'un pèlerinage qu'animent des participations d'origines multiples: elles seront précisément l'objet de notre analyse. Je l'ai choisi sans doute parce que je le connais bien, mais surtout parce que je le crois tout à fait représentatif des réflexions que nous soulevons aujourd'hui et, à bien des égards, d'étonnantes facultés d'adaptation aux changements survenus ces cinquante dernières années, son histoire particulière nous aide à mieux comprendre les distorsions et les hybridations culturelles noyées ailleurs dans une politique coloniale aux pistes passablement brouillées.

De ces récentes transformations je ne dirai cependant rien, limitant l'exposé à quelques considérations inactuelles qu'il faudra à l'évidence justifier.

Retenons pour l'essentiel que ce pèlerinage met en scène la convergence de participations locales, régionales et pan-hindoues qui contribuent chacune pour leur part à donner à l'ensemble la cohérence ordonnée d'un système de valeurs commun. A ce titre, Badrinath nous convie à une double leçon de sociologie, montrant d'abord que la vie sociale fait sens –qu'elle est sens– indépendamment des points de vue extérieurs qui pourraient s'exercer sur elle marquant ensuite sa différence avec les représentations implicites qui commandent à la pensée judéo-chrétienne, moins pour plaider l'irréductible que pour nous faire interroger en retour cette relation de la vérité à la croyance.

Nous chercherons donc à analyser ici la manière dont la culture hindoue se pense et se construit comme un universel en s'appuyant sur les configurations sociologiques –sur la morphologie des castes– qu'elle embrasse en même temps qu'elle la constitue.

La distinction d'avec le monde chrétien s'y pose d'entrée de jeu. Tandis que le culte des saints manifeste en effet la mise en relation d'une localité avec un universel qui, s'attachant les sites comme les maillons terminaux d'une chaîne continue, ne leur accorde qu'une raison extérieure qu'il est seul à tenir; le pèlerinage en Inde réalise au contraire une opération inverse: les sites qu'il investit importent l'universel dans la localité, reconnaissant à cette dernière tous ses traits distinctifs en lui donnant figure de totalité et, retournant du même coup les règles d'englobement, fait du particulier la condition même de l'expression et de la réalisation universelles. Là où la chrétienté reconnaît un réseau à repères territoriaux qui sont autant de balises et de médiations d'un cheminement linéaire, l'hindouisme confère à l'ensemble des sites la capacité d'être chacun le lieu d'expression de ses représentations ultimes, transformant la localité en noyau de haute densité et en autant de centres qu'en dessinent les parcours circulaires dont elles sont l'aboutissement.

Si la première trouve sa référence dans le parcours eschatologique du Christ ou dans celui de sa Passion, le second joue des mythologies locales et de la multiplicité de ses divinités pour montrer qu'elles le contiennent toutes, chacune s'y tenant d'autant plus isolée qu'elle condense en elle-même sa relation à toutes les autres.

Plus encore, si nos deux figures culturelles donnent en commun l'image d'un pèlerinage qui demeure pour l'essentiel un départ et consacrent chacune leurs pélerins par une même épreuve de l'espace, les mêmes obstacles et les mêmes rigueurs, la société du pèlerinage n'est pas en Inde une société confondue ni une participation de communion indistincte. Bien au contraire, la hiérarchie qui caractérise l'ordre des castes n'en est jamais absente, mais seulement déplacée.

Abordée de cette manière la comparaison des sociétés pose sans doute de redoutables complexités. Son horizon vise moins les universaux logiques ou les rapprochements symboliques qu'il ne s'attaque aux différences et aux particularismes pour travailler à partir d'eux les congruences qui se cachent derrière différentes configurations de valeur. La perspective relève donc moins de la construction intellectuelle que d'une transcription à l'écoute des faits. En empruntant la route que lui impose le donné elle justifie le départ, tandis que son effort de lecture et de traduction, implique le retour. L'analyse comparative devient alors à sa manière une forme de pèlerinage, et l'ethnologue sur le terrain la sorte de contre-épreuve qu'assurerait un pèlerin de l'ailleurs, cherchant là à mieux se connaître en se regardant dans le miroir de l'autre. Est-il à cet égard meilleure définition de l'anthropologie?

TRAITS GÉNÉRAUX

Nous procéderons en deux temps. Montrant d'abord que s'il existe bien des écarts importants d'une religion à l'autre, il existe également des différences significatives à l'intérieur d'une même culture et que celles-ci, qui nous renvoient souvent à des niveaux régionaux, sont essentielles à qui voudrait saisir la topologie cachée par la diversité des géographies et des géométries de situations. A cet égard la dimension

régionale travaille cette articulation du local au global et lui fait jouer souvent une part constitutive de son identité. Dans le cas de Badrinath, cette configuration s'impose comme seul et véritable espace de signification.

S'il fallait en effet se contenter de reprendre un argument familier de l'anthropologie religieuse selon lequel les pèlerinages sont: «la réalité nullement organique d'une religion institutionnellement établie mais inscrivant en celle-ci d'autres exigences de la rencontre et de la participation au sacré»¹, nous trouverions effectivement en Inde cette même tension d'accomplissement, cette même épreuve de l'espace que celles attestées dans son homologue chrétien. Même élection mystérieuse de sites d'accidents cosmiques, même campement de décor, mêmes procédures d'absorption et de participation, même affrontement des épreuves de la route, mêmes attitudes d'hostilité ou d'avidité de la part des groupes humains traversés. Qu'elles assouvissent une exigence ou répondent à un vœu, les aspirations sont partagées et les mérites retirés voisins: du cheminement naît la rencontre.

Le pèlerinage hindou se distingue cependant des modalités chrétiennes en beaucoup d'aspects. Nul sentiment d'expiation, nul pardon n'entre ici dans la définition du pèlerinage. Point de rachat des fautes mais une forme de remboursement, de transaction au regard de la dette contractée à la naissance et obérée par des actes contraires au statut que l'on occupe dans la société. Les rémissions obtenues, les mérites dégagés effacent les impuretés contractées et favorisent à la fois la réinsertion dans le monde et l'émancipation que l'on espère en retirer en se conformant strictement à ses lois. La souillure qui place ici temporairement l'homme à l'écart de la société l'emprisonne dans sa solitude. Elle l'embarrasse mais ne le tourmente pas. Les fautes n'affectent pas ce que l'on pourrait appeler une conscience et l'on épuise seulement ici dans le pèlerinage le devoir d'effacer sa souillure et de marquer sa place pour mieux renouer avec l'humanité d'un cosmos ordonné.

Aucune trace matérielle, point de sépulchre ni de reliques, nul corps ou restes de Saints dont le culte compose la catégorie la plus nombreuse de nos lieux de pèlerinage. L'épreuve réparatrice implique bien un apport de soi sous forme d'offrande, d'obole ou de cendres funéraires. Elle ne laisse rien sur place et ne remporte de ces lieux sacrés qu'une marque symbolique pour attester la rencontre du pèlerin avec la divinité. Mais ce n'est là que l'écho ou le reflet de la vision échangée, preuve indirecte et trace invisible de l'élan qui permet à la présence divine d'habiter un moment la personne du dévôt. Le site hindou n'a pas le caractère ponctuel qu'il occupe dans la chrétienté, c'est une enveloppe que l'on circonscrit et dans laquelle on entre par une adéquation entre le lieu sacré et un état de conscience². La réalisation immatérielle

¹ Alphonse Dupront: «Pèlerinages et lieux sacrés», 1973, p. 201, cité par P. Brown, p.125.

² On peut voir sur ce point de cinétique spirituelle le développement qu'en donne Paul Mus pour la bouddhisme, *L'angle de l'Asie*, Paris, Hermann, 1977.

que l'on retire du pèlerinage pose donc, ici et là, un rapport très différent au corps³. L'idole, image de nos dieux hindous, ne justifierait pas les iconoclastes. La croyance en fait le support d'une vibration mise en branle par des agents humains. Les dieux n'ont d'autre corps que celui que viennent constituer et activer les trajets rituels. Le sanctus sanctorum d'un temple s'appelle le *garbha ghrya*, littéralement: «la matrice», c.a.d., ce lieu d'engendrement et de fécondation résultant d'une rencontre. N'oublions pas qu'en Inde le contraire de la vie n'est ni la mort ni la vie éternelle mais la naissance ou son contraire, la délivrance comme arrachement au cycle des transmigrations.

Certes, les mouvements réformistes de la religion dévotionnelle (*bhakti*) se sont bien attachés depuis le VIII^{ème} siècle –en plus de la littérature puranique et des épopées– à baliser les routes de pèlerinage d'emplacements attribués aux sages et aux héros qui y auraient reçu la révélation divine. Sagesse orale et condensation poétique ne s'inscriront pourtant jamais dans la matérialité d'un site, pas plus que dans celle d'un texte écrit ou d'une mémoire. Le lieu qui importe est celui du surgissement phénoménal. L'individu, l'époque, l'enracinement ne sont qu'accidentels ou accessoires. Le site principal du pèlerinage est également parfois le lieu où s'est un jour manifestée la présence divine dans l'une des descentes périodiques ou *avatara* qui lui font restaurer l'harmonie d'un monde désaccordé. A la visibilité d'un regard échangé s'ajoute alors la résonance d'un ordre humain conforme à l'univers. Le dieu lui-même et le pèlerin marchent pour ainsi dire directement à la rencontre l'un de l'autre sans passer par aucune médiation. Seule la présence de ces temples-montagnes associée au mouvement humain suffit à engendrer les résultats escomptés.

A ce titre, l'expression devient claire: le pèlerinage hindou n'est pas un lieu dans l'universel, mais bien le lieu comme universel. Nous reviendrons plus loin sur quelques points de vocabulaire qui le confirmeront.

La caractéristique essentielle du pèlerinage hindou vis à vis de celui du monde chrétien tient cependant à son expression sociologique⁴. Après avoir marqué à un premier niveau en quoi sa construction culturelle s'écartait d'une définition par trop générale, il est temps de montrer l'importance que revêt ici la différenciation. La présence conjointe d'au moins deux formations sociales convergeant vers les mêmes sites mais se rencontrant peu, s'ignorant, s'évitant même jusqu'à emprunter des routes différentes et avoir recours à des prêtrises distinctes en fera l'illustration.

³ Un exemple occidental en montre bien la nuance. Christian, 1972.

⁴ Le contraste se retrouve jusque dans des oeuvres contemporaines de fiction. Il suffit de se reporter au film de Bunuel *La Voie Lactée* pour voir l'errance des protagonistes - qui capte le message chrétien jusqu'à la profanation - en lui adjoignant le récit de Lok Nath Bhattacharya sur l'himalaya où les personnages associent les aspects personnels aux adhérences qu'y conserve la société.

BADRINATH, LE GARHWAL ET L'UTTARKHAND

Le Garhwal compte aujourd'hui une population d'environ 2 millions d'habitants. Il se compose de deux blocs culturellement homogènes et historiquement différenciés. Royaume indépendant jusqu'en 1949, sa partie occidentale n'a subi que très indirectement la présence coloniale, à l'opposé de ses provinces de l'est concédées aux Anglais en 1814 comme contrepartie de la reconquête sur les Gurkhas aux lendemains de la guerre anglo-népalaise. Le royaume abritait jusque là des temples à la fois tutélaires des anciennes dynasties et visités chaque année par plusieurs centaines de milliers de pèlerins venus de l'Inde entière, du Tibet et de Ceylan. Le fait que Badrinath se soit trouvé en territoire sous tutelle britannique n'a pas sensiblement altéré le déroulement ni l'organisation du pèlerinage, la royauté et ses sujets conservant tous leurs privilèges sur le sanctuaire ainsi qu'une liberté de circuler pour s'y rendre par des routes désormais extérieures au royaume⁵. Avec la fusion dans l'Union Indienne depuis 1950, les fonctions dévolues à la famille régnante se sont vues redistribuées entre les prêtres du temple et des fonctionnaires désignés par le gouvernement d'Uttar Pradesh sans que soient pour autant diminués les liens traditionnels du roi à la divinité⁶.

Au voisinage lui-même de tout un ensemble de différents royaumes et de principautés, le garhwal n'est à son tour que le dernier élément à avoir régné sur cette province du nord —l'*Uttarkhand*: «le chapitre du nord»— qui donne à la région sa véritable unité culturelle et un système de castes qui lui est spécifique. Depuis des siècles, Badrinath se trouve ainsi au coeur des rivalités militaires et lignagères qui se succèdent à se disputer son contrôle, chacune des dynasties fondant sa légitimité sur l'intimité du lien qu'elle établit avec le dieu. Aux tensions internes s'ajoutent les préoccupations extérieures des réformistes religieux et des courants de théisme sectaire qui entreprennent la réunification de l'Inde autour de quelques grands sites et la reconquête sur le bouddhisme après dix siècles de présence. Bradinath se voit alors institué comme l'un de pôles principaux d'une religion de dévotion qui, permettant un accès immédiat et direct de chaque individu à sa divinité d'élection, allait singulièrement bouleverser les valeurs de la caste sans pour autant les abolir.

⁵ Le fait marque clairement que l'inscription territoriale est loin de se voir attribuer la valeur que nous lui donnons lorsque nous disputons des questions de souveraineté. L'essentiel est ici que le roi conserve toute son autorité sur le sanctuaire et son entière légitimité sur le royaume malgré le fait que sa divinité tutélaire soit désormais localisée en dehors de son aire de maîtrise. Cf. Galey, 1986.

⁶ Ce serait déborder le cadre de cet exposé que de voir le détail des changements survenus avec les mutations politiques successives. Nous signalerons seulement que le cadre reste globalement inchangé jusqu'à ce que les prêtres prennent conscience des avantages qu'ils pourraient retirer d'une alliance objective avec les Anglais contre leur roi. En s'émancipant ainsi de la tutelle royale, ils captent ses anciens privilèges rituels en s'efforçant de ne faire reconnaître qu'une partie des avantages séculiers de la dynastie pour s'en approprier le plus possible. Le culte, comme le pèlerinage perpétuent cependant jusqu'à nos jours les liens constitutifs qui rapprochent la royauté du dieu.

Original sans être exceptionnel, Badrinath assume la cohérence d'une multiplicité. Plusieurs catégories de pèlerins s'y rencontrent qui restituent avant de l'annuler la juxtaposition des hasards de l'histoire. On peut en repérer quatre:

La première se compose des anciens sujets du royaume et des castes de la région qui viennent à Badrinath pour exalter la puissance royale et réaffirmer la légitimité cohérente de leur hiérarchie sociale.

La seconde est formée de cette masse de pèlerins venus de toutes les provinces du sous-continent pour lesquels Badrinath représente l'aboutissement d'un parcours dévotionnel cherchant à resituer la part personnelle dans un ordre global.

La troisième réunit des individus ascétiques, nomades solitaires et renonçants. «Vêtus de vent», libérés de toute attache sociale, ces «délivrés vivants» (*jivanmukti*) ne cessent d'entretenir par leur présence répétée sur le site l'osmose qui les identifie au dieu et à la montagne.

La quatrième enfin, la moins nombreuse, regroupe des bouddhistes venus mesurer et entourer par «le chemin de leur corps» un sanctuaire qu'ils considèrent comme le point d'arrivée d'un parcours de commémoration rappelant que le Bouddha y aurait prêché, mais dans lequel ils ne pénètrent pas⁷.

Toutes les catégories convergent donc vers un même sanctuaire en empruntant chacune des routes distinctes et en obéissant à des haltes qui leur sont spécifiques. A l'axe sud/est-nord/ouest suivi par les pèlerins garhwalis qui empruntent la diagonale des vallées s'opposent ainsi la route venant du sud pour les hindous des plaines, les tracés nord des glaciers et des grottes qui balisent le mouvement des ermites et le hasard des sentiers bouddhistes pour qui les itinéraires sont indifférents au regard de la circumambulation du sanctuaire (cart 2. Diagrammes 2a à c).

Des toponymes intéressants marquent les étapes de chaque route et nous aident à comprendre les caractéristiques associées à cette pluralité d'origines. Des changements significatifs liés à la présence de nouvelles facilités de transport modifient la durée et la carte des différentes présences sur les sites, transformant à leur tour la signification du voyage. Nous ne pourrions ici en voir le détail. Et il faudra nous contenter dans cette première analyse de n'envisager que ce qui partage et réunit les deux plus importantes des quatre catégories de pèlerins: les garhwalis et les hindous de l'extérieur. Leurs calendriers respectifs se chevauchent mais ne se recouvrent pas. Les dates d'ouverture et de fermeture du temple restent sous l'autorité du sanctuaire –autrefois du palais– et déterminent les dates d'entrée possibles pour les pèlerins des plaines. Elles marquent ainsi l'emprise que la région entend conserver et sa prééminence sur la visibilité du dieu, sans oublier le fait que ces dates commandaient également dans le passé le rythme des activités politiques et militaires du royaume.

⁷ L'exemple de Kataragama au Sri Lanka montrerait sur ce point une plus intime association des bouddhistes aux hindous avec des participations rituelles conjointes. Pfaffenbeger, 1979.

Le temps du pèlerinage correspond cependant à un calendrier plus large qui, partageant l'année religieuse hindoue en deux phases –celle de l'éveil et du sommeil du dieu– vient recouvrir notre première chronologie d'une détermination supérieure et la met dans la perspective d'un horizon renouvelé.

Les deux phases recourent en effet les rythmes régionaux. Ceux-ci, ordonnés autour de séquences rituelles font se succéder dans la figure de Badrinath un profil guerrier, mondain et une apparence ascétique très éloignée des affaires humaines. Ces différentes séquences conditionnent aujourd'hui encore le mouvement ternaire des saisons où s'ajustent les activités agricoles, le déplacement des idoles et l'alternance des prêtrises qui les desservent. La temporalité de l'ancien royaume se voit donc désormais traversée, orientée par une chronologie qu'elle reçoit et qui la déborde, mais qu'elle travaille à sa manière pour en contextualiser l'expression.

Le cycle divin englobe ainsi le temps du pèlerinage en l'inscrivant comme un morceau de lui-même, un morceau qui en contient les deux phases. Il l'englobe et en même temps s'y projette en réduction. Il en devient à la fois référence et dépendant et ce faisant, inverse la priorité que s'était donnée la région.

Dans sa commande des routes et des temples, la région à son tour le fait sien et l'accueille sans pour autant s'y soumettre. Elle lui propose sa lecture, ou si l'on préfère, son point de vue, n'en retenant qu'une partie ou se l'appropriant au point de le condenser dans son sanctuaire tutélaire par un jeu d'emplacements et séquences rituelles où les oppositions du jour et de la nuit assument en 24 heures la révolution que l'éveil et le sommeil divin mettait un an à accomplir. C'est à ce jeu d'emboitements successifs que se mesure la fréquentation de nos routes.

Les deux calendriers concourent donc de concert à susciter un développement complémentaire, le pèlerinage prenant précisément place dans leur conjonction. Mais il s'agit d'une conjonction hiérarchisée où chacune des chronologies renvoie vers l'autre le miroitement déformé d'échelles différentes. Chacune se donne à tour de rôle d'être le tout et la partie, le contexte et la référence dans une logique commune d'englobement. Le complémentaire ne s'y donnant jamais comme extérieur mais comme subordonné.

On comprend désormais beaucoup mieux comment la chronologie générale du pèlerinage en révèle la logique interne. De relations constitutives établies entre une totalité et des parties se développe toute une dynamique du retournement dont la figure est l'hologramme. Si la fréquentation des sites en donne l'illustration, on voit aussi s'y profiler une construction culturelle de l'identité⁸.

Au cours des métamorphoses successives qui affectent la divinité dans le temple principal et celles des sanctuaires qui lui sont associés, la disposition du panthéon

⁸ Cf. fig.1. L'illustration n'ôte rien de la complexité de cette imbrication de niveaux dans cette configuration de valeur. Elle permet pourtant d'en visualiser l'effet.

change. Badrinath y prend au fil des mois plusieurs visages montrant différentes modalités d'être au monde. Chacun d'entre eux le représente accompagné d'autres divinités dont les positions et les attentions rituelles signalent la signification. Les relations qu'entretiennent les pèlerins avec les dieux font elles aussi, et dans leur propre langage, l'épreuve de la pluralité ordonnée. Elles aussi connaissent cette alternance de formes et participent des deux calendriers. Parvenus à destination les différents pèlerins subsument donc en définitive la multiplicité de leurs origines sous le même algorithme que celui qui préside à l'ordonnement des divinités qui les font comparaître.

D'autres indications confirment cet agencement. Les traditions orales opposent les chants dévotionnels des hindous aux ballades narratives qui accompagnent la marche des garhwalis. Empruntées aux légendes héroïques, elles transfèrent les responsabilités qu'en ont généralement les bardes et les tambourinaires au moment des moissons ou du repiquage du riz. Tout se passe donc comme si, les garhwalis reconduisaient dans le pèlerinage cet agencement rituel des travaux et des jours, ne laissant qu'à l'entrée du sanctuaire ce que leurs compagnons des plaines avaient abandonné au moment même où ils franchissaient la frontière du royaume.

L'homothétie qui campait le décor de la mise en place initiale se trouve cependant annulée l'instant que dure la prière finale dans le temple qui vient unir tous les participants. Mais la fusion n'abolit pas pour autant cet isomorphisme d'opposition – le retournement des relations – qui les distinguait au départ. Bien au contraire, elle inaugure à nouveau un règne de différenciation que les chemins du retour viendront confirmer. L'effacement momentané des distinctions sociales sur le site s'inscrit donc davantage dans une problématique du renouement que dans celle de l'abolition. Il ne vient là que pour mieux l'accomplir.

SUR LA ROUTE

Des tracés, des haltes, des sites intermédiaires et des buts différents. Tout semble séparer des pèlerins aussi dissemblables. Les apparences sont là pour nous le dire quand l'approfondissement révèle des parentés qui nous indiquent un agencement complexe. L'ethnographie en est la fidèle transcription.

Dès leur arrivée à Hardwar – «les portes de dieu» – les futurs pèlerins se font enregistrer dans les bureaux que tiennent les Pandas, Brahmanes locaux de bas statut employés par le temple et appointés par le roi pour leur servir de guide et encadrer leur séjour. L'inscription se fait dans des livres d'inventaire qui consignent chaque pèlerin par famille, par région et par caste d'origines.

C'est pourtant seuls qu'ils se présentent en général chez leurs généalogistes attirés⁹. Des générations de visiteurs sont ainsi répertoriés dans des archives qui en gardent la trace. Chacun y dépose ainsi son appartenance sociale jusqu'au retour où le paiement traditionnel dédouanera les Pandas de leurs obligations. La prestation versée s'apparente étroitement aux honoraires sacrificielles versées au prêtre à l'issue du deuil (*daksina*)¹⁰. S'il est convenu que le pèlerinage commence par l'immersion des cendres des morts, nombreux sont ceux qui n'y sacrifient pas. Tous cependant se rendent au bain rituel et effectuent un *tarpan*, un rite de propitiation des mânes. L'observance est ici nécessaire et place le pèlerin dans un rapport particulier aux morts. Les Pandas leur fixent alors la route, les haltes obligées où ils trouveront nourriture et repos au long d'un périple de 13 jours considéré comme la durée normale qui les fera atteindre Badrinath. Tout commence donc par une offrande aux morts pour s'achever au terme de 13 jours qui sont le compte normal de la période d'impureté suivant le décès d'un parent¹¹. Quelle que soit la durée réelle de la marche, c'est à ce chiffre qu'elle est invariablement rapportée. Il n'est dès lors pas fortuit de voir le dernier devoir qui précèdera la visite finale dans le sanctuaire de Badrinath comporter sur le site même, la construction et l'immersion des boulettes de riz du *pindakaran* qui marque précisément au village la fin du deuil. Certains pèlerins s'y font aussi raser comme on le fait pour sortir du deuil. Le rasage instaure une coupure, c'est un rite de séparation qui rend la réinsertion dans la vie sociale possible. Enrôlés comme deuilés et comme frappés d'impureté, les pèlerins des plaines peuvent alors pénétrer dans le temple après un long parcours où tout a été fait pour qu'ils n'entrent que le moins possible en contact avec les populations locales et tout au long duquel les bains de purification se succèdent¹².

⁹ L'enquête a révélé qu'à l'encontre du message épique qui recommande une visite solitaire des tirtha, 1/3 seulement des voyageurs en respectait aujourd'hui l'intimité. On voit cependant l'immense corpus que constituent ces archives et l'intérêt que pourraient en retirer des travaux d'ethnohistoire. Cf. aussi Chakrabarti, 1979, 121-123.

¹⁰ La plupart des auteurs soulignent l'âpreté, l'avidité et l'avarice de ces Panda que l'on retrouve sur la plupart des sites sacrés. Un trait qui les rapproche encore du comportement des prêtres funéraires. Cf. Patnaik, 1977.

¹¹ Cette relation du pèlerinage à l'observance des rites du *sraddha* n'est pas spécifique à Badrinath. La visite à Gaya (au Bihar) en constitue la raison majeure. L'originalité se tient ici à identifier le périple à la durée exacte de ces rites, indiquant déjà cette translation du temps dans l'espace dont nous retrouverons l'agencement plus loin pour les pèlerins garhwalis.

¹² Cf. sur ce point les exemples qu'en donnent Bharati, 1963, Sopher, 1980 et Bhardwaj, 1973, pp. 217-22. Les Panda respectent les coutumes des différentes régions d'où proviennent les pèlerins et les connaissent fort bien. Les refuges où ils passeront les nuits témoignent eux aussi d'une relativement claire ségrégation par caste et par province. Loin d'être seulement mis à l'écart des sujets du royaume, les pèlerins sont ici regroupés pour éviter qu'ils ne fréquentent d'autres groupes d'origine distincte. S'il est clair que tout cela a bien changé aujourd'hui, il n'en demeure pas moins que l'esprit n'est pas celui de la grande effusion prônée par tant d'orvages.

«Embrigagés» dans le pèlerinage (l'Anglais dirait «pilgrimised») par une souillure, mis sous la surveillance de prêtres qui ne patronnent guère que la mort et servent localement à débarrasser les vivants des pollutions du cycle de vie, leur chemin fait l'expérience d'une route où tout se conjugue pour en redire le danger. L'approche du temple aura bien soin de les faire aborder le site en le regardant par la gauche. Leur entrée sur les lieux respecte donc la direction défavorable («inauspicieuse»), et en particulier celles de la circumambulation du bûcher avant la crémation.

Rien ne vient par contraste confirmer ce parcours funéraire pour les pèlerins de la région. Leur route ne fait qu'emprunter ou recouper par endroits celles de leurs condisciples. Ce n'est qu'arrivés sur le site qu'ils font inscrire leur présence chez les *Dimri* qui sont les Brahmanes desservants du culte local, appointés par le temple et de rang supérieur aux *Panda*. Ils y parviennent entre amis ou parents avec des voisins et entrent dans le sanctuaire sans rituel préalable après un chemin qui les en a rapproché par le côté droit, direction positive et de bon augure celle que suivent en particulier les jeunes mariés dans leur marche autour du feu. Ce n'est guère qu'une fois l'an que les pèlerins garhwalis sont confrontés aux implications du deuil sans que cette fois celles-ci ne soient le moins du monde ressenties par les pèlerins étrangers. Au milieu de l'été, lors des célébrations de la naissance de Krishna (avatar postérieur à Badrinath) le roi entreprend le rituel des morts (*sraddha*) et rend hommage aux ancêtres de la dynastie. L'impureté qu'elle occasionne et le rasage qui l'accompagne sont alors pris en charge par un autre que lui qui vient comme retourner la relation normale du prêtre à client.

La relation des garhwalis à Badrinath et au pèlerinage ne passe en effet pas seulement par le voeu ou la réparation d'une faute qui sont le lot des pèlerins en général, elle passe aussi –et d'abord– par le roi. Là où tous les visiteurs étrangers frappés d'impureté, c'est le roi seul ici qui s'en voit affecté. Il la transfère alors sur son prêtre personnel à qui reviennent les devoirs d'aller célébrer –au nom du roi et au nom du royaume– ce rituel du *pindakaran* que tous les étrangers avaient eu obligation d'effectuer dès leur arrivée à Hardwar. Au cours des semaines qui précèdent et suivent cet épisode, la fréquentation de Badrinath par les garhwalis diminue très sensiblement, soulignant là le soin qu'ils mettent à éviter toute forme de pollution en relation avec leur pèlerinage¹³.

La raison des pèlerins régionaux tient au contraire à regarder en Badrinath –figure locale de l'avatar– la forme de souveraineté suprême dont leur roi est le

¹³ En se reportant à la figure 1 dont l'intensité des gris marque les taux de fréquentation on verra mieux comment s'agencent les différentes périodes. De ce point de vue on peut cependant retirer une première conclusion qui demanderait un développement plus large: en apportant avec eux le culte funéraire, les hindous des plaines viennent sur le site en homologue du roi. Et le *raj purohit* est le seul deuilleur proprement dit parmi les garhwalis.

porteparole: ne dit-on pas du roi qu'il est *bolando badri* «le Badrinath qui parle». Le lien intime de la royauté à l'avatar se perpétue dans le rituel: pour en reconduire la souveraineté et la présence au-delà même de sa disparition politique, les anciens sujets viennent y marquer la continuité. L'identification rejoint ici la transfiguration.

Au parcours funéraire s'oppose donc un parcours de fondation. De nombreuses séquences rituelles qui mobilisent le changement des prêtres, la descente et la remontée des idoles mobiles, les responsabilités de la famille royale à fournir l'huile des lampes qui éclairent le temple, l'entretien des cuisines et les étoffes qui drapent les parois du sanctuaires en confirmeraient la signification. Derrière l'opposition, la présence simultanée dans le *darsan* final (i.e. la contemplation et la vision de Badrinath dans toute sa gloire) et la participation conjointe des garhwalis et des étrangers au rite d'hospitalité célébrés le soir dans le temple (*arti puja*), révèlent l'union d'une ferveur partagée et l'adhésion à des valeurs communes.

Calendriers et chemins s'assurent donc de concert la maîtrise ordonnée du temps et l'espace. Ils les inscrivent pourtant selon des modalités différentes. Tout l'élan qui dirige les pèlerins venus d'en bas tient à produire l'adéquation nécessaire entre eux et la divinité pour faire de l'expérience du *tirtha* la rencontre souhaitée. Il s'agit pour eux de faire croître en eux le *tirtha*. Une formule pour le dire est d'ailleurs explicite: l'expérience du pèlerinage revient à: *tirtha karana*, «construire, engendrer, créer en soi le *tirtha*», «faire de soi-même un *tirtha* vivant». La durée du voyage, sa géographie deviennent alors une inscription graduelle et une intériorisation de l'espace dans le corps.

Par les visites qu'ils font et le calendrier qu'ils respectent les garhwalis nous donnent un tout autre enseignement. Les temples les plus importants pour eux sont ceux qui consacrent différents avatars de *Visnu*, Badrinath n'étant que l'un d'entre eux quoique le seul à développer des liens constitutifs avec la dynastie.

A chaque avatar correspond le renouvellement d'un cycle cosmique et l'avènement d'un nouvel âge d'or pourvu d'une royauté exemplaire. Le règne du *dharma* se trouve reconduit et commande à nouveau une hiérarchie des êtres en conformité à l'agencement cosmique. En célébrant ces retours périodiques, les garhwalis viennent en définitive exalter la personnalité de leur roi, mais pour ce faire voyagent à travers le temps. S'ils renouent du même coup avec l'harmonie ordonnée de leur société réaccordée avec les lois universelles, la résonance s'y donne comme une chronologie. De temple en temple et d'avatar en avatar, leur pèlerinage affectue une translation assez exemplaire où l'espace se voit assigné valeur de temporalité tandis que la durée s'y condense dans la route. Parcourant les chemins les pèlerins refont alors l'histoire du monde dans lequel ils prennent place. Tout se passe donc comme si se développait ici une projection du temps dans l'espace. La géographie devient elle-même une géométrie cosmique qu'ele parcourus des pèlerins contribue à renouveler et qui les renouvelle aussi.

L'inscription sur le site -qui représente pour eux comme un «centre rituel du royaume»- réaffirme l'attachement des sujets à leur souverain¹⁴. Elle s'oppose à l'inscription que les pèlerins étrangers font à Hardwar -aux portes du royaume et comme à sa «périphérie»- qui manifeste au contraire le premier signe du détachement que l'expérience *tirtha* allait faire croître en eux jusqu'à leur retour. La référence à l'*avatar* qui oriente toute la route des premiers, s'oppose alors à celle du *tirtha* qui dirige les seconds. Le dieu qui descend et les hommes qui franchissent se conjuguent en définitive pour assurer la complétude du rituel. A la résonance établie entre la société locale et le monde s'adjoint alors la résonance de l'accomplissement du monde en soi-même.

Ce qui rassemble en définitive tous les pèlerins dans la célébration partagée du *darshan* final résulte comme on le voit d'une longue série de procédures et de motivations fort éloignées. Si le *dharma* comme temps de restauration et comme parcours de légitimité résume ici l'intentionnalité dominante qui pousse les garhwalis à entreprendre un pèlerinage à l'image de leur société, le départ des hindous de la plaine semble au contraire être animé d'une intention plus personnelle. Mais que l'on ne s'y trompe pas: le choix d'une divinité d'élection, la rupture temporaire avec sa caste répondent sans doute à une dévotion personnelle (*bhakti*) et à des aspirations de délivrance (*moksa*), mais la finalité du pèlerinage dépend pourtant aussi de la construction du retour qu'elle prépare sans jamais abolir la société qui ne cesse d'accompagner les voyageurs. Le retour est présent tout au long du périple, venant indiquer là que la visée du pèlerinage n'a d'autre but que de reconduire et de réconcilier les hommes avec ce monde des castes envers lequel tous continuent d'avoir des devoirs. Dans cette figure du deuil comme dans cette re-présentation royale, les pèlerins viennent en définitive renouer les fils qui les attachent à la société.

VOCABULAIRE

Trois mots sont employés pour désigner le pèlerinage. Ils sont utilisés par tous les pèlerins en général. Chacune des catégories y place pourtant des nuances qu'il nous faudra considérer.

Le premier terme est celui de **tirtha**, littéralement: «gué» (En Espagnol *vado* de *vadear*, «traverser»), «le passage» «la croisée», «la jonction». Il est associé aux confluents, aux montagnes, aux carrefours, à la charnière de deux étages du cosmos normalement étanches. Une couche particulière relativement tardive de textes religieux, les *Purana* a eu souci de constituer les cosmogonies par référence à des marquages géographiques. Les *tirtha* se sont ainsi vus correspondre à des lieux où mystiques et

¹⁴ On pourra se reporter à une étude qui reprend cette question (Galey, 1986). Pour toute cette dynamique du lien qui associe les divinités villagoises au dieux dans les grands temples voir aussi J. Rösel, 1976.

poètes visionnaires auraient vécu ou reçu la révélation. Sans que cela corresponde cependant à un véritable projet, la littérature puranique a eu pour effet de consigner une sorte de carte généralisable à l'ensemble de l'Inde d'emplacements au départ locaux et reliés chacun à des traditions orales qui ne leur devaient rien. Rien dans la littérature précédente ne permettait d'assortir les *tirtha* à des sites concrets¹⁵. En tant que lieux objectifs dont on recommande la visite, les *tirtha* n'apparaissent dans les textes qu'avec le *Mahabharata*¹⁶.

Derrière le sens original de «passage par franchissement», des développements plus récents montrent aussi l'importance que l'usage du terme *tirtha* accorde à cette idée de la fusion par accouplement. Ceux-ci soulignent ainsi toute la valeur donnée à la destination comme aboutissement, le *tirtha* s'appliquant désormais à des lieux-charnières où l'enfoui et l'au-dessus communiquent faisant de l'ici-bas un lieu privilégié de transition. En assignant alors de réalisations spirituelles et de descentes divines des sites humainement accessibles, les *tirtha* se donnent à visiter comme autant de balises où le particulier est à même de rencontrer l'ordre cosmique d'où il procède et avec lequel il s'accorde. Le mot conserve en outre quelque rapport avec le sacrifice où les hymnes désignent du mot *tirtha*: «les deux bateaux qui transportent le sacrifice sur l'autre rive». Les pèlerins comme les sacrifiants s'y embarquent pour passer le fleuve en prévoyant le retour¹⁷. *Tirtha* reste encore étroitement associé à l'eau qui «sépare» et qui «réunit», s'opposant en cela à un autre terme chargé d'un sens voisin, *pitha*, appliqué aux sanctuaires à référence géodésique ou chtonienne pour qui l'enracinement au sous-sol et les amarres remplacent la fluidité du voyage au *tirtha*¹⁸. Le terme est aussi rapproché du feu, d'un feu sans flamme, humide et de fumée, le *dhuni*, celui des ascètes et des renoncants. Le terme désigne enfin l'espace de la main droite situé entre le pouce et l'index sur lequel le Brahmane dépose l'offrande aux morts avant de la verser dans l'eau. Utilisé comme métaphore, *tirtha* est employé comme synonyme de la vie, cet espace entre deux naissances, conçue comme franchissement. Le pèlerinage en serait ainsi comme la condensation raccourcie, le

¹⁵ P.V. Kane, IV, p. 554 et Skanda Purana, I.2..13,10. C'est aussi le message qu'en donnent l'étude des cosmogonies puraniques de Madeleine Biarreau, 1975, pp.111-120. Le trait était déjà signalé par Hopkins qui en relevait l'association à des croyances locales (1910). L'association à des implantations précises reste cependant impossible à démontrer pour des textes antérieurs comme les mahatmyas. Cf. sur ce point, Cl. Jacques 1960, pp.177-180. A l'opposé Bhardwaj se trouve justifié à en dresser et les listes et la carte à partir des textes épiques. Une radicale transformation s'est opérée de nos jours où l'on parle partout du *tirtha* avec l'idée du *sthana pradhan*: «de la primauté du lieu».

¹⁶ Van Buitenen, 1979; D. Sopher, 1980; R. Solomon, pp.103.

¹⁷ Aitereya Brahmana IV,13; D. Eck, 1979 et D. Sopher, 1980.

¹⁸ D. C. Sircar, 1928, pp. 115-120.

point de concentration ultime où le tout s'identifie dans la partie¹⁹. L'usage condense alors toute l'épreuve du parcours, l'identifiant à l'étape finale. Opération de synecdoque par où l'accomplissement se fond dans la destination, annulant l'importance des étapes qui précèdent l'arrivée et qu'elle résume ici après en avoir imposé la nécessité.

Il est fréquent pourtant de rencontrer le mot *tirtha*, comme élément du composé *tirtha yatra* qui désigne le périple pour se rendre à un *tirtha*. *Yatra*, «le déplacement», «le mouvement» s'utilise à lui seul pour désigner cette fois le pèlerinage, non par son lieu d'arrivée, mais par le cheminement qui y conduit, lui conférant alors le sens de voyage que nous lui conservons. Le *yatra*, implique alors l'idée de traversée au sens de «ce qui se tourne vers», «ce qui se change en», «ce qui transforme». Le *yatin*, le voyageur est celui qui s'arrache. *Yatu*, en sanscrit définit «celui qui va», désignant ceux dont la marche est un progrès, un processus dont les chemins d'abandon sont aussi ceux du renouement. Un procès circulaire à forme de boucle ou d'encerclement. Tel est ici le sens du voyage.

Lorsqu'il ne s'identifie ni à ce lieu de franchissement qui en est la destination, ni aux circuits qui y mènent, mais au théâtre qui le voit s'accomplir, le pèlerinage est désigné par un troisième vocable: le *ksetra*. Le terme s'applique généralement pour désigner une aire géographique définie par le rite. C'est dans ce sens que l'utilisent les garhwalis pour dire de leur royaume qu'il est un *ksetra* et faire de leur pèlerinage ce parcours de fondation qui en vérifie les contours. Le territoire est une carte animée par des cultes²⁰. Les étrangers l'empruntent également pour inscrire leur *yatra* dans un espace circonscrit d'obligations.

Nos trois termes cependant se confortent mutuellement en ce que tous présupposent un retour. On ne va pas en pèlerinage pour y rester mais pour en rapporter auprès des siens l'expérience de l'accomplissement. Les mérites que l'on en retire ne valent jamais l'annulation de la dette où se noue cette essence de l'être au monde. Le pèlerinage permet un remboursement partiel pour alléger ou ne pas alourdir l'existence d'emprunts supplémentaires. De nombreux proverbes empruntés aux traditions lo-

¹⁹ A propos des différentes significations du terme et de leurs implications, voir Bharati, 1963, 1973; Bhardwaj, 1973, pp. 87-8; Eck, 1979; Young, 1980 et plus récemment Gold, 1988.

²⁰ En tant que *ksetra*, Badrinath représente pour les hindous un *tapobhumi*, «une terre d'austérité et d'ascèse», un *punya bhumi*, «une terre où l'on gagne des mérites (Bharati, 1963, pp. 145-6). Mais ce serait oublier qu'en tant que *ksetra* cette terre d'accomplissement rituel est un royaume. Si la fondation du royaume est souvent identifiée à la construction d'un temple -et la construction d'un temple au dernier acte de légitimation d'un roi- on trouve un peu partout développée cette idée que l'unité politique se définit comme une unité de culte. Cf. l'armature du texte bengali étudié par F.Bhattacharya, 1981 et l'historiographie de Puri en Orissa, Mishra, 1971.

cales comme aux brochures vendues à Hardwar au moment du départ en font l'illustration: «ce n'est ni à Bénarès, ni à Badrinath que l'on gommara sa dette», «se rendre au tirtha mais ne pas y faire sa vie», «les pélerins qui passent par Hardwar emportent leurs fantômes avec eux» (i.e, ne sont pas libérés)²¹.

Tirtha, yatra et *ksetra* consistent donc à eux trois les significations qui s'appliquent ici au pèlerinage. Arrêtons-nous un instant sur une remarque comparative. Notre étymologie du pèlerinage ne semble donc conserver aucune trace des désignations et des implications contenues dans la sémantique des trois termes. Et c'est un mot d'une toute autre origine et de sens bien différent que l'héritage sanscrit transmet au latin avant que celui-ci ne vienne à son tour le donner à l'univers chrétien pour informer le phénomène et les pratiques qui lui sont associées. L'affaire vaut bien un point de clarification:

Pèlerinage (*peregrinacion*), vient en effet du latin *perager, peregre*: «étranger», «en pays étranger» qui dérive à son tour du sanscrit *pravraj*, «quitter», «abandonner», «se déplacer comme un ascète vivant de mendicité» pour donner *pravrajya*, «se rendre à l'étranger», «errer sans but», *pravrajita* ou *pravrajaka*, «qui s'est retiré du monde» et en pali, *pabbaja, pabbajita* «celui qui a rompu ses liens» désignant parmi les moines bouddhistes celui qui vient d'accomplir le premier degré de son entrée dans les ordres²². Autant de significations qui pointent tous vers cette idée –familière pour nous jusqu'au stéréotype– du pèlerinage comme abandon dont la sémantique est bien d'origine hindoue mais que l'Inde d'aujourd'hui ne semble pas retenir dans le traitement qu'elle réserve aux significations du pèlerinage. C'est simplement qu'elle ne voit pas en lui la rupture qu'on a voulu lui trouver et dont elle réserve cependant l'application à d'autres contextes.

Perçue comme résistance et comme imposition populaire, témoignage des ajustements répétés que la tradition orthodoxe opère au nom du syncrétisme pour mieux réaliser son enracinement, la religion du *tirtha* se développe donc en contraste avec un brahmanisme érudit qui finira par lui reconnaître une place²³. L'exemple s'ajoute à beaucoup d'autres pour expliquer la formation de l'hindouisme moderne et la synthèse qu'il réalise en accouplant l'axiologie des textes à des sites concrets. De quoi nous éclairer en tous cas pour comprendre le rôle limité des prêtres et des brahmanes qui ne sont guère ici que les récipiendaires des offrandes aux morts et des guides assez peu prestigieux que leur statut limite à encadrer des visiteurs impurs²⁴.

²¹ «Rna mushyate na badrinath na kashi», «tirth men janu jhoparhi ni bandhni», «yatri hardvar humana daghra laga».

²² Bharati, 1963, note 53, p. 153.

²³ Claude Jacques, 1960, p. 167.

²⁴ La remarque vient de P.V. Kane lui-même, ce qui lui confère une incontestable validité (IV, p. 579),

ESSAI DE CONCLUSION

A la lumière des faits présentés, on voit comment cette analyse du pèlerinage s'inscrit bien en dehors des préoccupations habituelles de la phénoménologie de la religion soucieuse de cerner une essence et une structure commune de la croyance. Elle n'appartient pas plus à la problématique d'une histoire des religions qui vise à saisir chacune d'entre elles dans sa spécificité. Il s'agissait plutôt d'une tentative de comparaison qui, se fondant sur la présence de différentes configurations au sein d'une même construction culturelle, s'est efforcée d'en regarder à la fois les caractères spécifiques et les interactions, mettant ainsi au jour la manière dont chacune reconnaissait contenir l'autre. La relation entre localité et universel s'y est vu appliquée un traitement sociologique rigoureux.

Notre intention cherchait seulement à éclairer le modèle ou le *topos* constitutif des différentes géométries de situations observées. La géographie des parcours, et les allures du temps nous y ont aidé. Derrière la spécificité surgissent des interrogations renouvelées.

Trois points peuvent être retenus: —

1 - Ni les motivations alléguées, ni les faits observés ne démontrent ici la nostalgie d'une transcendance. L'élan qui préside au pèlerinage, les boucles du chemin qui l'enserrent — dans l'exercice du *yatra* — la rencontre au *tirtha* assurent au contraire un accomplissement dans l'immanence d'une humanité et d'un cosmos réconciliés. Pas de dualisme donc entre une méta-physique ou un méta-social et les formations concrètes, mais une réactivation périodique de leur essence commune. Le pèlerinage sert pour ainsi dire de cheville. Il assure ce rapport de contiguité entre une échelle des êtres et des degrés de conscience et, nous rendant témoin des transformations sans rupture qui le constituent, démontre la représentation processuelle qu'il se fait de la réalité de l'univers.

L'aboutissement, le lieu dans toute sa plénitude de sens est réalité cosmique quel que soit l'accident physique sur lequel il s'appuie et qu'en chaque cas il consacre.

Mais, là où toute l'histoire du pèlerinage chrétien vise à baptiser le païen, ce que Alphonse Dupront comprend comme une volonté «d'anthropomorphiser le cosmique», tout vise ici dans l'Inde à au contraire *cosmomorphiser l'humain*. L'écran divin d'un théâtre commun, la mise en perspective de l'homme par ce qui le déborde mais dont il fait partie, le dépassement des limites individuelles par ce qui les traverse, tels sont les thèmes et les actions qui président aux considérations que les hindous retiennent lorsqu'ils s'engagent en pèlerinage²⁵.

²⁵ Ce qui fait ici la grande différence c'est la substitution de l'homme au lieu. On mesure le contraste avec ce qu'en dit P. Brown, 1981, note 108, p.125: «The christian church imposed a purely human time linked to the death of outstanding individuals and imposed a time that ignored the cosmic».

2- La condition pour que la relation s'opère entre la localité et l'universel est que les morts entrent en scène. Dans les deux cas envisagés il est nécessaire de placer les morts, la mort quelque part. La thématique funéraire assure ici le passage entre ces pôles qu'elle nous présente d'abord dans ce que l'on a convenu d'appeler un rapport d'homothétie ou un isomorphisme d'opposition avant d'en envisager les modalités de fusion. Si, tout au long de leur marche, les pèlerins étrangers transformés en deuilleurs voient leur voyage identifié aux 13 jours de pollution funéraire, les garhwalis ne rencontrent cette forme d'impureté qu'une fois l'an et ne participent qu'indirectement – par procuration – au rituel de purification dont ils sont malgré tout cependant l'objet par l'entremise du chapelain royal qui, le célébrant pour le roi et pour le royaume en faveur des ancêtres de la dynastie, le célèbre en même temps en leur nom. Si cela n'a guère d'implication directe sur le déroulement même de leur voyage, cela affecte cependant la signification que revêt pour eux le pèlerinage et retrouve très indirectement celle qu'en avaient les étrangers. La mort et la pollution du deuil sont pour les garhwalis un objet d'évitement. On note en effet de leur part et pour cette période une baisse notable de la fréquentation des sites. L'évènement survient cependant à un moment critique du calendrier régional. La mort est en effet prise en charge au nom de tous les sujets – juste après que ceux-ci aient offert au palais la prestation d'hommage du *semani seer* qui, dans ce contexte, les apparentent à la lignée régnante. Le prêtre royal, le *raj purohit*, littéralement, «celui qui marche devant» vient alors immerger dans le fleuve les boulettes du *pindakaran*, reproduisant ici la séquence que nous avons observé sur le site pour clore la période d'impureté des pèlerins étrangers. L'opération se tient à un moment crucial de l'été, au coeur de la période de retraite royale, à l'anniversaire de la descente d'un avatar précédant Badrinath, et le seul jour où la figure mobile du dieu sort du temple pour visiter le sanctuaire de sa mère (*Mata Murti*) et rendre hommage au démon qui le garde (*Gantha Karan*).

Articulés par cette thématique funéraire, les deux parcours rendent une fois de plus explicite la différence des prémisses qui les mettent en mouvement. Leur déroulement pourtant inverse les priorités initiales de chacun. Emboîtements et retournements vus à l'oeuvre dans le calendrier et la disposition des dieux s'y retrouvent articulés comme en miroir. Un double engendrement circulaire unit en somme les différents pèlerins à un même procès de reconduction de valeur. Les hommes, les morts et les divinités entrent alors dans des rapports de transformation parce que tous appartiennent à une même hiérarchie des êtres.

3 - Religion sans Église comme l'avait défini Max Weber, sans transcendance comme on l'a suggéré²⁶, l'hindouisme révèle ici sa nature profonde: religion d'expression sociologique il définit une société dont l'ordre (c.a.d, la morphologie, l'organisation des groupes, i.e, les castes) et les valeurs sont religieux. La présence continue de la référence à la caste interdit donc qu'on puisse appliquer au pèlerinage hindou la lecture dualiste et comparée qu'en fournit le travail de V. Turner qui attribue au pèlerinage l'idée qu'il viendrait dissoudre la *societas* dans la *communitas*, précipitant l'effusion dans l'ordre et transgressant les inégalités sociales au terme d'une rupture «liminale» similaire aux rites de passage²⁷. La société du pèlerinage n'est pas ici cette société confondue de la communion indistincte²⁸ puisque précisément les différentes participations présentes sur les routes de Badrinath sont autant de morphologies sociales. Chacune se réaffirme dans sa spécificité avant de s'abolir et de se transfigurer toutes ensemble –et pour un bref moment– sous un même ensemble de valeurs.

Cette différenciation hiérarchisée dont la personne du dieu reconduit l'importance rappelle à bien des égards les propositions que soumettait Talcott Parsons pour l'analyse des petits groupes en opposant dans une même unité deux formes de *leadership*, la première veillant à l'intérieur du groupe à sa bonne intégration et la seconde chargée de la relation du groupe à son environnement²⁹. Louis Dumont retrouvait son application dans la manière dont les énergies locales d'une fête traditionnelle provençale s'exaltaient dans un dragon pour se subordonner ensuite au culte de Sainte-Marthe représentant la chrétienté dans sa variante méditerranéenne. La même opération lui semblait également se retrouver en Inde du sud dans l'organisation d'un culte local. Le dieu Aiyenar, chargé de la prospérité du terroir et d'assurer aux habitants la subsistance nécessaire, s'y trouvait associé à une déesse qui présidait à la santé collective protégeant le village des incursions extérieures, des maladies et du malheur. La prééminence du dieu se marque «en ce qu'il résume en sa personne les valeurs du panthéon hindou»³⁰. Le dossier présenté ici nous dit-il autre

²⁶ D'autres exemples viennent appuyer cette conclusion. L'ethnographie la soutient pourtant sous la critique des classicistes et des spécialistes des textes de la pensée brahmanique, indiquant là peut-être les limites de l'exégèse quand l'art de la synecdoque universalise le seul point de vue des spécialistes et lorsque les règles de la philologie reflètent l'esprit d'une religion par trop différente. Pour un développement critique comparable cf. Galey, 1993.

²⁷ V. Turner, 1969, pp. 80-118 et 1974, pp. 65, 166, 195-97.

²⁸ C'est tout l'esprit dans lequel le construit Dupront, 1973, p. 201 et 1985, pour l'essentiel de son texte. P. Brown le reprend également dans son argumentaire, 1981, 8è-90.

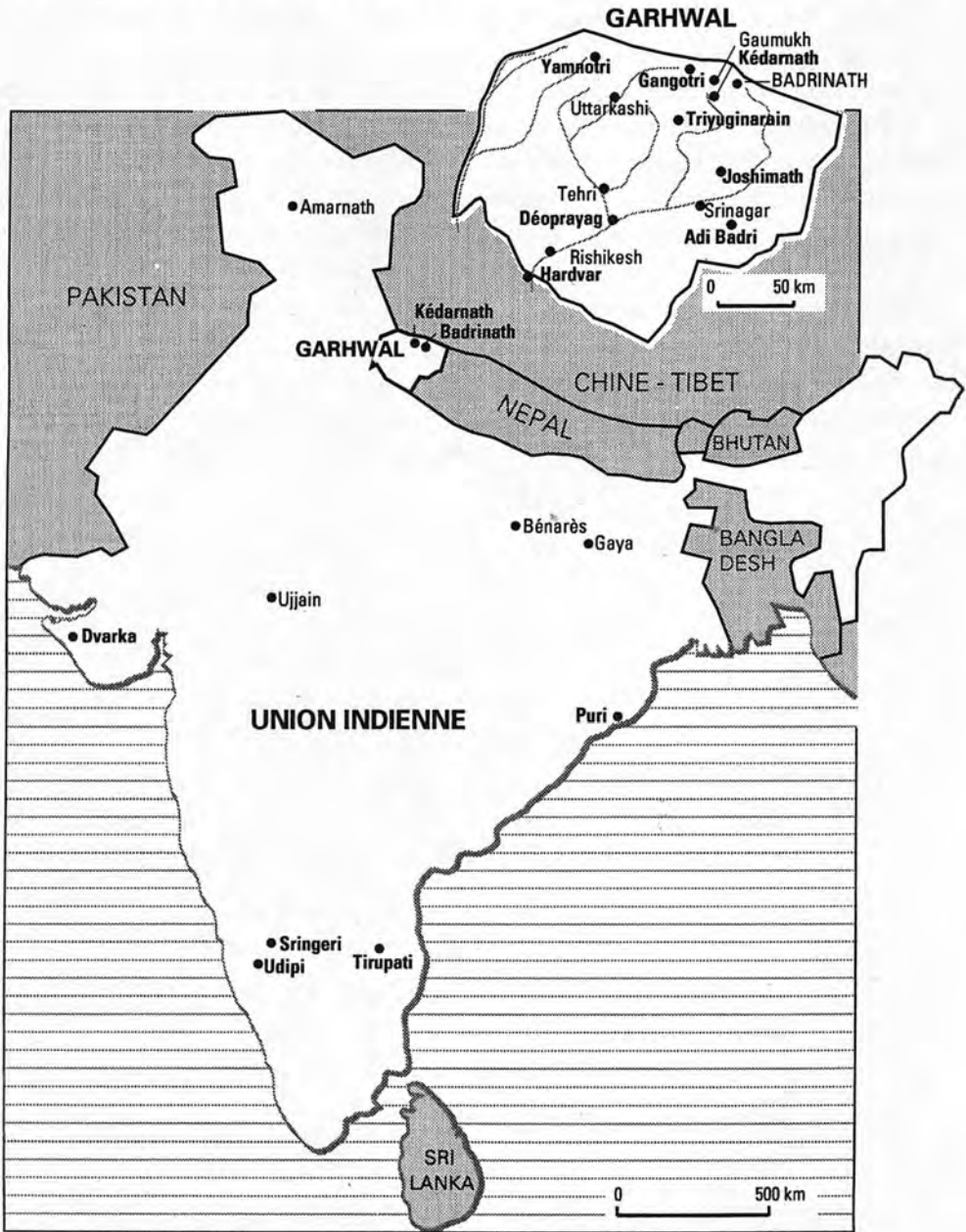
²⁹ Parsons in R.F. Bales, E.A. Shils et Parsons, 1953.

³⁰ L. Dumont, 1987 préface et 1975. Un cas particulier d'une loi sociologique aisée à saisir et à vérifier dont la postface à l'édition de 1979 d'*Homo Hierarchicus* (Paris, Gallimard) apportait une formulation théorique. 14.

chose? Il y aurait certes beaucoup à ajouter encore en plus de ce qui vient d'être décrit. Et notamment sur le système de classification que suivent les panthéons des temples en relation à Badrinath. Il nous permettrait de distinguer des types conjoints de pouvoirs et de puissances et la manière dont leur relation réaffirme la logique que nous nous sommes efforcés de mettre en place. Mais il est clair au demeurant que les exemples de la Tarasque et d'Aiyenar nous aident à justifier l'ordonnement complexe de notre pèlerinage himalayen. Si la leçon de Badrinath traite sous une forme originale la dynamique d'une règle qu'elle semble confirmer, elle démontre en tous cas cette belle adhésion du populaire au sociologique et révèle ce qu'une exégèse de spécialistes et des discours orthodoxes institutionnellement établis ne peuvent ou ne veulent saisir.

Un pèlerinage en cache un autre. La métaphore demandait bien un moment d'attention. Si elle conserve quelque vertu dans la comparaison avec le christianisme, elle trouvait avec l'Inde une illustration exemplaire. Les dimensions identifiées s'y révélaient comme autant d'unités-en-relation. Pour le montrer, il suffisait de se convaincre –après Dumézil– que: «le système est vraiment dans les faits».

L'UNION INDIENNE ET LE GARHWAL : SITES DE PÉLERINAGE

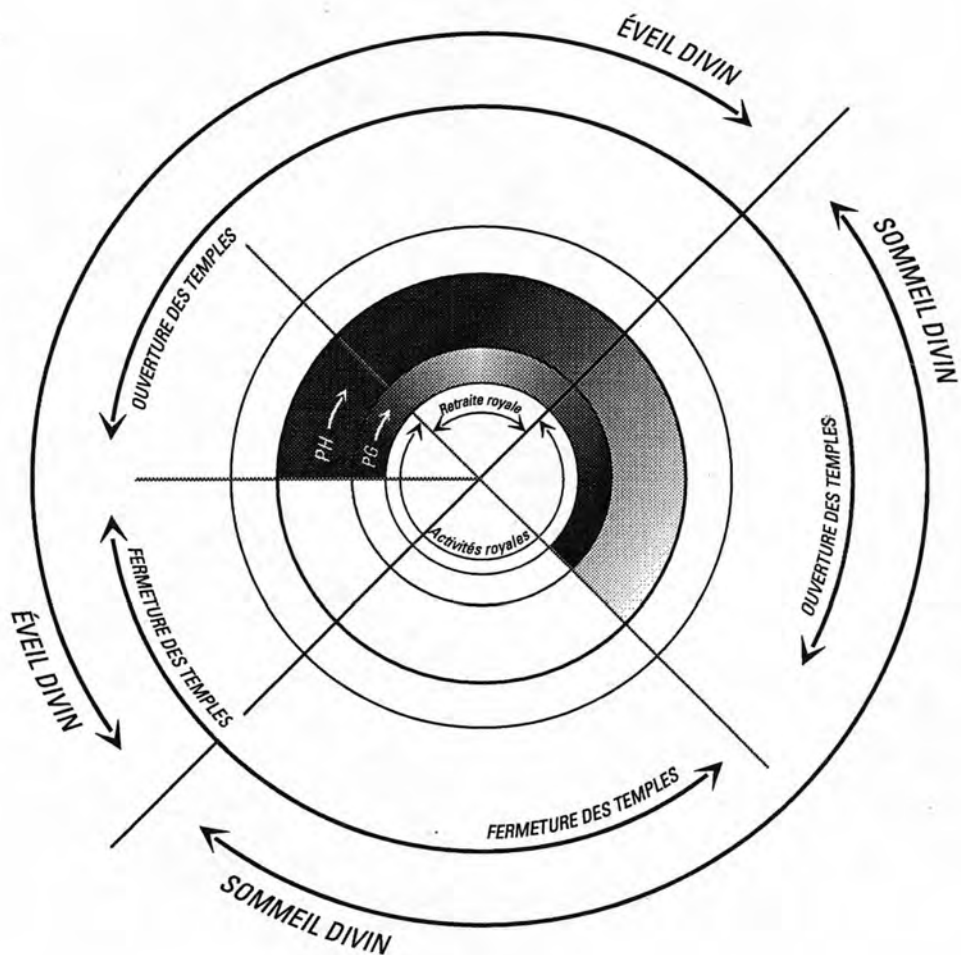


Les sites les plus importants sont indiqués en caractères gras

Carte 1.

LE CALENDRIER

ÉTÉ



HIVER

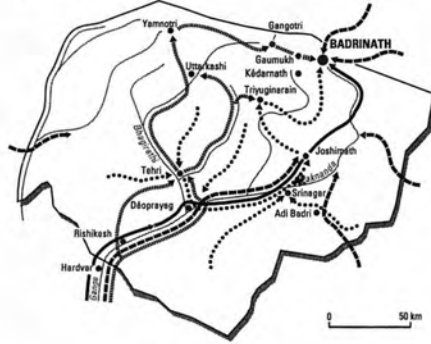
PH → Pèlerins Hindous
PG → Pèlerins Garhwalis

Les valeurs de gris indiquent les taux de participants

Fig. 1.

LE GARHWAL : ITINÉRAIRES DU PÉLERINAGE

- Garhwalis
- Hindous
- Renonçants
- Boudhistes



Carte 2.

LE GARHWAL : SCHÉMATISATION DES ITINÉRAIRES DU PÉLERINAGE

- Garhwalis
- Hindous
- Renonçants
- Boudhistes

B Badrinath

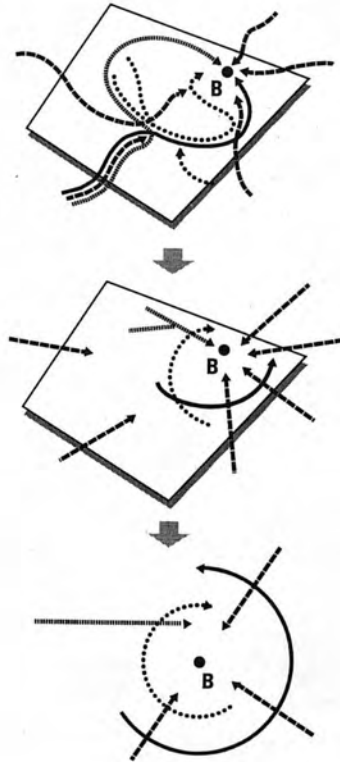


Fig. 2.

RÉFÉRENCES DES OUVRAGES CITÉS

- BALES, R.F., The equilibrium problem in small groups. In: T. Parsons, R.F. Bales and E.A. Shils: *Working papers in the theory of action*. Glencoe, Ill. Free Press. pp. 111-162. 1953.
- BHARATI, A., Pilgrimage in the Indian tradition. *History of Religion*, vol. 3, 1, pp. 35-167. 1963.
- BHARATI, A., Actual and Ideal Himalayas: Hindu views of the mountains. In: Sol Tax, (éd.) *IXth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Chicago. 1973.
- BHARDWAJ, S.M., *Hindu places of pilgrimage in India: a study in cultural geography*. Berkeley, University of California Press. 1973.
- BHATTACHARYA, F., The Goddess and the Kingdom in the Kalaketu Episode of the Candi Mangal. *Purusartha*, 5. *Autour de la Déesse*. Paris, EHESS. pp. 17-53. 1981.
- BHATTACHARYA, L.N., *La descente du Gange*. Paris, Éditions Christian Bourgois. 1993.
- BIARDEAU, M., Études de Mythologie Hindoue. *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Tome LXVIII, pp. 111-262. 1975.
- BROWN, P., *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*. Chicago, The University of Chicago Press. 1981.
- CHAKRABARTI, P., Dharna, a dying ritual? *Journal of the Indian Anthropological Society*, vol. 14, pp. 119-30. 1979.
- CHRISTIAN, W.A., *Person and God in a Spanish valley*. New York, Seminar Press. 1972.
- DE COPPET, D., Comparison: a universal for anthropology From re-presentation to the comparison of the hierarchies of values. In: A. Kuper (ed.) *Conceptualising society*. London, Routledge, EASA series. pp. 59-74. 1991.
- DUMONT, L., *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*. Paris, Gallimard. 1987, (1951).
- DUMONT, L., Définition structurale d'un dieu populaire tamoul: Aiyenar, le Maître. In: *La civilisation indienne et nous*. Paris, Armand Colin, coll. 'U' Prismes. pp. 92-110. 1975, (1953).
- DUPRONT, A., Pèlerinages et lieux sacrés. In: *Mélanges à Fernand Braudel*. Toulouse, Privat, 2 vols., vol. 2, pp. 190-210. 1973.
- DUPRONT, A., Puissances du pèlerinage: perspectives anthropologiques. in: *Saint Jacques de Compostelle*. Coll. 'La Quête du Sacré'. Paris, Brépols. pp. 173-253. 1985.
- ECK, D., India's Tirthas: «Crossing» in Sacred Geography. Unpublished paper. New York, Columbia University. South Asia Seminar. 1979.
- GALEY, J.C., Totalité et hiérarchie dans les sanctuaires royaux du Tehri-Garhwal. *Purusartha*, n° 10: *L'espace du Temple, II. Les sanctuaires dans le royaume*. Paris, EHESS, pp. 55-96. 1986.

- GALEY, J.C., Pour une revue d'anthropologie sociale. *Social Anthropology*, vol 1, n° 1a, pp. i-x, Cambridge, Cambridge University Press. 1991.
- GALEY, J.C., L'Homme en nature. Hindouisme et Pensée Sauvage. In: D. Bourg, (éd.) *Les sentiments de la nature*. Paris, La Découverte. 1993.
- GOLD, A.G., *Fruitful journeys. The ways of Rajasthani pilgrims*. Berkeley, The Univ. of Calif. Press. 1988.
- HOPKING, E.W., Magic observances in Hindu Epics. *Journal of the American Philosophical Society*. Philadelphia, pp. 24-40. 1910.
- JACQUES, CL., Le pèlerinage en Inde. In: *Les pèlerinages Sources Orientales, III*. Paris, Le Seuil. 1960.
- KANE, P.V., *History of Dharmasastras*. vol. 3. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute. 1953.
- KRAMRISCH, S., *The Hindu Temple*. Delhi, Motilal Banarsidat, 2 vol. 1976, (1946).
- LEIBNIZ, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. Paris, L'Herne. 1987, (1716).
- MISHRA, K.C., *The cult of Jagannath*. Calcutta, Firma K. L. Mukhopadhyaya. 1971.
- PATNAIK, N., *Cultural tradition in Puri. Structure and organisation of a pilgrim center*. Simla, Institute of Advanced Studies. 1977.
- PFaffenBERGER, B., The Kataragama Pilgrimage: Hindu-Budhist interaction and its significance in Sri Lanka polyethinc system. *Journal of Asian Studies*, 38, 353-370. 1979.
- RÖSEL, J., «Pilger und Tempelpriester: indische Wallfahrtorganisation.». *Internationales Asienforum*. vol. 7, pp. 322-353. 1976.
- SALOMON, T., Tirtha-pratyamayah: ranking of Hindu pilgrimage sites in classical sanskrit texts. *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*. Wiesbaden, vol. 129, I. pp. 102-128. 1979.
- SIRCAR, D.C., The Saktas-Pithas. *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*. 14, 1, 108-127. 1928.
- SOPHER, D., The message of the place: addendum to a Geography of Indian Pilgrimage. Unpublished paper. New York, Columbia Univesity, South Asia Seminar. 25 p. 1980.
- TURNER, V., *The ritual process: structure and antistructure*. Chicago, Adline Press. 1969.
- TURNER, V., Pilgrimages as social processes. In: *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithace, Cornell Univ. Press; pp. 166-230. 1974.
- VAN BUITENEN, *The Mahabharata*. Vol. 3. 'The Book of the Forest'. Chicago, The Univ. of Chic. Press. 1979.
- YOUNG, K.K., Tirtha and the metaphor of crossing over. *Studies in Religion*. Toronto, 9, 1, pp. 61-68. 1980.

FILM

- LUIS BUÑUEL, *La Voie Lactée*. Prod. Serge Silbermann. 1969.