Enquête

Archives de la revue Enquête

2 | 1995

Usages de la tradition

L'histoire de Rama

L'élaboration continue d'une tradition écrite

The story of Rama. The continuous elaboration of a written tradition

Romila Thapar

Traducteur : Arundhati Virmani

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/enquete/317>

DOI : 10.4000/enquete.317

ISSN : 1953-809X

Éditeur :

Cercom, Éditions Parenthèses

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 1995

Pagination : 143-168

Référence électronique

Romila Thapar, « L'histoire de Rama », *Enquête* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 10 juillet 2013, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/317> ; DOI : 10.4000/enquete.317

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

L'histoire de Rama

L'élaboration continue d'une tradition écrite

The story of Rama. The continuous elaboration of a written tradition

Romila Thapar

Traduction : Arundhati Virmani

- 1 La légende de Rama, qui constitue une partie importante de la tradition religieuse hindoue, a été placée au centre du débat politique lorsque, à partir de 1984, des groupes politiques hindous ont appelé à la libération du lieu de naissance de Rama qu'ils identifient à l'actuelle Ayodhya. Cette « libération » impliquait principalement la destruction d'une mosquée, la Babri Masjid, construite au XVI^e siècle sur le « lieu sacré » par l'empereur Moghol Babur, et l'édification à sa place d'un temple dédié à Rama. L'affaire suscita chez de nombreux Hindous une ferveur presque hystérique, alimentée par l'introduction de nouveaux rituels comme l'adoration de briques consacrées et l'organisation d'une procession pour conduire un chariot – celui de Rama – jusqu'à Ayodhya en septembre 1984. Elle renforça considérablement le poids politique des partis hindous – le principal d'entre eux, le Bharatiya Janata Party, passe de 2 à 119 sièges au Parlement de 1984 à 1991 – et les amena au pouvoir dans plusieurs États du Nord, Uttar Pradesh, Madhya Pradesh, Rajasthan et Himachal Pradesh en 1991¹. Le conflit ranime ainsi les tensions entre hindous et musulmans ; des émeutes éclatent dans le nord de l'Inde en 1989, ébranlant la neutralité religieuse de l'État.
- 2 Que les partis hindous aient manipulé l'histoire de Rama pour conforter leur capital politique et renforcer leur électorat n'est pas en lui-même étonnant, ni même neuf, car l'histoire a été exposée à un tel traitement durant des siècles. Ce qui frappe est leur succès à présenter leur « version » de la tradition comme la seule vraie et, qui plus est, l'unique. Leur réussite est d'autant plus étonnante qu'aucune preuve historique ou archéologique ne vient étayer leur prétention à identifier Ayodhya et la Babri Masjid comme le lieu précis de la naissance de Rama. Cette absence de preuve se révèle alors sans impact face à la réaffirmation que l'identification du lieu de naissance de Lord Rama est un acte de foi, au sujet duquel aucun gouvernement, aucun tribunal, encore moins aucun comité d'historiens ne peut porter de jugement.
- 3 Ce que l'affaire a mis au centre du débat est bel et bien la tradition elle-même. En suscitant d'abord un examen critique du contenu de la tradition, et de sa transmission, à travers non pas une chaîne

orale, mais une succession de textes sur plus de deux millénaires, l'affaire d'Ayodhya met en relief l'existence de deux positions : la première affirme la possibilité d'une lecture positive de la légende, à travers la traduction univoque des symboles et des métaphores² ; la seconde soutient la spécificité d'un texte mythique comme la légende de Rama et l'impossibilité de le situer au sein de repères spatio-temporels³. L'affaire d'Ayodhya a également obligé à examiner de plus près le rôle et l'emprise de la tradition dans la société indienne contemporaine : les nombreuses expertises – sur le site ou à partir des textes –, les interventions appuyées de chercheurs et d'intellectuels ont en effet rencontré peu d'écho. Le discours rationnel, argumenté et appuyé sur des preuves échoue face à la réaffirmation obstinée de la tradition, désormais « retransmise » par les médias⁴.

ARUNDHATI VIRMANI

- 4 On croit généralement aujourd'hui, surtout dans le nord de l'Inde, qu'il n'y a eu, dans la civilisation indienne, que deux versions importantes de l'histoire de Rama (*Rama-katha*) : la version sanskrite de Valmiki, le *Ramayana*, puis celle, en hindi, de Tulsidas, le *Ramacharitamanas*. Pourtant, historiquement, l'intérêt majeur du *Rama-katha* réside dans la multiplicité de ses versions. Chaque version majeure reflète un changement important à la fois dans la perception du rôle de l'histoire et dans la reconnaissance de chacune d'elles par son public comme étant la version authentique. Ce qui place les textes de Valmiki et de Tulsi dans un contexte de civilisation plus vaste qu'un simple contexte religieux⁵.
- 5 Comme chacune de ces nombreuses versions différentes constitue un exposé particulier dans un dialogue qui se poursuit dans le temps, certaines contredisent les autres dans le récit et par l'intention. L'histoire, identique ou presque, est traitée diversement en termes d'éthique, de valeurs, de normes sociales et politiques et d'identités religieuses ; l'intention et la fonction de chacune ont donc un sens et elles ne peuvent pas être toutes étiquetées comme manifestations d'une expression religieuse unique. Un simple survol de ces variantes procure un riche matériel pour la compréhension historique et culturelle du rôle de l'histoire. Chaque auteur introduit pour des raisons spécifiques des variations qui constituent un débat dont les paramètres se modifient. Il devient alors nécessaire de distinguer les versions qui sont des idiomes culturels de celles qui propagent essentiellement un point de vue religieux sectaire. Historiquement, la signification de l'idiome culturel est plus riche de bien des façons, avec beaucoup plus de niveaux de sens symbolique, que la forme plus étroitement religieuse, sectaire. Pourtant même au sein de celle-ci, contradictions et déviations sont en elles-mêmes des indices très précieux.
- 6 Le *Ramayana* de Valmiki, dans sa forme originale, n'était pas un « livre sacré » comme nous l'entendons aujourd'hui, mais un récit, une histoire coulée dans un moule épique. Il n'était même pas décrit comme un texte sur le *dharma*, ni généralement classé comme un *itihasa* – ce qui était considéré comme étant arrivé dans le passé. Il est plus fréquemment signalé comme une composition poétique (*kavya* ou *adikavya*). Au contraire des livres sacrés qui sont rarement mis en question ou modifiés (et s'ils le sont, le changement est marginal), le *Ramayana* fut sans cesse retravaillé pour être transformé en un texte religieux, et parfois dans d'autres buts.
- 7 Que le *Ramayana* de Valmiki n'ait pas été traité à l'origine comme un livre sacré est évident si l'on considère la différence entre sa mise en forme, d'abord orale puis écrite, et celle du corpus védique. Les Vedas furent méticuleusement mémorisés grâce à des outils

mnémoniques enseignés aux seuls Brahmanes qui accomplissaient les fonctions de prêtres, tout comme aujourd'hui. Ceci a garanti une reproduction remarquable de la composition originale⁶ ; et ces hymnes étant considérés comme sacrés, l'exactitude de leur récitation était une condition de leur efficacité. Au contraire, des textes comme le *Ramayana* étaient conservés selon une méthode beaucoup plus libre. Sa mémorisation orale n'empêchait ni les changements ni les interpolations tardives telles que des péroraisons sur un bon gouvernement et l'observation des règles du *dharma*. En effet cette véritable transformation d'un poème épique en une histoire de Rama considéré comme un avatar de Vishnou, nécessitait des additions substantielles.

- 8 Une littérature qui se perpétue oralement de façon aussi libre que les épopées de l'Inde ancienne ne peut être datée avec précision, puisqu'elle a sans cesse subi des changements. Elle ne peut l'être qu'à partir du moment où les premiers manuscrits du texte ont survécu. Dans le cas du *Ramayana* de Valmiki, cela se produit assez tard. Pourtant, d'autres textes des périodes anciennes font référence au *Ramayana* et nous savons au moins que la forme orale était alors courante. Quant au moment même de composition de cette forme orale originelle, il reste incertain et a sa propre histoire.
- 9 Les épopées ne datent pas d'une période particulière : elles sont surtout la littérature d'une époque qui porte son regard sur l'époque d'avant. La fiction altère tellement événements et personnages que, même si elle contient un noyau historique, le récit ne s'y conforme pas souvent. L'importance de l'épopée pour l'historien ne réside pas dans le récit d'événements qui se sont probablement produits, mais dans la perception du passé contenue dans le texte, vision qui dépeint une société des temps anciens et fournit par là même un commentaire sur les suppositions sociales contemporaines de l'épopée.
- 10 Il y a quelques décennies, des historiens, en utilisant les données des deux épopées, le *Mahabharata* et le *Ramayana*, ont plaidé pour un « âge épique » dans l'histoire indienne⁷. Cet âge est maintenant effacé de la périodisation historique car les épopées originales sont insérées dans les versions qui ont survécu. Les tentatives pour dater le *Ramayana* de Valmiki en fouillant les sites mentionnés dans le texte ont déçu ceux qui croyaient en la très grande antiquité de ces endroits. Ainsi les fouilles à Ayodhya et dans les environs ne font-elles pas remonter le peuplement au-delà du VII^e siècle av. J.-C. Les objets de cette période suggèrent un mode de vie très simple, qui ne peut en aucune façon être considéré comme urbain, ni comme l'équivalent archéologique des descriptions du texte⁸.
- 11 Il y eut plusieurs interpolations au cours du millénaire qui va de 500 av. J.-C. à 500 ap. J.-C. et, par conséquent, seuls des épisodes peuvent être datés par comparaison⁹. Ceci impliquerait que les épopées n'appartiennent pas à une période spécifique car elles font partie d'une tradition continue et que l'épopée elle-même a vu sa fonction changer dans le temps en passant de la poésie orale à la littérature religieuse.
- 12 Les poèmes en tant que formes littéraires, même s'ils traitent de thèmes historiques, ne peuvent pas être considérés en eux-mêmes comme des textes historiques. Ils peuvent au mieux fournir des indices sur la façon dont les gens percevaient le passé ou leur propre époque. Ces indices sont importants pour la reconstruction historique des idéologies et des attitudes, mais ils ne sont pas des preuves des événements historiques à moins qu'ils ne proviennent d'autres sources historiques contemporaines.
- 13 Les épopées ne sont pas à l'origine des documents religieux. Mais quelques versions d'une histoire épique peuvent se transformer en énoncés religieux, comme dans le cas de la réécriture du *Ramayana* de Valmiki. L'accent mis sur le sacré a eu tendance à faire de ce

texte une chasse gardée pour les spécialistes de religion. Certaines analyses de ses concepts religieux et de ses idées philosophiques sont précieuses pour l'étude de l'hindouisme, comme l'est aussi l'éclaircissement de sa mythologie. L'étude comparative d'un large éventail de versions fortement différentes a toutefois été négligée. Destinées souvent à un public populaire, elles incorporent des changements qui ont une signification autre qu'un énoncé religieux sectaire ou une déviation dans la mythologie. Le changement de la fonction est lui-même d'importance historique et l'éventail des variations suggère que l'historien doit regarder ces variations comme racontant le changement historique. Je voudrais démontrer que c'est même pertinent pour l'usage contemporain de l'épopée, qui à la fois définit des attitudes sociales et manipule des conflits politiques.

- 14 Les épopées résultent souvent de l'amalgame de nombre de ballades, contes et mythes. Des histoires sont mises bout à bout par un barde et ces assemblages donnent au genre littéraire une forme différente. Le *Rama-katha*, assemblage de compositions libres de bardes, est censé être la première forme de l'épopée et n'existe plus sous sa forme originale. Même les plus anciennes versions conservées qui datent sous leur forme actuelle du tournant de l'ère chrétienne, ont été chacune retravaillées selon des perspectives particulières. L'une des premières versions, l'épopée littéraire du poète Valmiki, le *Ramayana*, a fini par être acceptée populairement comme la version standard. Elle incorpore le matériau brut habituel et des stéréotypes de contes épiques : la fortune fluctuante du héros, l'enlèvement de la princesse, la recherche pour la secourir, la bataille héroïque sont entremêlés de singes volants, de démons et d'un chariot aérien.
- 15 Le héros, Rama, est le fils aîné du roi Dasharatha, qui règne à partir d'Ayodhya sur le royaume de Kosala, au milieu de la plaine du Gange, et prétend descendre de la lignée solaire (*Sūryavamsha*). Les forêts proches sont les demeures des démons (*rakshasas*), qui interviennent constamment dans les rituels de sacrifice des ermitages forestiers des ascètes. Rama et Lakshmana, son jeune frère, sont appelés pour purger la forêt de ces démons. Ils le font et se rendent ensuite à la cour du roi Janaka dans les collines au pied de l'Himalaya. La fille de Janaka, Sita, est à marier. Le choix de son mari dépend de la capacité des héros rassemblés dans la cour à soulever et bander un arc immense. Rama seul réussit, et Sita devient son épouse. À leur retour à Ayodhya, Dasharatha annonce l'installation de Rama comme futur roi. Mais la belle-mère de Rama, poussée par sa servante bossue, rappelle à son mari une promesse antérieure. Elle exige que son fils succède à Dasharatha et que Rama soit exilé dans la forêt pendant quatorze ans. Dasharatha, fidèle à sa parole, cède tristement. Rama, Sita et Lakshmana, ces deux derniers volontairement, partent en exil dans les forêts des collines de Vindhya, au sud de la plaine du Gange. Ici, l'inévitable se produit. Sita est enlevée par le puissant démon Ravana, qui l'emmène dans son chariot aérien à sa maison de Lanka. Rama et Lakshmana découvrent l'endroit où elle se trouve avec l'aide du chef des singes, Hanuman. Rama livre alors bataille à Ravana, qui est battu. Sita est sauvée mais doit subir l'épreuve du feu pour prouver sa chasteté. Tous trois rentrent alors à Ayodhya où, la période d'exil terminée, ils sont accueillis chaleureusement. Dasharatha étant mort pendant ce temps, Rama est couronné et son règne devient symboliquement, dans la mémoire collective, une période utopique de prospérité et de bien-être, à laquelle renvoie l'expression *Rama-rajya*.
- 16 L'épopée originale, composée par des bardes en tant qu'une partie de la tradition orale, était récitée lors des rituels de sacrifice, des fêtes et dans les cours des *rajas* – chefs et rois. Elle pourrait tirer son origine de l'éloge d'un patron, ou en être une imitation. L'histoire

concernait les familles des Kshatriyas, chefs et guerriers, avec d'autres groupes sociaux dans les rôles secondaires. Souvent le héros devait se distinguer par une naissance particulière. Ainsi Rama et ses frères sont nés seulement après l'accomplissement d'un rituel de sacrifice par un sage¹⁰. L'exil était un expédient utile. Il donnait au poète l'occasion de nouveaux incidents, si le récit faiblissait. Le temps n'était pas rigide. Il pouvait aller et venir avec une continuité entre temps mythique, héroïque et historique. Raconter les incarnations précédentes des divers personnages était une façon de jouer avec le temps. Le conflit entre Rama et Ravana a été décrit comme un mythe prototype faisant écho aux premiers conflits décrits dans les sources védiques entre Indra et Vritra, et exaltant l'idéal héroïque. Rama est la personnification du Kshatriya idéal. Il est désigné comme un héros humain, sans qu'il soit question de l'identifier à Vishnou¹¹. Il est néanmoins l'homme parfait¹².

- 17 L'histoire devint populaire : son insertion parmi les récits (*akhyanas*) des seize grands héros du *Mahabharata* en est une preuve. Le *Ramopakhyana*, comme on l'appelle, n'est pas seulement un résumé du texte de Valmiki, ce que l'on suppose souvent, mais une interprétation de l'histoire avec des changements qui lui sont propres. Qu'il ait précédé la version de Valmiki ou ait été composé plus tard est controversé. Sa popularité a été attribuée à différents facteurs, comme le fait d'être un recueil de mythes de la nature, avec Sita en déesse de fertilité et Rama en dieu solaire, étant donné qu'il descendait de la lignée solaire. C'est peut-être à cause de cette popularité croissante que le *Ramayana* de Valmiki fut alors transformé en un texte religieux¹³, grâce à une nouvelle édition par des auteurs brahmanes. Des changements appropriés furent apportés au texte et deux nouveaux livres ajoutés, au début et à la fin, le *Balakanda* et le *Uttarakanda*¹⁴, où la prééminence accordée aux Brahmanes Bhargava est évidente¹⁵.
- 18 Le héros Rama était maintenant désigné comme un avatar, une incarnation de Vishnou, l'une des deux principales divinités de l'hindouisme puranique alors émergent. Le *Ramayana* devient ainsi un texte pour la propagation du culte de Vishnou qui suggère que la lecture de l'histoire peut libérer du péché. Les livres ajoutés au début et à la fin réunissent divers mythes, légendes, généalogies et changements dans le récit qui reposent sur des particularités propres aux sectes religieuses des *Bhagavatas*¹⁶. En plus, l'élaboration du caractère des protagonistes exagère leur portrait initial. Ainsi, Ravana devient un monstre à dix têtes et une personnification du mal proche de la caricature. Pourtant, en même temps, dans une longue interpolation finale¹⁷, nous apprenons que Ravana descend d'une lignée de sages brahmanes et est lui-même un ascète dont le pouvoir a dû être brisé parce qu'il s'est tourné vers de mauvaises actions. Beaucoup le voient comme une bataille entre le bien et le mal où le récit exprime une théorie d'éthique. Une des explications de sa popularité vient d'un indianiste du XIX^e siècle, C. Lassen, qui soutint que l'histoire décrit l'invasion aryenne du sud non-aryen, et que le conflit oppose les cultures aryenne et dravidienne¹⁸.
- 19 Des changements substantiels introduits dans l'histoire ont leur propre intérêt, tels que ceux concernant la naissance de Sita. Plus loin, quand Rama et Sita rentrent à Ayodhya après l'exil, la chasteté de Sita est encore mise en question ; elle est alors bannie et va vivre dans l'ermitage du sage Valmiki. C'est là que naissent ses fils jumeaux, appelés Kusha et Lava, un choix curieux car *kushilavah* allait être utilisé comme terme technique pour désigner un barde¹⁹. Valmiki, dit-on, a composé le *Ramayana* et l'a appris aux fils de Sita, les chargeant de le réciter dans des occasions appropriées. C'est un changement curieux apporté à l'histoire. Le coup principal de la version brahmanisée à laquelle on a

continué de se référer comme le *Ramayana* de Valmiki, était bien sûr la glorification de Vishnou incarné en Rama.

- 20 Le théâtre était celui de clans en conflits, dans un contexte de nouveaux peuplements empiétant sur les forêts et de migrations de peuples²⁰. Le *Ramayana* de Valmiki a obscurci l'identité des *rakshasas* en les décrivant comme des démons, là où l'imagination du poète avait joué à plein. Il est pourtant évident que ce n'étaient pas des démons, mais un peuple avec des façons de vivre différentes de celui d'Ayodhya et dans le territoire duquel s'introduisaient ermites et héros exilés. Le *Rama-katha* original essayait probablement de décrire un conflit entre chefferies avant la montée des monarchies. La réécriture suivante lui substitue une forte approbation de l'état monarchique, maintenant considérée comme la forme politique idéale alors que les systèmes différents ou prémonarchiques tels que ceux des *rakshasas* sont désapprouvés²¹.
- 21 Le *Ramayana* constate sans cesse que l'absence de roi conduit un peuple à l'anarchie générale. Ayodhya est la capitale d'un état monarchique, Rama accomplit les devoirs d'un roi, la primogéniture devient une question centrale quand le fils aîné est exilé et exclu de la royauté, contrairement à la norme²². La société d'Ayodhya est ordonnée selon les règles de caste²³. Ses citoyens comptent leur richesse en grains et en objets de valeur qu'ils échangent même sur de longues distances²⁴. Le territoire des *rakshasas* au contraire n'a pas de frontières, il lui manque l'autorité d'un État et sa société n'est pas ordonnée selon les castes. Les décisions sont prises par Ravana, le chef des *rakshasas*, et ses parents, car il n'y a ni consultation des ministres ni hiérarchie de statut. Lanka, son île forteresse, est décrite comme une ville d'or, de pierres précieuses et de richesses démesurées, mais il n'y a pas de source évidente de richesse²⁵. Le luxe peut bien être un exemple d'imagination poétique extravagante. Les *rakshasas* ne connaissent ni l'agriculture ni le commerce. Les ermites sont l'avant-garde, si l'on peut dire, de l'empiètement sur les terrains de chasse et les forêts des *rakshasas*, car ils sont aussi des précurseurs d'une société agricole qui défriche et peuple les régions boisées. C'est peut-être ce qui a entraîné les *rakshasas* à troubler les rituels des ermites. Quoique méprisés, les *rakshasas* sont aussi supposés avoir accès aux pouvoirs magiques et à des objets parmi lesquels le plus impressionnant est le chariot aérien de Ravana. La démonisation, si l'on peut dire, des *rakshasas* pourrait être la projection d'un ennemi redouté. Il y a, dans la version brahmanique, du mépris aussi bien que de l'estime pour Ravana.
- 22 Les gens de moindre importance qui deviennent les alliés de Rama en exil, tel que le chef Nishada et les parents de Hanuman, ont été considérés comme de probables tribus de chasseurs et de cueilleurs qui, dans les premiers mythes, étaient repoussés vers des endroits moins accessibles²⁶. C'étaient des gens liés par des règles complexes de dons et d'obligations réciproques, plus que dans la monarchie. Le texte semble ainsi incorporer un ensemble continu de formes économiques et sociales : il va des chasseurs-cueilleurs aux chefferies, et garde l'admiration pour l'état monarchique. Chaque version importante du texte insiste davantage sur la monarchie comme modèle, mais quelques formes non monarchiques sont conservées pour faire contraste, ou bien réussissent à s'y glisser
- 23 Le *Rama-katha* faisait partie d'une tradition libre d'histoires racontées par des bardes, qui étaient reprises et retravaillées dans des versions diverses. Ce que confirment aussi les versions que l'on trouve dans la littérature de religions considérées généralement comme hétérodoxes par rapport au brahmanisme, le bouddhisme et le jaïnisme. Des sources bouddhistes provient l'histoire racontée dans le *Dasaratha Jataka* (entre le IV^e et le II^e siècle av. J.-C.)²⁷, qui est le plus bref des résumés d'une partie du *Rama-katha*. Certains savants

estiment que cette version du *Rama-katha* précède celle de Valmiki alors que d'autres maintiennent qu'elle est plus tardive²⁸. L'histoire connaît un changement significatif : Sita n'est pas la femme mais la sœur de Rama. À la fin de l'exil, quand Rama retourne à Ayodhya, Sita devient l'épouse conjointe de Rama et ils règnent ensemble pendant seize mille ans. Cette version pourrait refléter la tradition des mariages frère-sœur dans les mythes d'origine bouddhiste, y compris celui de Bouddha. Elle peut être interprétée de plusieurs façons : comme un symbole de pureté du sang ou, plus probablement, la délimitation d'un statut distinctif. Une comparaison avec les mythes d'origine bouddhiste suggère que Rama et Sita ont pu être perçus comme les fondateurs d'un clan royal et donc mis dans cette relation particulière, car la lignée de Rama est suivie jusqu'à l'ancêtre éponyme Ikshvaku, dont, par ailleurs, le clan de Bouddha prétendait aussi descendre²⁹. L'inceste entre frère et sœur ne doit pas être considéré littéralement mais comme un signe culturel. La fonction de l'histoire, écrite en pali pour l'instruction de publics bouddhistes, diffère de celle d'autres versions du *Rama-katha*. La consolation que Rama offre à son frère Lakshmana à la mort de leur père souligne l'éthique bouddhiste.

- 24 La version jaïn du *Rama-katha*, le *Paumacharyam*, est agressivement différente des autres et se présente comme la contre-épopée³⁰. Composée par Vimalasuri aux environs du III^e siècle, voire un peu plus tard, elle est écrite dans la langue utilisée par le peuple, le prakrit. Elle contredit le *Ramayana* en tant que retravaillé par des auteurs brahmanes, qu'elle décrit comme appartenant à la fausse tradition propagée par les brahmanes hérétiques – hérétiques du point de vue des jaïns³¹. Composée selon l'éthique et la doctrine jaïn, elle est d'une certaine façon la symétrique de la version de Valmiki révisée par les brahmanes. Naturellement Vimalasuri revendique la véracité de son récit mais il introduit aussi une nouvelle dimension, l'historicité, en démontrant que sa version est conforme à ce qui s'est effectivement passé, ce qui n'était pas revendiqué par le *Ramayana* de Valmiki.
- 25 La version jaïn commence par la généalogie et l'origine non de Rama, comme chez Valmiki, mais de Ravana puis de Hanuman³². Nous apprenons que les *rakshasas* ne sont pas des démons mais des êtres humains normaux. Ravana n'est pas un monstre à dix têtes : il est décrit ainsi parce qu'il porte un collier de neuf grosses pierres précieuses qui reflètent son visage. De même Hanuman n'est pas un singe mais le chef d'un clan dont l'étendard porte un singe comme emblème. Cette version accentue son rôle de médiateur plus que celui de fidèle serviteur de Rama. Ravana, nous dit-on, appartient à la lignée de *Meghavahana*, le mot indiquant littéralement qu'il est « né dans les nuages », ce qui le lie aussi à son autre épithète *akashamargi*, celui qui voyage à travers le ciel, les deux épithètes suggérant des chariots aériens.
- 26 Au moment où la version jaïn est rédigée, la région de Vindhya connaît la transformation des premiers établissements en centres commerciaux, en villes, en noyaux de petits royaumes. Certains deviennent des protecteurs du jaïnisme. Il n'est pas étonnant que, dans la version jaïn, Ravana, loin d'être un méchant, soit un jaïn pieux qui met en pratique ce que sa religion exige en matière de préceptes et d'austérité et acquiert un considérable pouvoir ascétique. À la fin de l'histoire, Dasharatha, Rama et Lakshmana, deviennent tous des ascètes jaïns et Sita se retire dans un couvent. La question de l'auto-perception se définit ainsi autrement. L'éthique du guerrier, si évidente dans la version de Valmiki, se transforme maintenant en celle de l'ascète jaïn. En même temps l'épopée jaïn contredit fortement la version brahmanique.

- 27 C'est le début de la tradition d'une série de versions jaïns du *Rama-katha*³³, qui coïncide avec la période où Rama en tant qu'avatar de Vishnou commence à gagner en popularité. Mais leur multiplication date d'une période plus récente, quand Rama émerge comme le cœur du culte *bhakti*. Les textes jaïns sont composés dans plusieurs langues : prakrit, apabhramsha et sanskrit. Les personnages sont tous des héros humains mais situés dans le cadre de l'éthique jaïn. Même dans la tradition jaïn, il y a des variations dans l'histoire : dans quelques textes, Sita est la fille de Ravana mais elle est élevée par Janaka, thème qui deviendra populaire dans des versions plus tardives. Ceci rend l'enlèvement doublement odieux mais ajoute un autre niveau au sens symbolique. L'accusation d'inexactitude est maintenue contre la version brahmanique. Les versions jaïns et bouddhistes signalent que le *Rama-katha* était une histoire populaire accaparée par divers intérêts sectaires dans des buts différents, alors que la controverse continuait à propos de l'authenticité des événements et des personnages. D'un point de vue historique, il est intéressant de savoir si la version de Vimalasuri est le produit d'une tradition antérieure, ce qui pourrait expliquer la contradiction dans le traitement de l'histoire, ou si elle reflète une confrontation croissante entre jaïns et brahmanes.
- 28 Le *Rama-katha* fournissait des histoires bien connues à nombre de publics différents. Ces thèmes se frayaient également un chemin dans un genre entièrement différent, celui des pièces et des poèmes écrits pour les cours royales et les lettrés. Retravaillés, ils donnèrent les classiques de la littérature créative en sanskrit et plusieurs ont connu des changements importants conformément aux exigences de la littérature de la cour. Le poème narratif de Kalidasa, *Raghuvamsham*, la pièce de Bhasa, *Pratimanataka* et celle de Bhavabhuti *Uttararamacharita* sont parmi les mieux connus et les plus fréquemment cités. Certains prirent la forme de tours de force littéraires : dans la biographie d'un roi contemporain de l'Inde de l'est, Ramapala, écrite au IX^e siècle, le *Ramacharitam* de Sandhyakaranandin peut être lu aussi bien comme l'histoire de Rama ou comme la biographie du roi. De telles compositions ne traitent pas le *Rama-katha* comme une littérature sacrée mais comme une source pour des exercices littéraires et des démonstrations de virtuosité poétique.
- 29 Les langues régionales émergentes ont aussi produit, à des moments différents, leurs propres versions du *Rama-katha*, telle que l'épopée tamoule de Kamban, *Iramavataram*, le *Ranganatharamayana* en telugu, le *Pampa Ramayana* en kannada, plus tard le *Ramayan* de Krittibasa en bengali, ou le *Bhavartha Ramayana* de Ekanatha en marathe³⁴. L'écriture du *Rama-katha* dans ces langues a été un processus continu et plusieurs de ces versions ont introduit des innovations pour répondre aux changements dans la société indienne et aux perspectives régionales. Elles concernent aussi bien les événements que les personnages. Dans plusieurs versions, Ravana – un héros en déclin plutôt qu'un méchant – est très différent de celui de Valmiki. Le poème tamoul s'appuie un peu plus fortement sur la tradition *Bhakti* de la dévotion à une divinité.
- 30 Peu après l'an mil, l'histoire de Rama connaît une énorme diffusion géographique. Ceci est moins dû au *Ramabhakti* en tant que tel qu'au fait qu'avec leurs variantes, les traditions locales s'expriment dans un idiome culturel commun, largement répandu et compris. Il faut ainsi distinguer l'histoire comme métaphore culturelle et comme littérature sacrée. Dans la réélaboration du texte de Valmiki, l'histoire reste la littérature sacrée des Vishnouites, mais plusieurs autres variantes la traitent comme une métaphore culturelle. Ces dernières, populaires en Asie centrale, en Chine et au Tibet³⁵, reprennent parfois des versions originales bouddhistes, bien que ces versions aient leurs propres

variantes selon les normes sociales et culturelles de la société où elles prennent naissance. Dans l'Asie du sud-est, il y a eu une forte appropriation de l'histoire issue fréquemment de versions folkloriques et régionales indiennes, avec des variantes s'inspirant nettement de la géographie, des traditions et des événements locaux. Dans l'une d'elles, les changements géographiques sont considérables : l'Annam, région du nord-Viêt Nam, est identifiée à l'Ayodhya du texte et Champa, région du sud-Viêt Nam, à Lanka. Dans quelques versions, Sita apparaît comme la fille de Ravana que Ravana ne connaît pas. Les versions plus récentes de l'Asie du sud-est incorporent des légendes islamiques, quelques-unes même avec le prophète Adam³⁶. Dans la version malaise, Ravana est exilé à Serendib, où Adam le voit et plaide pour lui devant Allah qui lui cède un royaume³⁷. On a avancé que les bas-reliefs sculptés des grands sites d'Indonésie sont plus probablement basés sur des versions folkloriques de l'histoire que sur des textes³⁸.

- 31 L'art narratif dans la peinture et la sculpture s'est aussi inspiré de la version locale de l'histoire, à partir du milieu du premier millénaire de l'ère chrétienne. La sculpture de la période Gupta dans les temples de Nachna Kuthara et Deogadh a été interprétée comme des représentations des scènes du *Rama-katha*, ce qui faisait partie du thème général inclus parmi les avatars de Vishnou. Le fait de considérer Rama comme une divinité propre, avec des temples qui lui sont spécifiquement dédiés, est toutefois un développement bien plus tardif.
- 32 Quand nous nous interrogeons sur les raisons de cette explosion de l'histoire en Inde, la notion d'idiome culturel paraît l'emporter sur celle de texte religieux. À l'évidence c'était un conte bien conduit, personnifiant le conflit entre le bien et le mal avec le triomphe final du vertueux. L'usage du texte pour propager le culte de Vishnou est aussi évident. Des spécialistes d'histoire de la littérature indienne ont suggéré que la diffusion du sanskrit dans des régions qui jusque-là utilisaient leur propre langue avait été facilitée par l'usage du sanskrit simple de l'épopée de Valmiki, devenue le modèle des épopées composées dans les nouvelles langues régionales, bien que leur récit ait été adapté aux exigences de la culture populaire et de la tradition locale. De telles explications sont entièrement plausibles, mais peut-être insuffisantes. Une enquête sur l'arrière-plan historique peut enrichir le tableau.
- 33 Si le *Rama-katha* est perçu comme une charte de validation de la monarchie, il est aussi un texte adapté aux changements qui se produisent à partir du VIII^e siècle. Nombre de petits royaumes connaissent alors un important développement. À part quelques dynasties majeures, ils ont en général une existence brève et ne prétendent pas constituer de vastes territoires ; chacun entend toutefois détenir toute la panoplie d'une monarchie à part entière. Les souverains moins importants s'empressent d'adopter des titres grandiloquents et n'hésitent pas à s'appeler « Maharajadhiraja », grand roi des rois. Les cours locales se glorifient de suites nombreuses dont le code de comportement combine l'héroïsme chevaleresque au dévouement absolu et à la fidélité au roi. Les ressources de ces royaumes proviennent en grande partie de la conquête continue par l'économie agricole des régions autrefois boisées. Les friches sont mises en culture, pas nécessairement directement par l'État mais aussi par un système de dons de terres aux savants brahmanes et à ceux qui détiennent d'importantes fonctions administratives. Les ancêtres de plusieurs de ces rois de second plan avaient à l'origine reçu de semblables concessions ; les plus ambitieux d'entre eux aspirent au modèle monarchique. Quelques rois proviennent de familles de chefs de tribu qui, grâce aux postes administratifs, sont montés dans la hiérarchie de l'État. Dans cette situation, l'accès aux ressources

économiques implique une augmentation de la terre cultivée. Les tribus des forêts doivent dans tous les cas être soumises, politique qui s'est continuée au cours des siècles. Le triomphe de Rama sur Ravana fournit ainsi une puissante métaphore à un processus alors en cours.

- 34 Là où les cours royales apparaissent, les brahmanes ont légitimé le roi en lui fournissant une généalogie et en célébrant des rituels qui proclament son statut divin. La tendance est alors de vouloir faire remonter la lignée à deux races royales, celle du soleil (*Sūryavamsha*) et celle de la lune (*Chandravamsha*)³⁹. Par le moyen de la généalogie, le statut de « Kshatriya », perçu comme celui de l'aristocratie foncière, est accordé à la famille sans prendre en compte ses origines réelles. Ceux qui se réclament de *Sūryavamsha* ont Rama comme ancêtre éloigné, et le *Ramayana* devient alors l'histoire d'un ancêtre royal. Le fait que l'ancêtre est une incarnation du dieu Vishnou, aide à renforcer le caractère divin de royauté, alors plus généralement affirmé que précédemment.
- 35 L'installation des brahmanes dans des régions auparavant étrangères à la culture brahmanique entraîne une acculturation par laquelle s'introduit une familiarité avec la tradition sanskrite. Mais une telle acculturation exige que la tradition sanskrite soit de plus en plus pénétrée de culture locale. Ainsi sont composées de nouvelles versions du *Rama-katha* où dominent ces éléments de culture locale.
- 36 Une des formes de ces manifestations est le recours à la géographie historique. La géographie du premier *Ramayana* de Valmiki restait embrouillée⁴⁰. Ainsi, la situation de Lanka, jamais précisée, a-t-elle pu se déplacer de la région de Vindhya vers le sud-est, en suivant une route connue de migrations et de commerce. Selon une croyance populaire d'aujourd'hui, Lanka pourrait bien être l'île de Ceylan ou Sri Lanka. Cette plasticité géographique pouvait être mise à profit. Le thème de l'exil est commode. À l'origine expédient de barde, utilisé dans presque toutes les épopées pour allonger l'histoire ou incorporer d'autres fragments, il devient, dans ce cas, une partie du processus d'acculturation. L'opinion locale peut prétendre que l'exil a réellement amené Rama dans cette région. Les caractéristiques topographiques et les cultes locaux sont progressivement liés à l'histoire, ce qui augmente le prestige culturel du site, favorise l'adoption des cultes de Vishnou et de ses incarnations et, incidemment, aide, le cas échéant, à renforcer les prétentions généalogiques de la famille régnante locale. Une version du *Rama-katha* du XVI^e siècle provenant de l'Orissa, représente les exilés voyageant à travers les royaumes de l'époque⁴¹.
- 37 En parallèle à ces développements, quoique d'un tout autre genre, une secte spécifique, qui s'attache à la dévotion à Rama, émerge au début du second millénaire de l'ère chrétienne, la secte très influente des Ramanandins. Pour eux, l'adoration de Rama, ou *Rama-bhakti*, est la forme la plus efficace de dévotion et assure le salut de l'individu. Le *Rama-bhakti* faisait bien sûr déjà partie de la tradition vishnouite des *Bhagavatas* mais la focalisation des Ramanandins est nouvelle. Ils utilisent les versions de l'histoire qui soulignent le *Rama-bhakti* et écartent les textes qui leur sont associés. L'intérêt se déplace légèrement, de Vishnou plus particulièrement vers Rama, quoique l'objectif de ces textes ne soit pas tant les faits et gestes de Rama que les préceptes pour atteindre la libération du cycle de la naissance et de la mort (*moksha*).
- 38 Parmi ces textes le *Adhyatma-Ramayana*, datant environ du XV^e siècle⁴², pousse au bout de sa logique la notion d'illusion (*maya*) : l'histoire même de Rama, démontre-t-il, est une illusion et l'importance du texte est moins l'histoire elle-même que ce qu'il doit dire du

culte de dévotion. Elle est insérée dans un cadre nouveau : Shiva raconte l'histoire à Parvati pour le salut de tous, idée qui change aussi la fonction de l'histoire. Il y a également une liste des bénéfices retirés en récitant le *Adhyatma-Ramayana*. Ceci indique un mouvement afin de transformer le texte en livre sacré pour les *Rama-bhaktas*, même si sur plusieurs points cruciaux il diffère du *Ramayana* de Valmiki. Des allusions à la légende de Krishna sont introduites de temps en temps comme dans la description de l'enfance de Rama⁴³. Le texte rapporte aussi la légende de Valmiki qui, voleur d'une caste basse, en est arrivé à composer le *Ramayana*⁴⁴. On y apprend que Rama, en réalité Vishnou, savait que Ravana enlèverait Sita ; il la place alors en sécurité avec Agni en la faisant entrer dans le feu et lui substitue son double⁴⁵. La vraie Sita revient après l'épreuve du feu. Ravana à son tour sait que Sita est en fait Lakshmi, si bien qu'il l'enlève et la traite comme sa mère⁴⁶. Ravana sait aussi que Rama est l'incarnation de Vishnou ; ainsi, en enlevant Sita et en se faisant tuer par Rama, il est sûr d'aller au paradis. Quand Sita est chassée pour la deuxième fois, l'auteur nous laisse un problème : comment Rama, sachant que Sita était Lakshmi (et donc son épouse), pouvait-il la bannir ? Rama raconte pourtant à Sita son projet, pour qu'elle puisse retourner au paradis et qu'il puisse l'y suivre plus tard⁴⁷. Ceci change entièrement les implications éthiques du bannissement. Les inconsistances logiques évidentes de cette version sont secondaires par rapport au caractère sacré du texte, tourné vers l'adoration de Rama. Le problème pour l'auteur était de concilier l'histoire avec les nécessaires explications religieuses. D'où les changements. L'importance accordée au *Ramagita* récité par Rama à la fin de l'histoire semble suggérer des parallèles avec le *Krishna-bhakti*⁴⁸. Plusieurs de ces traits proviennent de versions différentes rapportées dans les principaux *Puranas*, qui se réfèrent à l'histoire ou contiennent un résumé de celle-ci. L'influence du *Bhagavat Purana* est particulièrement évidente dans le *Bhushundi Ramayana*, où le récit des premières années de Rama s'apparente à celles de Krishna, et où Sita est entourée de *gopis*⁴⁹.

- 39 La notion d'un double, voire d'un substitut de Sita, devient extrêmement populaire dans les versions plus tardives. L'épreuve du feu subie par Sita y est moins une preuve de sa chasteté qu'un mécanisme par lequel la vraie Sita est réunie à Rama. Mis à part son lien avec la notion philosophique d'illusion (*maya*), cette idée est peut-être aussi une concession aux cultes populaires des déesses de ce temps, non seulement qui insistent sur le pouvoir et la présence du principe féminin, mais qui aussi n'auraient sans doute pas permis de soumettre une déesse de fertilité à de telles épreuves.
- 40 L'influence de la tradition *Shakta*, désormais puissante, sur le *Rama-katha* est évidente à travers d'autres changements dans le récit et le traitement de l'histoire dans d'autres textes. Shiva a déjà été introduit comme le narrateur de l'histoire. La transformation de Sita est plus intéressante : qu'il s'agisse de son double, ou de la Sita réelle, elle entre toute seule en action contre Ravana et finit par le tuer, épisodes racontés dans les *Ramayanas* en sanskrit d'Adbuta et d'Ananada. Sita, en tant qu'incarnation non de Lakshmi mais du concept *Shakta* de Devi, se retrouve dans plusieurs versions *Shakta* de l'histoire et n'hésite pas à tuer Ravana aux cent ou aux mille têtes. À partir de la tradition *Shakta* on peut prévoir un tel changement dans l'histoire puisque la déesse y est tout puissante. Mais elle transforme l'image et le rôle de Sita en quelque chose qui diffère totalement même de la Sita du *Ramayana* revue par Valmiki. Le rapport entre Rama et Sita change, de même que le portrait de Sita en tant que femme idéale dans la version précédente⁵⁰. Certaines versions retiennent aussi le fait que Sita est la fille de Ravana, sans que celui-ci le sache.

- 41 L'influence grandissante de la secte des Ramanandins a conduit les *bhaktas*, dévots de Rama, à se tourner vers la ville d'Ayodhya qui, avec le temps, est devenue le centre de beaucoup de sectes et de religions diverses. Le recentrage sur Ayodhya s'est effectué à travers le circuit de pèlerinage, ce qui, en retour, a requis la délimitation d'une topographie sacrée situant les événements du *Rama-katha*. L'*Ayodhya-mahatmya*, rédigé entre le XI^e et le XV^e siècle, appartient à ce genre de textes qui traitent l'histoire locale d'un site sacré comme partie d'une tradition commémorée et qui réunissent mythe, récit du culte et descriptions des endroits considérés comme sacrés et nécessairement visités par le pèlerin⁵¹. Le pèlerinage à Ayodhya, associé précisément au *Rama-katha*, semble n'avoir commencé qu'à ce moment.
- 42 Au XVI^e siècle, Tulsidas compose en hindi le *Ramacharitamanas*, qui est devenu la version la plus populaire en Inde du nord. Il n'est pas étonnant que la secte des Ramanandins, à laquelle Tulsi était lié, ait eu besoin d'un texte compréhensible pour un public plus vaste que ceux qui connaissaient le sanskrit. Pour Tulsi, Rama est avant tout l'être divin présent parmi les humains. Nous apprenons en permanence qu'il est adoré par tous, même par les ascètes qui le contemplent comme « un vol de perdrix regardant fixement la lune d'automne ». La conception du monde de Tulsi rend impérative une telle dévotion. Il perçoit son époque comme une période de déclin moral, la chute de l'âge d'or initial à l'actuel âge de fer, l'âge de Kali (*Kaliyuga*), accompagné par un déclin inévitable des normes sociales et morales. Il constate que les règles de caste sont désormais ignorées, que des parvenus et des gens de basse caste s'imposent et réussissent par la fraude et la tricherie. C'est le monde à l'envers. L'unique consolation est l'adoration de Rama, qui seule peut ramener la société utopique gouvernée jadis par Rama⁵².
- 43 Une partie de l'opinion populaire soutient aujourd'hui que ce tableau du déclin était la façon pour Tulsi de protester contre les souverains Moghols, qui étaient musulmans, et que son *Ramacharitamanas* a consolidé et sauvé l'éthique hindoue. Mais le texte ne le justifie pas. Les auteurs brahmanes ne cessaient d'évoquer les maux de l'âge de Kali chaque fois que l'autorité brahmanique était en crise ; ceci est arrivé à plusieurs reprises, même avant l'arrivée de l'Islam en Inde⁵³. Tulsi, en tant que brahmane, est sans doute troublé par beaucoup de mouvements religieux contemporains au sein de ce qu'on appelle aujourd'hui l'hindouisme, qui nient l'autorité des brahmanes et les textes qu'ils respectent, qui propagent des idéologies religieuses alternatives et attirent de vastes publics de non-brahmanes. Les sectes qui proviennent du culte puranique et Shakta s'opposent souvent à la tradition brahmanique, plus conservatrice. Ainsi, loin de connaître le déclin de l'hindouisme, l'Inde, sous le règne des Moghols, a vécu l'effervescence d'un grand nombre de sectes hindoues. Quelques-unes, y compris des sectes vishnouites, s'affrontent pour obtenir une protection, ce qui prend parfois des tournures violentes comme lors des batailles entre les *Bairagis* et les *Sanyasis*. Le culte de Krishna à Vrindavana prend de l'importance. Le *Ramacharitamanas* n'est pas seulement un texte vishnouite : il se centre plus fortement sur la dévotion à Rama. Aussi n'est-il pas qu'une réécriture en hindi du *Ramayana* de Valmiki, révisé pour le culte *Bhagavata*, et contient des différences dont le sens est religieux. La version de Tulsi gagne aussi en importance aujourd'hui à cause du statut du hindi par rapport aux autres langues régionales.
- 44 La popularité du texte de Tulsi a encouragé un nouvel idiome, celui des *Ramalilas*. Il s'agit d'un théâtre folklorique représentant le *Rama-katha* et joué dans les régions du nord de l'Inde où le hindi est la langue parlée. Le moment de l'année coïncide avec la récolte

d'automne et le culte des ancêtres (*shraddhas*), ainsi qu'avec le culte saisonnier le plus important des déesses-mères. Le *Rama-katha* a probablement supplanté l'adoration de la déesse dans ces régions, car ailleurs la fête continue d'être avant tout associée avec la déesse.

- 45 L'histoire de Rama s'est prêtée à un autre usage, très différent : la mobilisation des paysans par Baba Rama Chander au début de ce siècle dans l'Uttar Pradesh. Il avait un double objectif, soutenir le mouvement national et s'opposer aux grands propriétaires de la région. Quelques vers choisis dans la version Tulsi furent popularisés comme élément de résistance à la domination coloniale. Les personnages vertueux de l'histoire, Rama, Lakshmana et Sita, sont identifiés avec les paysans. Les *rakshasas*, des méchants, sont identifiés aux propriétaires, aux capitalistes et aux Anglais⁵⁴. Baba Ram Chander ne parle pas du retour de l'âge d'or du royaume de Rama (*Rama-rajya*), mais comme il identifie Rama avec les paysans, la réalisation du rêve des paysans, une fois au pouvoir, aurait de fait impliqué un *Rama-rajya*. Des versions locales de l'histoire, qui diffèrent par le récit et le symbolisme des versions de Valmiki et de Tulsi, continuent d'être jouées, ou même lues, parfois comme une tradition parallèle, parfois comme la tradition principale dans certaines communautés. Parmi elles, par exemple, la version populaire tamoule, auparavant transmise oralement, est, depuis le début de ce siècle, disponible sous forme imprimée : c'est le *Chatakantakatai* ou l'*Histoire de Ravana à dix têtes*⁵⁵.
- 46 Encore une fois, Sita, avec Rama comme cocher, part en guerre contre Ravana et le tue en combat. Clairement, l'image de la déesse puissante et dominatrice dépasse celle plus accommodante et aimable des versions de Valmiki ou de Tulsi, et suit le récit des versions *Shakta*. Ce ne sont pas des traditions marginales car elles sont centrales pour les sociétés d'où elles proviennent. Dans plusieurs versions folkloriques, le rôle de Hanuman change. Il reste un dévot de Rama mais il est en plus associé à l'humour et à des plaisanteries populaires et parle dans un style plus indigène, suggérant indirectement qu'il représente les gens du lieu.
- 47 Les représentations populaires des *Ramalilas* ont trouvé une place dans l'industrie du cinéma et, depuis les années 1900, des films ont été tournés sur les thèmes du *Ramayana* et présentés comme « mythologiques ». Les films étant en majorité en hindi et diffusant le *Rama-bhakti*, il était presque inévitable qu'ils s'inspireraient des versions de Valmiki et de Tulsi. Les films ont à leur tour influencé la forme la plus récente du *Rama-katha* – comme le feuilleton le plus réussi de la télévision nationale – qui s'inspire aussi des versions de Valmiki et de Tulsi, maintenant considérées comme des versions canoniques.
- 48 Ainsi le *Rama-katha* en Inde a-t-il eu une histoire mouvementée et a-t-il joué de multiples fonctions, qui ne sont pas toutes uniquement religieuses. Il y a des traditions parallèles de l'histoire qui continuent à ce jour et sont liées à des perspectives sociales différentes. Il y avait une tradition orale libre qui a probablement commencé avec des ballades et des fragments d'épopée ; les histoires qu'elle raconte ont été finalement liées ensemble dans les poèmes épiques ou les histoires *Jataka* de la tradition bouddhiste. De telles formes continuent à dominer des traditions folkloriques qui ont été incorporées à l'occasion dans les multiples représentations du *Rama-katha*.
- 49 C'est au cours du second millénaire que le *Rama-katha* en tant qu'histoire a acquis son importance. La tradition du *Rama-bhakti*, plus centrée, se renforce et les nouvelles versions du *Rama-katha* sont considérées avant tout comme les textes du *Rama-bhakti*. Mais les différences entre sectes se réfléchissent aussi dans le traitement de l'histoire.

Ainsi la version de Tulsi est-elle différente de la version *Shakta* et, si la version de Tulsi est populaire dans les régions où l'on parle le hindi, la version *Shakta* est populaire ailleurs.

- 50 Il n'y a donc pas de version authentique unique du *Rama-katha* : chacune est authentique pour la secte à laquelle elle s'adresse en particulier ou pour la communauté locale où elle est apparue. En général, et même quand elle est incluse dans la littérature canonique ou semi-canonique (telles les versions bouddhistes ou jaïns), l'histoire est imprégnée d'une perspective sectaire, mais elle n'est pas nécessairement considérée comme un texte sacré. Seules quelques rares versions l'ont été par la suite. La multiplicité des versions folkloriques actuelles remonte à la tradition épique. Elles ne sont évidemment pas considérées comme des textes sacrés, mais constituent une partie significative de l'idiome culturel.
- 51 Le *Rama-katha* a ainsi connu plusieurs réincarnations et sa fonction dans la société a changé au cours du temps. Aucune version particulière ne peut donc être considérée comme un livre sacré spécifique, sacré pour tous les Hindous, qu'ils soient de haute ou de basse caste ou qu'ils se conforment aux traditions religieuses des élites ou du peuple, indifféremment de la région et de la langue. Et il n'est pas possible de soutenir que la topographie du pèlerinage à Ayodhya remonte au-delà de l'ère chrétienne, quand les événements du *Rama-katha* sont censés se passer. L'intérêt d'une mise en perspective historique du *Rama-katha* réside dans son rôle pour articuler une grande diversité de dialogues dans le contexte de la civilisation indienne. Il ne s'agit pas de suggérer que ceux qui souhaitent traiter l'une de ces multiples versions comme un livre sacré ne doivent pas le faire ; il s'agit d'affirmer que ceux qui souhaitent voir la tradition du *Rama-katha* dans sa totalité hors d'un contexte religieux, ont aussi le droit de le faire. Il ne faut pas ignorer la distinction entre un idiome culturel et un livre sacré, religieux, sectaire. Le fait que cette distinction n'était pas ignorée dans le passé devient aussi fondamental pour comprendre le rôle du *Rama-katha* aujourd'hui.
- 52 L'exploitation politique du culte de Rama n'est pas seulement devenue visible mais a été récemment propulsée au premier plan, culminant avec la chute d'un gouvernement⁵⁶. Ceci a ajouté une autre dimension aux utilisations antérieures du *Rama-katha*. De même que, il y a très longtemps, l'histoire avait été utilisée pour diffuser une nouvelle conception religieuse (le Bhagavatisme, qui considère Rama comme un avatar de Vishnou), le culte de cet avatar peut désormais être utilisé pour construire une base et des revendications politiques. La première opération nécessitait l'effacement des différences entre les versions et la présentation d'une version unique, et seule authentique. Pour la nouvelle, l'aide des mass media est très importante.
- 53 La télévision est en Inde la plus puissante d'entre elles, avec parfois une emprise même sur certaines traditions orales fortement enracinées. C'est dans ce contexte qu'il faut examiner l'utilisation de l'histoire de Rama. La version retenue, sans même indiquer l'existence de versions contradictoires, est un texte hindou vishnouite, centré sur le culte de Rama, bien connu des Indiens du Nord parlant hindi et, ailleurs, de quelques gens cultivés. Le choix de cette version est ainsi une prise de position sociale et politique d'autant plus significative que la télévision est contrôlée par le gouvernement. Avec un aussi puissant soutien le feuilleton en vient à se présenter comme la culture nationale dominante. L'ensemble des versions folkloriques et populaires est ainsi éliminé, y compris celles qui appartiennent à la même tradition religieuse. De façon délibérée, une tradition a été choisie et accède à un statut national, tout en étant remodelée selon les valeurs et les goûts contemporains. Les différences, les débats, les discussions permis par les jeux

entre variantes sont ainsi annulés. Dans le contexte actuel il est même devenu impossible de discuter à la télévision des différences entre les versions (Bouddhistes, jains et Shakta folkloriques) puisqu'il est hors de question d'en faire un feuilleton. La richesse thématique des différentes versions est éliminée et l'histoire est présentée comme une « histoire sainte » que l'on ne peut mettre en question. La civilisation indienne n'a jamais traité de cette façon le *Rama-katha*. La culture indienne de la période précoloniale se caractérisait par sa diversité et son adaptation, et a enrichi chaque tradition. L'acceptation d'une version unique diminue la souplesse culturelle ainsi que l'encouragement à l'innovation, si nécessaire à tout idiome culturel.

- 54 Cela fait aussi inévitablement partie de l'effort de la bourgeoisie pour redéfinir l'hindouisme comme une idéologie de la modernisation, considérée comme liée à la montée du capitalisme. Dans ses liens à la religion, le capitalisme est souvent supposé prospérer parmi les religions sémitiques telles que le christianisme et l'islam. Pour que le capitalisme réussisse en Inde, l'hindouisme devrait être moulé dans une forme sémitique, même si cette transformation désirée est souvent masquée par l'analyse qui considère que la résurgence actuelle de l'hindouisme est un retour aux traditions.
- 55 Ces religions sémitiques sont caractérisées par un maître ou un prophète historiquement attesté, un livre sacré, une origine géographique identifiable, une structure ecclésiastique et la conversion d'un grand nombre de gens à la religion – caractéristiques largement étrangères aux diverses manifestations de l'hindouisme jusqu'à une date récente. Ainsi, au lieu de souligner les nettes différences entre l'expérience religieuse de la civilisation indienne, et des sectes qui sont réunies sous l'étiquette d'« hindoues », et l'expérience sémitique, des tentatives sont faites pour établir des parallèles, comme s'ils étaient nécessaires à l'avenir de l'hindouisme.
- 56 Le parallèle est évident, par exemple, dans le renouveau récent du culte de Rama ; le contrôle de son articulation religieuse est politiquement motivé. Les caractéristiques des religions sémitiques sont introduites dans cette tradition. Le maître ou le prophète est remplacé par l'avatar de Vîshnou, Rama ; le livre sacré est le *Ramayana* ; l'origine géographique du culte et l'historicité de Rama sont recherchées en insistant sur le fait que l'endroit précis de la naissance de Rama à Ayodhya était signalé par un temple, détruit par Babur et remplacé par la mosquée Babri ; la structure ecclésiastique est attribuée en impliquant le soutien des prêtres et des fidèles de Shankaracharya ou de ce que le Vishwa Hindu Parishad⁵⁷ appelle un parlement religieux (*Dharma Sansad*). Le soutien d'un grand nombre de gens, bien au-delà des premiers disciples du *Rama-bhakti*, est organisé à travers l'adoration de briques destinées à construire un temple à la place de la mosquée. Il y a eu une exploitation trop évidente de la croyance. La dispute actuelle sur la mosquée Babri est donc symbolique de la formation d'une nouvelle forme d'hindouisme, une croisade militante et agressive que j'ai ailleurs désignée comme « hindouisme syndiqué⁵⁸ ».
- 57 Dans les temps anciens, une dispute sur le lieu était impossible puisque l'historicité de la divinité était dépourvue de signification. Il s'agit là de nouvelles stratégies pour mobiliser le pouvoir politique par l'exploitation de la croyance. Le dialogue entre culture et pouvoir est tourné vers des buts politiques sous les apparences d'un mouvement religieux. L'adoration des briques, une nouveauté pour l'hindouisme, s'est révélée efficace lors du récent Shila puja. L'hindouisme syndiqué a peu en commun avec l'ouverture d'esprit de l'hindouisme philosophique ou l'éclectisme des rituels et des croyances d'innombrables sectes et cultes, tous considérés comme hindous. Ces derniers groupes pourraient

éventuellement protester contre une religion uniforme imposée sur eux par le pouvoir, mais si une telle religion devient essentielle pour la mobilité sociale, une telle protestation serait réduite au silence.

- 58 Les mouvements religieux, en tant que mouvements sociaux, non limités au salut individuel, ont eu à tout moment une base sociale. Quelques-uns ont été des mouvements d'intolérance, qui écartaient des groupes particuliers, alors que d'autres ont été des mouvements accueillants, qui ont assimilé des groupes considérés comme étrangers. Quelques-uns ont eu de fortes préoccupations religieuses, d'autres n'ont été qu'une façade pour des intérêts sociaux et politiques. Le mouvement qui a grandi autour du remplacement de la mosquée Babri par un temple à Rama est l'un de ces derniers. Il n'a pas seulement politisé le culte de Rama mais également nié, malheureusement, la validité des versions différentes de l'histoire de Rama.

NOTES

1. A. Varshnay, « Contested Meanings : India's National Identity, Hindu Nationalism, and the Politics of Anxiety », *Daedalus*, 122, 1993, p. 233. Dans l'état natal du Mahatma Gandhi, le Gujarat, dans l'ouest de l'Inde, les partis nationalistes hindous réunissent même 51 % des voix.
2. C'est cette position qui a suscité un considérable travail critique, démontrant l'impossibilité d'apporter des preuves aux affirmations des partis hindous : Centre for Historical Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi, « The Political Abuse of History », *Seminar*, 364, 1989, p. 44-46.
3. G. Pandey, « Ayodhya and the State », *Seminar*, 364, 1989, p. 39-43 ; D. Marková, « Babur's Mosque versus Rama's Birthplace : a Case Study of Misuse of Religion », *Archiv Orientální* (Prague), LIX, 1991, p. 264-275.
4. Sur la fonction du mythe comme histoire vraie et la position des archives et des preuves historiques, cf. N. Bhattacharya, « Myth, History and the Politics of Ramjanmabhumi », in S. Gopal, ed., *Anatomy of a Confrontation. The Babri Masjid-Ramjanmabhumi Issue*, New Delhi, Penguin, 1991, p. 122-140. La version anglaise du texte de Romila Thapar a été publiée dans ce même volume (p. 141-163). Nous remercions R. Thapar pour nous avoir aimablement autorisés à publier cette traduction.
5. Cet article reprend en partie un texte intitulé « Epic and History : Tradition, Dissent and Politics in India », *Past and Present*, 125, 1989, p. 1-26. Le lecteur qui désirerait consulter l'apparat critique complet de cette étude pourra s'y reporter.
6. L. Renou, *Les écoles védiques et la formation du Véda*, Paris, Imprimerie nationale, 1947 ; J. F. Staal, *Namburi Vedic Recitation*, La Haye, Mouton, 1961.
7. Cf. la discussion dans A. D. Pusalkar, *Studies in the Epics and the Puranas*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhawan, 1955.
8. B. B. Lal, « Historicity of the Mahabharata and the Ramayana : What has Archaeology to Say in the Matter ? », présenté au colloque international *New Archaeology and India*, New Delhi, Indian Council for Historical Research, 1988.
9. Les tentatives déjà faites montrent la diversité des périodes de composition et d'interpolation, par exemple, H. D. Sankalia, *Ramayana : Myth or Reality*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1982.
10. *Ramayana*, 1. 12. 1-34 ; 13. 1-46 (édition critique, Baroda).

11. H. Jacobi, *The Ramayana* (traduction), Baroda, MS University Press, 1960, p. 59 ; cf. aussi J. L. Brockington, *Righteous Rama*, New Delhi, Oxford University Press, 1984, p. 218-219.
12. R. P. Goldman, *The Ramayana of Valmiki*, Princeton, Princeton University Press, 1984, vol. 1, *Balakanda*, p. 43.
13. R. G. Bandarkar, *Vaishnavism, Shaivism and Minor Sects*, Strasbourg, 1913, p. 46 sq.
14. Une discussion récente de ces interpolations se trouve dans J. L. Brockington, *op. cit.* ; une analyse antérieure, et pionnière, de ce texte est celle de C. Bulke, *Ramakatha*, Allahabad, Prayaga Vishvavidyalaya, 1950. Cf. aussi A. Guruge, *The Society of the Ramayana*, New Delhi, Abhinav Publications, 1991, en particulier p. 32.
15. N. J. Shende, « The Authorship of the Ramayana », *Journal of the University of Bombay*, XII, 1943, p. 19-24.
16. La secte des « Dévots du Bienheureux » réunit des adorateurs de Vishnou-Vasudeva [N.d.T.].
17. *Ramayana*, 7. 9-34.
18. C. Lassen, *Indisches Alterthumskunde*, Bonn-Leipzig, Koenig/Kittler, 1847, t. 1, *Geographie und Geschichte*, p. 596 sq. L'Aryen est représenté par la société ordonnée et avancée d'Ayodhya, et le Dravidien par la sauvagerie grossière des *rakshasas*. Cette dichotomie est une transplantation directe des obsessions idéologiques européennes à propos de l'« Aryen » et ne renvoie pas à des identifications indigènes. Cette explication eut un effet politiquement explosif sur le nationalisme tamoul durant ce siècle.
19. Kautilya, *Arthashastra*, 1. 12. 9 ; 2. 1. 34 ; 2. 27. 7.
20. Pour une discussion sur l'arrière-plan de cette société ancienne, cf. R. Thapar, *From Lineage to State*, New Delhi, Oxford University Press, 1984.
21. R. Thapar, *Exile and Kingdom : Some Thoughts on the Ramayana*, Bangalore, The Mythic Society, 1979, et « *Ramayana : Thème and Variation* », in S. N. Mukherjee, ed., *India : History and Thought*, Calcutta, Subarnarekha, 1982, p. 221-253.
22. *Ramayana*, 2. 16. 7 sq.
23. *Ibid.*, 1. 1. 75 ; 2. 13. 1-2 ; 5. 33. 11 ; 6. 115. 13.
24. *Ibid.*, 2. 29. 15 ; 32. 6.
25. D. Chanana, *The Spread of Agriculture in North India*, New Delhi, People's Publishing House, 1963, p. 27-29.
26. R. Thapar, « Origin Myths and Early Indian Historical Tradition », *Ancient Indian Social History : Some Interpretations*, New Delhi, Orient Longman, 1978, p. 307 sq.
27. V. Fausboll, *The « Dasaratha Jataka », Being the Buddhist Story of King Rama*, Copenhagen, 1871 ; *Dasaratha Jataka*, 461.
28. J. Przyluski, « Epic Studies », *Indian Historical Quarterly* (Trivandrum), XV, 1939, p. 289-299 ; C. Bulke, *op. cit.*, p. 84-105 ; D. C. Sircar, « The Ramayana and the Dasaratha Jataka », *Journal of the Oriental Institute* (Baroda), XXVI, 1976, p. 50-55.
29. R. Thapar, « Origin Myths... », *op. cit.*, p. 294 sq.
30. Le texte a été édité par H. Jacobi, *The Paumacariyam of Vimalasuri*, Varanasi, Prakrit Text Society, 1962 (réimp.). Cf. également K. R. Chandra, *A Critical Study of Paumacariyam*, Varanasi, Research Institute of Prakrit Jainology and Ahimsa Vaishali, Bihar, 1970 ; V. M. Kulkarni, *Vimalasuri's Paumacariyam*, Kasi, Prakrit Text Society, 1962.
31. *Paumacariyam*, 2. 116 ; 4. 64 sq.
32. *Ibid.*, 5. 16 sq.
33. V. M. Kulkarni, *The Story of Rama in Jaina Literature*, Ahmedabad, Saraswati Pustak Bandhar, 1989.
34. Chaque langue régionale a plusieurs versions de l'histoire, et il est impossible de les discuter toutes dans cet essai.
35. J. W. de Jong, *The Story of Rama in Tibet*, Stuttgart, F. Steiner, 1989.
36. Comme dans la version javanaise, *Serat Kanda*.

37. W. Stutterheim, *Rama-Legends and Rama-Reliefs in Indonesia*, New Delhi, Abhinav Publications, 1989, p. 23 sq.
38. *Ibid.*
39. D. C. Sircar, « The Guhila Claim of Solar Origin », *Journal of Indian History* (Calcutta), XLII, 1964, p. 381-387 ; R. Thapar, « Genealogy as a Source of Social History », in *Ancient Indian*, *op. cit.*, p. 326-360.
40. R. Thapar, « Ramayana... », *op. cit.*
41. N. N. Misra, « Folk Elements in the Jagmohan Ramayana », in A. K. Banerjee, ed., *The Ramayana in Eastern India*, Calcutta, Prajna, 1983, p. 74 sq.
42. N. Siddhantarama, *Adhyatma-Ramayana*, Calcutta, Calcutta Sanskrit Series, 1935 ; F. Whaling, *The Rise of the Religious Significance of Rama*, Delhi, Oxford University Press, 1980 ; B. H. Kapadia, « The Adhyatma-Ramayana », *Journal of the Oriental Institute*, XIV, 1964-1965, p. 164-170.
43. *Adhyatma-Ramayana*, 1. 2. 54-55.
44. *Ibid.*, 3. 7. 1. sq.
45. *Ibid.*, 3. 7. 65.
46. *Ibid.*, 7. 4. 32 sq.
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*, 7. 5. 2 sq.
49. J. L. Brockington, *op. cit.*, p. 257 sq.
50. W. L. Smith, *Ramayana Tradition in Eastern India*, Stockholm, University of Stockholm, 1988, p. 136 sq.
51. A. Bakker, *Ayodhya*, Groningue, Egbert Forsten, 1984.
52. *Ramacharitamanas*, 7. 97-103.
53. *Mahabharata*, 3. 186-188 ; *Matsya Purana*, 273 ; *Vishnu Purana*, 6. 1 ; *Vayu Purana*, 58 ; *Brahmanda Purana*, 2. 3. 74 ; B. N. S. Yadav, « The Accounts of the Kali Age and the Social Transition from the Antiquity to the Middle Ages », *Indian Historical Review*, V, 1978-1979, p. 31-63.
54. K. Kumar, « The Ramacharitamanas as a Radical Text : Baba Ram Chandra in Oud, 1920-1950 », in S. Chandra, ed., *Social Transformation and Creative Imagination*, New Delhi, Oxford University Press, 1984. Cf. aussi M. H. Siddiqi, *Agrarian Unrest in Northern India*, New Delhi, Vikas, 1978.
55. D. Shulman, « Battle as a Metaphor in Tamil Folk and Classical Tradition », in S. H. Blackburn & A. K. Ramanujan, eds, *Another Harmony*, New Delhi, Oxford University Press, 1988, p. 105-130.
56. En octobre 1990, le BJP (parti « hindou ») se retire du gouvernement, provoquant sa chute [N.d.T.].
57. Parti extrémiste hindou [N.d.T.],
58. R. Thapar, « Syndicated Moksha », *Seminar*, 313, septembre 1983, p. 14-22. Cf. aussi « Imagined Religious Communities ? Ancient History and Modern Search for a Hindu Identity », *Modern Asian Studies*, XXIII, 1989, p. 209-239.

RÉSUMÉS

Contrairement à l'opinion populaire en Inde aujourd'hui, la légende de Rama apparaît à travers une série de versions différentes, toutes écrites, en plus de celle en sanskrit de Valmiki et de celle en hindi de Tulsidas. Le passage à l'écrit de ce qui était au départ une tradition orale n'a pas pour autant mis fin aux remaniements du texte au cours des siècles. Changeant de statut et de

fonction, le récit épique devient ainsi, entre le X^e et le XV^e siècle, un texte religieux. Rama, un héros humain, se transforme en un avatar de Vishnou. Les transformations majeures de la société et de la culture indiennes — le développement de petits royaumes aspirant au statut monarchique, l'affirmation de cultures et de langues locales, la croissance de sectes religieuses adorant Rama... — suscitent une multiplication des versions qui modifient la géographie du récit, les relations entre les personnages, leurs comportements... Alors que la légende de Rama montre comment une « tradition » écrite n'est pas pour autant soumise à une transmission rigide et reste ouverte à des traitements différents, son usage actuel par les partis politiques hindous refuse cet aspect et présente une version unique de la légende, considérée à la fois comme un récit véridique et un texte sacré.

Contrary to popular understanding in India today, the legend of Rama exists in a series of different written versions, other than those of Valmiki in Sanskrit and of Tulsidas in hindi. The transformation of what was in the beginning an oral tradition into a written form did not for all that put an end to further modifications of the text through the centuries. Changing its status and function, the epic story thus became a religious text between the 10th to the 15th centuries. Rama, a human hero emerged as an avatar of Vishnu. The major transformations of indian society and culture — the rise of small kingdoms aspiring to monarchical status, the affirmation of local cultures and languages, the growth of religious sects worshipping Rama... — led to the elaboration of several disparate versions through changes of geography of the narrative, of relationships of actors as well as of their behaviour. While the history of the legend of Rama illustrates how a « written » tradition is far from being subject to a rigid transmission, and is open to different treatments, its current use by hindu political parties denies this aspect and presents a unique version of the legend, considered both as a veracious account and a sacred text.