

# Le *Rāmāyaṇa*: du *dharma* à la *bhakti*

Philippe Benoît  
INALCO, Paris

A la mémoire de Margarida Correia de Lacerda (1914-2012)\*

*etad anṛtam ubhayataḥ satyena pariḡr̥hītaṃ satyabhūyam eva bhavati.  
naivaṃ vidvāṃsam anṛtaṃ hinasti.*

«Le faux, encadré de part et d'autre par le vrai, participe lui-même de la vérité.  
Le faux ne blesse pas qui sait ainsi.»

*Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad* (V, 5, 1)

Inviter au voyage sur le continent du *Rāmāyaṇa*, c'est ambitionner d'emmener d'un horizon à l'autre de l'hindouisme, depuis le vieux socle de la religion védique jusqu'à la *bhakti* flamboyante, en passant par le brahmanisme austère, à la croisée des chemins du *dharma* et du renoncement au monde.

Le vieux socle védique se perd dans la nuit des temps, quelque part à la conjonction de l'extinction progressive de la civilisation de l'Indus et à l'enracinement de la civilisation indo-aryenne dans des portions grandissantes de l'Asie du Sud – civilisation que nous connaissons presque exclusivement par ce monument littéraire et religieux que sont les *Veda*, constitués en corpus clos et systématiquement structuré un peu après la vie du Bouddha, donc vers le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

---

\* Cet article reprend la conférence donnée au FCSH/UNL le 23 Novembre 2012, lors d'une séance d'hommage à la Prof. Margarida Correia de Lacerda, organisée par l'Institut Correia de Lacerda d'Études Orientales, en collaboration avec le CHAM.

Le brahmanisme – celui, sévère, des *dharmaśāstra*<sup>1</sup> et de la *Bhagavad-gītā*, comme celui, ouvert aux plaisirs de la chair et du texte, dans le *kāvya*<sup>2</sup> et le *Kāmasūtra*, par exemple – s’est constitué et a occupé une position dominante depuis la probable naissance des deux «épopées» fondatrices, le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata*, un peu avant l’ère chrétienne, aux alentours du règne de l’empereur Aśoka, au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, jusqu’aux débuts de la période médiévale, avec la perte de ce lien étroit entre le brahmanisme et le pouvoir royal, provoquée principalement par les conquêtes musulmanes d’une grande partie du sous-continent indien. Il a été concomitant à l’apogée d’une civilisation brillante, raffinée, prospère, dans laquelle l’Inde contemporaine cherche et puise beaucoup de ses fondements identitaires. Une civilisation hantée aussi par les contradictions entre la voie mondaine des plaisirs de la vie et de la perpétuation d’une descendance, d’une part, et d’autre part l’appel au renoncement au monde pour obtenir la libération de l’*ātman*<sup>3</sup>.

Le recul plus ou moins poussé du brahmanisme, dans les siècles de grand soubresauts, depuis les conquêtes musulmanes jusqu’à l’avènement du colonialisme britannique, entre les XIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles surtout, n’a toutefois pas entraîné de rupture majeure pour ce qui concerne l’histoire de cette nébuleuse religieuse que l’on nomme hindouisme<sup>4</sup>. En effet, le deuxième millénaire de notre ère a vu fleurir à foison la *bhakti*, qu’elle soit d’orientation vishnouïte, shivaïte ou *śākta*.

La *bhakti* n’est pas née à cette période. Elle existait déjà avant, probablement depuis un peu avant l’ère chrétienne, puisque l’on considère que la *Bhagavad-gītā* est le texte fondateur de la dévotion

---

<sup>1</sup> Les traités qui enseignent le *dharma*, c’est-à-dire les devoirs et prérogatives des diverses composantes de la société humaine, selon la stricte hiérarchie des quatre classes sur lesquelles est fondé le bon fonctionnement de cette société. Les brahmanes sont au sommet de cette hiérarchie et le roi, issue de la deuxième classe, celle des guerriers, est le garant du respect de cet ordre, pour la prospérité du monde. Cette organisation sociale est présentée comme éternelle, consubstantielle à la création elle-même.

<sup>2</sup> La grande poésie classique, d’un raffinement extrême, portée sur les jeux de langage, la description et l’expression des sentiments, selon des règles savantes.

<sup>3</sup> «Le Soi», désignation courante de l’âme individuelle, en tant qu’elle participe de l’Universel.

<sup>4</sup> On la nomme ainsi depuis fort peu de temps au regard de sa très longue histoire, longue d’environ 3500 ans, puisque ce n’est pas avant la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que le terme est utilisé couramment pour désigner cette ensemble de croyances et pratiques religieuses majoritaire en Asie du Sud.

vishnouïte et que la *Śvetāśvatara Upaniṣad* marque l'origine de la dévotion shivaïte. Or ces deux textes remontent à au moins deux ou trois siècles avant Jésus-Christ. Dans la *Bhagavad-gītā*, Kṛṣṇa demande à son disciple Arjuna d'être son *bhakta*, de prendre refuge en lui et se révèle à lui comme l'Absolu, contenant tout l'univers manifesté, y compris toutes les formes divines quelles qu'elles soient. Dans la *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Śiva est clairement identifié comme l'Absolu dispensateur de salut pour celui qui le reconnaît pour tel et cherche à s'unir à lui par la méditation et le *yoga*.

Avec la *bhakti*, le plus souvent sans rupture, ni avec le substrat védique ni avec le *dharma* brahmanique, c'est un nouveau mode de relation entre l'homme et le divin qui s'impose.

Le védisme centre la relation entre l'homme et les dieux sur le *yajña*, l'acte sacrificiel, l'accomplissement des rites, dans un idéal de perfection. Le rituel sacrificiel est indispensable à la vie de la création, les dieux ont besoin des offrandes humaines pour se maintenir à leur place, de même que les hommes ont besoin de satisfaire les dieux par des offrandes, accompagnées de la récitation du *Veda*, pour obtenir des dieux les bienfaits qui assurent leur survie. La relation entre l'humain et le divin est en quelque sorte contractuelle, dieux et humains sont les obligés les uns des autres. Le rite accompli à la perfection contraint le dieu à accorder le bienfait demandé. Dans le védisme originel, il n'y a nulle place pour la croyance, la foi, la grâce, l'amour, le salut – tous ces concepts religieux, toutes ces attitudes religieuses promises à un grand avenir dès le moment où le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* sont composés.

Le brahmanisme classique, qui a dû se constituer approximativement entre 500 avant Jésus-Christ et le début de l'ère chrétienne, et dont la grande époque est le premier millénaire de notre ère, est en grande partie une tentative de résolution des tensions apparues entre l'idéal védique du sacrifice, le sacrifice étant l'acte par excellence, d'une part, et d'autre part l'appel au renoncement, au retrait du monde, sensible déjà dans les *Upaniṣad* anciennes<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> *Bṛhadāranyaka* et *Chāndogya Upaniṣad*, datées très approximativement du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C.

Le brahmanisme classique, c'est aussi en partie une réaction face à l'émergence du bouddhisme, d'abord comme contestation de l'ordre et de la vision du monde brahmaniques, puis comme religion organisée. Cette réaction a consisté à réaffirmer les valeurs védiques, mais aussi à intégrer de nouvelles valeurs, comme la non-violence.

Le brahmanisme classique est guidé par une volonté de synthèse entre la religion védique du sacrifice rituel, l'intériorisation du rite préconisée dans les *Upaniṣad* anciennes, la recherche du salut, conçu comme une libération du *saṃsāra* (ce flux perpétuel de naissances, vies, morts et renaissances), dans une connaissance de l'Absolu et / ou une fusion dans l'Absolu, la foi en la grâce divine, accordée au dévot par son dieu d'élection, dans le cadre d'une relation personnalisée, fusionnelle, empreinte d'amour, où le dieu objet de cet amour dispense sa grâce en toute liberté, et non sous la contrainte du rite parfait. Le brahmanisme classique intègre aussi des notions et pratiques non védiques, telles que le yoga, aussi bien comme discipline physique et mentale que comme technique de méditation, en l'organisant en système philosophique, en vision de la vie et du salut<sup>6</sup>. Le tantrisme est aussi dans une large mesure intégré dans le brahmanisme.

Le brahmanisme classique substitue progressivement – la chronologie demeurant très incertaine – aux rites védiques, tels qu'ils sont décrits notamment dans les portions du *Veda* nommées *Brāhmaṇa*, la *pūjā*, forme de culte qui prédomine depuis longtemps déjà dans les diverses variantes de l'hindouisme et constitue la partie la plus visible de cette religion, dont une des conséquences est l'existence des si nombreux temples, des plus modestes aux plus grandioses, dans toute l'Asie du Sud. Or la *pūjā* peut être considérée comme la forme la plus extériorisée de la *bhakti* dans la pratique courante de l'hindouisme.

Rappelons que la religion védique, à la différence de l'hindouisme, ignore le culte d'images divines. Le védisme est avant tout une religion du feu, véhicule des offrandes vers les dieux à qui elles sont destinées. Le védisme ignore les temples permanents. Le sacrifice védique

---

<sup>6</sup> Cela a donné les *Yogasūtra* attribués à Patañjali (II<sup>e</sup> siècle avant J.C.?).

s'accomplit sur un autel du feu, élevé sur une aire sacrificielle délimitée, mais tout est à recommencer à chaque nouvelle célébration d'un rite sacrificiel.

L'hindouisme de *bhakti* a amené le développement d'une nouvelle forme culturelle, la *pūjā*. Si la *pūjā* peut reprendre ou inclure, dans certains cas au moins, des éléments de rituel védique, avec allumage d'un feu à oblations, par exemple, elle se distingue radicalement de lui par la place centrale de la représentation divine: la *pūjā* consiste à honorer une divinité représentée matériellement, que ce soit sous une forme figurative (statue, portrait) ou symbolique (pierre, arbre) ou mixte (comme le *liṅga* de Śiva). La *pūjā* rend présente la divinité – une part de la divinité au moins – dans sa représentation. La *pūjā* établit un contact direct entre celui qui l'accomplit ou celui pour le compte de qui elle est célébrée et son destinataire divin, ce qu'on appelle le *darśana* (la «vision»), dans lequel le sacrificiant, le dévot, s'absorbe en la divinité, par le truchement de sa représentation matérielle. Durant la *pūjā*, la divinité prend vie dans sa représentation. Le fidèle lui fait des offrandes, plus ou moins élaborées, parce que c'est un moyen concret de donner vie: nourritures, fleurs, vêtements... etc. Il récite des *mantra* pour faire en sorte que la divinité s'installe bien dans sa représentation, accepte ses offrandes et lui accorde éventuellement sa grâce, s'il lui plaît ainsi. Mais la *pūjā*, en plus de cet aspect tourné vers l'extérieur, le monde du *karman*, de l'acte, comporte aussi une part de méditation, de silence, de repli sur le soi, dans le souci de la libération, une part de dévotion, où c'est la grâce de la divinité qui est sollicitée.

L'élaboration de la théorie du *dharma*, ce qui maintient l'ordre du monde, telle qu'elle est systématisée dans les *dharmaśāstra*, les «traités sur le dharma», aux alentours de l'ère chrétienne, concilie les voies divergentes de l'action pour la conservation du monde et du renoncement à l'action pour échapper au monde, en préconisant comme un des principes directeurs de son idéal de vie les *āśrama*, c'est-à-dire la division de la vie humaine en quatre grandes étapes<sup>7</sup>:

---

<sup>7</sup> Cette division concerne uniquement les hommes des trois premières classes de la société brahmanique. Les femmes, les membres de la quatrième classe et tous les autres ne sont normalement pas concer-

une première étape, étape d'apprentissage, depuis le rituel d'initiation à la vie spirituelle, à l'entrée dans l'âge de raison, jusqu'à l'âge de jeune adulte, où l'action est toute entière orientée vers la connaissance (principalement la connaissance du *Veda*), les devoirs, la conformité au *dharma*, dans l'abstinence et le dénuement; une deuxième étape, l'âge adulte proprement dit, marquée par la fondation d'un foyer, la vie familiale et mondaine, pour perpétuer le monde et la lignée, assurer le plein accomplissement des rites, c'est-à-dire une étape tournée vers l'action, une étape d'extériorisation, où sont cultivés les trois premiers buts de l'existence humaine, à savoir le *dharma* lui-même, accompagné de la poursuite de la prospérité matérielle (*artha*) et de la pratique de *kāma* (le plaisir, principalement le plaisir amoureux, pour assurer la reproduction); une troisième étape, celle de la préparation au renoncement, après que la postérité a été garantie, quand l'avenir de la lignée est assuré sur deux générations au moins: cette étape est marquée par un éloignement physique du monde (avec le départ pour la «forêt», c'est-à-dire un monde sauvage, qui n'est pas entièrement régi par les lois du *dharma* prévalant dans le monde strictement organisé du village, de la campagne cultivée ou de la ville) et est aussi marquée par un renoncement progressif à l'action et aux jouissances de la vie; la quatrième et dernière étape, celle du renoncement total, en principe celle du grand âge donc, est vouée au quatrième et ultime but de l'homme: la délivrance, la libération du *saṃsāra* – à moins que l'issue ne soit une renaissance pour une vie de statut plus élevé dans la hiérarchie des êtres et des comportements. Sur ce point, les traités de *dharma* maintiennent un certain flou, symptôme probable des tensions qui parcourent cette systématisation, dans son souci de résoudre de vives contradictions<sup>8</sup>.

Notons que les traités de *dharma*, toujours soucieux de pragmatisme, reconnaissent que l'on peut brûler les étapes et vivre en renonçant plus ou moins radical à tout moment de la vie, et que cette qua-

---

nés par cette segmentation de la vie en étapes aux buts et règles de vie distincts. Voir par exemple, *Mānavadharmasāstra* («Les Lois de Manu»), livres II-VI.

<sup>8</sup> Ibid., livre XII.

dripartition de la vie n'est qu'un idéal très élevé, dont la réalisation est soumise à bien des aléas.

La *bhakti* est à l'origine une des faces du brahmanisme – une adaptation du brahmanisme à un contexte historique et religieux en mouvement. Cela n'empêche que, de la période médiévale jusqu'à nos jours, l'hindouisme de la *bhakti* a pu, dans certains cas, s'affranchir des cadres brahmaniques. On pense surtout à ces grandes figures de la *bhakti* dans l'Inde du nord que sont Kabir (aux xv<sup>e</sup>-xvi<sup>e</sup> siècles) ou Mirābāī (xvi<sup>e</sup> siècle), au bengali Śrī Caitanya (xvi<sup>e</sup> siècle), dont la *bhakti* prône surtout le renoncement, à la caste, au strict *dharma* brahmanique, au profit d'une vie consacrée exclusivement à l'amour divin. Et s'il ne s'agit pas toujours d'un renoncement total, il s'agit au moins d'une subordination des valeurs de l'action à celles du renoncement.

Suivre la destinée du *Rāmāyaṇa*, depuis l'original, attribué au mythique Vālmīki, jusqu'aux versions médiévales de l'histoire de Rāma, toutes empreintes des développements de la *bhakti*, est une illustration de tout ce qui vient d'être résumé à grands traits sur l'histoire de l'hindouisme.

Nous examinerons ici certaines évolutions concernant la geste de Rāma, lors du passage de la version sanskrite originale, de Vālmīki donc, à celle d'un des principaux *Rāmāyaṇa* de la période médiévale: le *Rāmāyaṇa* bengali de Kṛttibās, que l'on fait remonter au xv<sup>e</sup> siècle, même si l'état du texte, tel qu'il se présente à nous aujourd'hui, a certainement été fortement remanié, surtout à la fin du xviii<sup>e</sup> siècle et au début du xix<sup>e</sup> siècle, lorsque le texte est passé de la diffusion manuscrite à l'imprimerie. Précisons d'emblée que l'adaptation en bengali du poème en sept *kāṇḍa* de Vālmīki est l'œuvre d'un brahmane lettré, dont le premier but est de rendre accessible l'histoire du héros humain-divin Rāma au public le plus large, en une période et dans un pays où la connaissance du sanskrit était en net reflux. Mais, en faisant passer le récit d'une langue à l'autre, l'auteur bengali popularise la narration, dans une certaine mesure, pour qu'elle touche encore plus sûrement l'auditeur bengali de son temps, pétri des thèmes et aspirations de la

*bhakti*, qui s'est développée depuis plus de mille cinq cents ans, à la suite de la composition du texte sanskrit. Il s'agit aussi, tout en faisant une large place à la *bhakti*, de réaffirmer le *sanātana dharma*, le *dharma* fondée sur le *Veda*, après les siècles tourmentées où la culture du Bengale a été tirillé entre le bouddhisme, les diverses orientations religieuses de l'hindouisme (vishnouisme, shivaïsme et shaktisme), la propagation de l'islam... etc.

### **Du *dharma* à la *bhakti*: la composition du *Rāmāyaṇa* par Vālmīki**

Que le *Rāmāyaṇa* est devenu en presque deux mille ans une illustration de la *bhakti* et non plus une défense du *dharma* de l'ordre brahmanique est illustré dès l'ouverture du *Rāmāyaṇa* bengali de Kṛttibās.

Au tout début du *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, la motivation de l'entreprise poétique consistant à composer un vaste poème relatant l'histoire de Rāma est présentée comme l'heureuse rencontre, chez le ṛṣi nommé Vālmīki, d'une part de la curiosité d'identifier le «meilleur des hommes»<sup>9</sup> et d'autre part de la vive émotion causée par le spectacle affligeant de la mort d'un oiseau, tué par un chasseur cruel, au moment où il s'unissait à sa femelle, dans la forêt<sup>10</sup>. L'émotion qui emporte le ṛṣi aboutit à l'invention «spontanée» du nouveau type de vers, nommé *śloka*, parce qu'il a été généré par le sentiment appelé *śoka* (le «chagrin»)<sup>11</sup>.

Mais rien n'explique la curiosité de Vālmīki: pourquoi veut-il tant connaître le parangon de l'héroïsme humain? Comment peut-il évoquer tout de suite, à la description et au récit que lui fait en réponse le ṛṣi divin Nārada qui lui livre un résumé de l'histoire de Rāma, les vertus de l'audition et de la récitation de l'histoire de celui dont l'iden-

---

<sup>9</sup> Vālmīki I, 1.

<sup>10</sup> Vālmīki I, 2.

<sup>11</sup> Ibid.

tité vient de lui être révélée? Sa réceptivité si joyeuse, immédiate, à l'écoute des paroles du messager divin Nārada, lorsque celui-ci lui décrit cet «océan de qualités» et lui narre les événements de sa vie, édifiante et pathétique, en quoi se justifie-t-elle?

La question se pose, car, à la réponse de son informateur, Vālmīki ne manifeste nulle surprise: il reprend aussitôt la parole pour célébrer brièvement l'éminence de Rāma et surtout les vertus prodigieuses de la fréquentation de sa geste, qu'il s'agisse de sa récitation ou de son audition. Tout se passe donc comme si le questionneur connaissait en fait par avance la réponse à sa question, comme s'il attendait de la part de Nārada, non le dévoilement d'un mystère mais la confirmation, par une voix à l'autorité indiscutable, d'un savoir déjà là, même sous forme intuitive et diffuse, et de la joie de s'entendre répéter une fois de plus des paroles si belles et si touchantes qu'on aime à se les faire redire indéfiniment.

Cette question qui n'en est une que de forme est un des éléments qui invitent à lire le début du *Rāmāyaṇa* de Vālmīki comme un embrayage éminemment rhétorique, résolvant astucieusement le problème de l'introduction au sujet du texte. Mais cette rhétorique est sous-tendue par le souci d'imposer le thème de la consubstantiation du verbe et du réel, thématique de première importance dans un texte qui se présente comme dispensateur de salut. Elle est animée aussi par la volonté de fonder son autorité, ce qui implique, dans le contexte brahmanique, l'affirmation d'une origine divine, la communication par révélation, sur le modèle de la révélation védique, la *śruti*, audition/vision, c'est-à-dire connaissance instantanée, gnose qui ne doit rien aux mécanismes de l'intellect et des sensations, mais tout à la concentration mentale, favorisée par les pratiques ascétiques et les pouvoirs qu'elles dispensent, en affranchissant de la dispersion sensorielle et de la fragmentation analytique intellectuelle.

Cette rhétorique a la vertu, en mettant en scène l'auteur dans son poème, parmi les autres personnages, de sauter allègrement pardessus – sinon d'effacer tout à fait – les frontières entre réalité et fiction, vie et poésie, destinataire et destinataire du récit. Il s'agit d'indi-

quer d'emblée la «philosophie» du *Rāmāyaṇa*, à savoir qu'il n'y a pas de solution de continuité entre émotion et salut.

Avec l'addition de l'épisode initial, qui relate la métamorphose du bandit de grand chemin Ratnākara en l'ascète-poète Vālmīki, le texte bengali de Kṛtibās précise la motivation de la composition du *Rāmāyaṇa* par celui que la tradition considère comme l'*ādikavi* (le «premier des poètes», le fondateur de la poésie). Cette métamorphose, une sorte de préhistoire de la composition humaine du *Rāmāyaṇa*, crée en effet un lien obligé entre Rāma et Vālmīki, entre le héros et son poète, puisque c'est par le pouvoir du nom de Rāma, répété continuellement soixante mille années durant, que Ratnākara est délivré du poids de ses crimes et renaît à la vie en tant que saint homme<sup>12</sup>.

Cette motivation du fait que ce soit à Vālmīki, et non à quelque autre *ṛṣi* d'origine moins discutable, que soit échue la noble tâche de faire connaître partout dans le monde humain l'histoire de l'*avatāra* de Viṣṇu nommé Rāma, a pour conséquence littéraire de remplacer la pure rhétorique qui était mobilisée dans l'introduction du texte de Vālmīki, par une narration où la force du contenu l'emporte sur l'astuce du discours.

Il s'agit aussi d'une nouvelle pièce de la biographie de l'auteur du *Rāmāyaṇa* original, où celui-ci apparaît plus humain. Plus humain par le simple fait de s'être, durant toute une vie, bien que né fils de brahmane de haute considération, adonné à une activité criminelle, sous prétexte d'assurer, comme il l'explique au dieu Brahmā et au *ṛṣi* Nārada, venus le questionner à ce sujet, la subsistance de ses père, mère et épouse. Attitude très simplement humaine encore – loin du hiératisme de ces champions de l'ascétisme, détachés des préoccupations humaines ordinaires, que sont les brahmanes retirés dans leurs ermitages forestiers, comme nous les montre souvent l'épopée – que

---

<sup>12</sup> Il renaît avec un nom nouveau – Vālmīki, le «fils de la fourmilière», car durant ces si nombreuses années où il a récité immobile le nom de Rāma, les insectes ont dévoré son corps. Cela ne l'a pas empêché de continuer sa récitation du nom salvifique. C'est Brahmā, le dieu créateur, qui lui redonne vie dans un corps nouveau, avec une identité nouvelle, au bout de soixante mille ans, au moment précis où Rāma, portion de Viṣṇu, va naître sur la terre.

celle de Ratnākara qui va chercher la caution morale des siens, lorsque Brahmā ricane de ses explications, selon lesquelles le bon motif de son banditisme (assurer la vie matérielle de sa famille) excuserait les crimes odieux qu'il lui fait commettre. Comble de l'humanité enfin, le désespoir et la peur panique qui envahissent le brigand lorsque, constatant que ses parents refusent absolument d'assumer la moindre part morale de ses crimes, il perçoit la solitude radicale de son *karman* et se sent noyé dans «l'océan de ses crimes».

La voie de salut empruntée par Ratnākara, sous la guidance de Brahmā, celle de la confiance aveugle en l'omnipotence bénéfique du nom de Rāma, fait de l'auteur originel du *Rāmāyaṇa* le premier être sauvé par le nom divin; cette qualité de témoin primordial de la grandeur de Rāma (en fait avant même que celui-ci ne se soit incarné sur terre parmi les hommes) confère à Vālmīki, ex-Ratnākara, une connaissance par expérience directe, sur lui-même, du pouvoir sans limites du simple nom de Rāma, qui a changé du tout au tout la condition et l'orientation de sa vie. Le poète et le dévot ne font qu'un; le destinataire du poème – l'homme en tant que criminel ignorant de ses crimes, puis en tant que chercheur de salut – et son compositeur ont une nature commune. L'histoire du *dasyu* Ratnākara importe donc pour le sens général du *Rāmāyaṇa*: on entrevoit là comment à l'édification «dharmique», qui a besoin d'un modèle – le *narottama*, «meilleur des hommes» – se surimpose un thème beaucoup plus attrayant et convaincant, dans le contexte de la *bhakti* médiévale: celui de l'échange de dévotion et de pitié entre l'homme et le dieu, qui débouche sur une rupture dans la misérable condition humaine d'enchaînement dans les filets du *saṃsāra*. Le pouvoir de la *bhakti* est d'autant plus impressionnant que le dévot est le pire des criminels.

Au cas où les crimes imputés à Ratnākara, incluant le brahmanicide, ne seraient pas suffisants pour convaincre de son obstination dans le non-respect du *dharma*, il est dit qu'au moment où Brahmā veut l'introduire sur la voie du salut en lui faisant prononcer le nom de Rāma, afin de tester le pouvoir salvifique de ce nom de l'*avatāra* à venir, le bandit Ratnākara ne parvient pas à l'articuler, tant il est dans

le péché. Il faut que le dieu ruse en lui montrant un bout de bois mort, appelé *marā*, et lui fasse répéter ce mot, à l'envers en quelque sorte – *marā marā marā marā*– pour qu'enfin le criminel Ratnākara parvienne à prononcer le nom de Rāma, malgré son naturel qui l'en empêchait. On remarquera que la répétition du nom divin est un des procédés les plus courants de la *bhakti* médiévale. Ce procédé a dans une large mesure fait concurrence à la récitation des textes sacrés, comme la récitation du *Rāmāyaṇa* dans son intégralité avait pu antérieurement supplanter dans une large mesure la récitation des *Veda*.

### **Triomphe de la *bhakti*: la victoire de Rāma sur Rāvaṇa**

Dans le texte bengali, l'épisode de la mort de Rāvaṇa passe du statut éminemment dramatique de dénouement final de la guerre de Rāma contre les «démons» *rākṣasa*, au statut fortement idéologique d'interprétation ultime de la guerre opposant l'*avatāra* divin à ces êtres ennemis du *dharma*.

Chez Vālmīki, la mise à mort de Rāvaṇa par Rāma, à l'issue de leur combat final, telle qu'elle est racontée au livre VI (chapitres 104-108 de la version la plus courante), est décrite dans les mêmes termes que tous les autres combats: les deux adversaires sont de force quasiment égale et les échanges de projectiles plus redoutables les uns que les autres ne permettent pas de déterminer un vainqueur. Les dieux, qui observent cette situation depuis leur séjour céleste, sont préoccupés de constater que Rāma, leur champion, ne parvient pas à triompher. En vertu d'une faveur divine jadis obtenue par Rāvaṇa à force d'ascétisme, ses dix têtes, coupées cent une fois par Rāma repoussent toujours. Après sept jours et sept nuits de combat ininterrompu, le cocher de Rāma (originellement celui du dieu Indra en personne) lui conseille de lancer sur son ennemi l'arme de Brahmā, une flèche dotée d'une puissance divine supérieure à tout autre, don du sage Agastya, du temps où Rāma vivait en exil dans la forêt profonde avec son épouse Sītā et son frère zélé Lakṣmaṇa. Rāma suit ce conseil d'inspiration divine et

aussitôt Rāvaṇa est mortellement blessé. Tambours divins, pluie de fleurs, louanges divines... on est presque surpris d'un dénouement si brusque, après des milliers de vers relatant les hauts et les bas de ce combat à dimension cosmique, où, dans les flots de sang versés, c'est l'avenir de la création tout entière qui est en jeu.

Chez Kṛttibās, l'épisode final de la bataille des deux héros est considérablement allongé, puisqu'il s'étend sur seize longs chapitres, qui multiplient les péripéties et rebondissements de cette lutte finale.

Dès le début de ce récit, la *bhakti* s'impose comme le principe devant guider toute réception de cette histoire de violence et de mort.

Des demeures des *rākṣasa* qui ont perdu l'un après l'autre tous leurs grands héros, depuis le début des hostilités, notamment les frères et fils de Rāvaṇa, s'élève au milieu des lamentations des femmes éplorées, cette prière, grosse de prémonition:

«Rāma, j'ignore comment louer dignement tous les exploits que tu accomplis en ton excellence; en vain se sont écoulés les jours du misérable: il n'a pas chanté tes louanges et voici la Mort qui l'encercle! Pour accomplir ce que tu accomplis, ô Rāmacandra, seigneur de l'univers, excepté toi, il n'est personne d'autre dans le Triple Monde. Pour moi qui suis sur la berge de la rivière Illusion, Rāma, il n'est point d'autre recours que tes pieds. De tes pieds adorables fais une barque, Rāma, que je franchisse cette rivière!»  
(Kṛttibās, VI, 75, 1-3)

A quelques instants de là, à son épouse principale, la reine Mandodarī, qui tente de le dissuader de courir au-devant d'une mort certaine, face à l'*avatāra* de Viṣṇu, en lui conseillant de restituer à celui-ci son épouse qu'il séquestre, Rāvaṇa répond, impatient:

«Que la reine Sītā est Mahālakṣmī, une forme de Śakti, penses-tu me l'apprendre? Je sais bien tout cela. Malgré mes récitation, mes sacrifices et mes prières, je n'ai pu la garder ici (...) Tant de gens passent leur temps à prier, en jeûnant, ne buvant que de l'eau, sans pour autant, à l'heure de leur mort, apercevoir ses

pieds vénérables! (...) Je mourrai des mains de Rāma, tel est mon sort! A Yama j'échapperai, bien que je sois tout près de la mort. Le messenger de Viṣṇu m'emmènera, après m'avoir fait monter sur son char; avec une égale puissance j'avancerai, dans la vie, dans la mort. Les dieux, Indra en tête, furent ma vie durant soumis à mes ordres; une fois mort, au séjour de Vaikuṅṭha, je m'élèverai, au-dessus de tout. Sans rien comprendre, tu as parlé de mon sort malheureux; personne en ce monde n'est doué d'un sort plus heureux que le mien! Je verrai bien, en me battant, si je meurs ou je tue.» (Kṛttibās, VI, 75, 35-44)

Rāvaṇa, l'ennemi de Rāma, se révèle, alors que la mort le frôle, un dévot de Viṣṇu et de son *avatāra* – en réalité une forme de la plus haute espèce de dévot. En effet, nulle voie, plus que celle de la mort entre les mains de Rāma ne peut assurer plus certainement le salut, c'est-à-dire l'union à l'Absolu personnifié, exprimée ici par la perspective du séjour dans le monde de Vaikuṅṭha.

Comme chez Vālmīki, Indra envoie alors son char et son cocher au champion des dieux. Bientôt le combat s'engage. Au paroxysme de la bataille, Rāma invective son adversaire, dans un cinglant rappel de son irrespect du *dharma*:

«Tout le monde parle de toi, Rāvaṇa, comme d'un grand roi; mais tu n'as pas la moindre honte à enlever l'épouse d'autrui! Si tu avais enlevé Sītā devant moi, je t'aurais ce jour même envoyé au séjour de Yama. Mais tu ne l'as pas emmenée devant moi, tu l'as prise comme un voleur!» (Kṛttibās VI, 77, 30-32)

Alors que le combat singulier des deux héros s'enlise dans le vain échange de projectiles, tous plus destructeurs les uns que les autres, mais dont la puissance s'annule en raison de l'égalité de force et de connaissance des deux adversaires, Rāvaṇa se met à prier, tombant à genoux, mains jointes devant lui, celui qui est à la fois son ennemi et l'objet de sa dévotion:

«Pour l'univers entier, tu es objet d'adoration, toi, le salut des réprouvés; tu es l'auteur primordial de la création, tu es Prajāpati. Tu es la création, tu es la conservation, en toi est la destruction; tu es le Grand Temps universel<sup>13</sup> qui englobe le temps et puis qui le détruit. Tu es Candra, tu es Sūrya, tu es tout l'univers; tu es Kubera, tu es Varuṇa, tu es Yama, tu es Purandara<sup>14</sup>. Incorporel ou corporel, tu es toutes les formes; comment saurais-je, moi, la limite de ta puissance? Je ne sais pas la dévotion, l'adoration, étant de race *rākṣasa*, rôdeur de nuit; fais-moi don d'une place à tes pieds vénérables, ô Viṣṇu Porteur de la massue! Tu es le commencement de ce qui n'a pas de commencement, de l'irréalisable la réalisation; en un clin d'œil tu crées le monde et puis l'anéantis. (...) Bien que né sur la terre de Bhārata, je me suis mal conduit; j'ai commis tant de crimes qu'on ne peut les compter. Pardonne-moi mes fautes, toi qui es plein de pitié!» (Kṛtibās VI, 77, 46-54)

La relation de *bhakti* étant poussée jusqu'à sa conséquence ultime, la fusion des sentiments du dévot et de sa divinité, Rāma renonce au combat en s'écriant:

«A rien ne sert d'exercer la royauté, mieux vaut retourner dans la forêt; Rāvaṇa est un dévot parfait; comment pourrais-je le tuer? Comment pourrais-je détruire un tel dévot? Si je le faisais, plus personne ne réciterait le nom de Rāma!» (Kṛtibās VI, 77, 56-57)

Il faut une ruse des dieux pour sortir de cette impasse qui remet en cause leur plan et l'ordre du monde. A leur requête, la déesse Sarasvatī, la Parole du *Veda* incarnée, prend possession de la langue de Rāvaṇa, lequel se met aussitôt à proférer des paroles agressives pour provoquer la violence de Rāma. C'est ainsi que le combat est relancé, à la grande satisfaction des dieux. Mais bientôt la bataille paraît ne devoir

---

<sup>13</sup> Mahākāla est aussi un nom du dieu Śiva.

<sup>14</sup> Indra.

jamais se terminer, car, à chaque fois que Rāma coupe les têtes et les bras de son adversaire, ils repoussent. Sur ce point le récit de Vālmīki et celui de Kṛttibās se rejoignent à nouveau.

Pour sortir de l'impasse, Rāvaṇa recourt au soutien de la Déesse, prompte à secourir les affligés en général, mais qui semble attachée à préserver le sort des *rākṣasa* car, dans un épisode situé aux origines de l'histoire de ces créatures, déjà émue par leur détresse, elle avait obtenu pour eux des faveurs divines de la part de son époux, le grand dieu Śiva en personne, faveurs qui avaient grandement contribué à accroître dangereusement la puissance innée des membres de cette classe de démons, pour la plupart hostiles au *dharma* et aux dieux<sup>15</sup>.

Sûr de l'appui de la Déesse, qui apparaît dans nombre de ses manifestations, telle Kālī la noire, Rāvaṇa repart au combat, revigoré et paraissant confiant en la victoire. Mais quand Rāma voit la Déesse juchée sur le char de guerre de son ennemi, il jette à nouveau les armes et se prosterne devant elle. A l'impasse où menait l'égalité des deux combattants dans le maniement des armes, succède donc l'impasse de leur engagement comme *bhakta*, dévots à la foi indépassable. De nouveau les dieux doivent recourir à un stratagème pour parvenir à leurs fins. Brahmā, le dieu créateur, l'omniscient, préconise un «réveil prématuré» (*akālabodhana*) de la déesse, par la célébration de sa *pūjā*, hors-saison, c'est-à-dire au mois d'*āśvin* (septembre-octobre), alors que le moment de l'année habituel est censé se situer au mois de *caitra* (mars-avril). Ainsi invitée à descendre sur terre, la déesse inaccessible, Durgā, ne pourra refuser ses faveurs à Rāma, pensent-ils.

Suivant les conseils de Brahmā, Rāma entreprend donc de célébrer la *Durgā pūjā*, exactement comme la célèbrent les Bengalais, pour qui, effectivement au mois d'*āśvin*, du sixième au dixième jour de la lunaison claire, c'est la fête religieuse qui déploie le plus d'éclat et de ferveur habituellement. Une des composantes du culte est la lecture des chapitres 81 à 93 du *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, intitulée *Devī-Māhātmya*, long d'environ sept cents vers, qui raconte le triomphe de la déesse

---

<sup>15</sup> Vālmīki VII, 4.

Durgā sur les démons Madhu et Kaiṭabha, puis sur l'*asura* caché dans le corps d'un buffle, Mahīśāsura.

On remarquera que Rāma accomplit cette *pūjā* lui-même sans que soit mentionnée l'intervention d'un quelconque brahmane, faisant fonction de *purohita*, de prêtre officiant. On est loin des traités de *dharma*, dans cette effusion de *bhakti*. Et, puisqu'il est clair que Rāma est l'*avatāra*, il peut sans doute se passer d'officiant, faire fi des règles strictes du *dharma* humain, bien que son incarnation en tant qu'être humain ait fait de lui un *ṣatriya*, selon la hiérarchie des *varṇa*. Mais, bien que Rāma accomplisse avec un respect scrupuleux tous les rites à la perfection, la Déesse ne se montre toujours pas. Vibhīṣaṇa, le «bon» *rākṣasa*, ce frère cadet de Rāvaṇa qui est passé au début de la guerre dans le camp du *dharma*, pour seconder Rāma de ses judicieux conseils, suggère alors à celui-ci d'achever de conquérir le cœur de la Déesse en lui offrant cent huit lotus bleus. Cent huit: ce nombre toujours récurrent dans l'hindouisme, justifié dans divers textes anciens par le total des seize officiants du rite védique solennel auquel s'ajoute le couple du sacrificant et de son épouse<sup>16</sup>.

Mais ce conseil avisé du *rākṣasa* dharmique suscite une nouvelle péripétie. Comment se procurer les cent huit fleurs si rares? Vibhīṣaṇa sait où trouver les précieuses fleurs de lotus: dans le «lac de la Déesse», situé près du mont Kailāsa. Cette difficulté, la distance énorme qui sépare ce lieu du champ de bataille, sur l'île de Laṅkā, traditionnellement identifiée avec la Śrī Laṅkā actuelle, est l'occasion d'offrir au singe Hanumān l'occasion d'un exploit supplémentaire ignoré de Vālmīki, c'est-à-dire le faire aller chercher, à la vitesse du vent (puisque'il est fils du dieu Vent!), les lotus dans l'Himalaya, et les rapporter aussi vite à son seigneur Rāma, pour les besoins de son culte à la Déesse et de sa victoire finale sur Rāvaṇa.

---

<sup>16</sup> Remarquable est dans l'hindouisme l'importance des nombres du type 18, 108, 1008... etc. Le *Mahābhārata* comprend 18 livres, la guerre qu'il relate dure 18 jours; la *Bhagavad-gītā* comprend 18 chapitres; les listes canoniques donnent 18 *purāṇa*, 18 *upapurāṇa*, 108 *upaniṣad*... etc. Les récitations de noms divins ou de mantra se font souvent par 108 ou 1008 répétitions. Pour une explication, voir l'article de Madeleine Biarreau, «Nara et Nārāyaṇa», particulièrement pp. 88-90.

Hanumān ne faillit pas à sa mission. Au moment où l'on croit que la victoire de Rāma est enfin garantie, un nouveau rebondissement intervient: la Déesse, qui cherche à éviter de trahir son protégé *rākṣasa*, fait disparaître un des lotus. L'offrande de Rāma est donc incomplète et sans valeur. Toutes les prières et supplications de Rāma à la Déesse, à qui il s'adresse comme à la divinité suprême, mère et protectrice de tout l'univers, n'y font rien. La Déesse reste inflexible.

Au comble du désespoir, il vient à Rāma l'idée suivante:

«Tout le monde dit que j'ai des yeux comme des lotus bleus (*kamalalocana*). Et vraiment mes yeux sont semblables à deux lotus bleus éclos; je vais donc accomplir mon vœu, au vu de tous. (...) Je vais offrir l'un de mes yeux (...).» (Kṛttibās VI, 87, 5-9)

A l'instant fatal, ce sacrifice, proche du sacrifice suprême, est arrêté par la main de la Déesse qui s'adresse à Rāma comme au Dieu suprême:

«Que fais-tu? Que fais-tu, Seigneur, Maître de l'univers? Ton vœu est accompli, tu n'as nul besoin de t'arracher un œil!» (Kṛttibās VI, 87, 13)

S'ouvre un dialogue où chacun des deux personnages divins s'adresse à l'autre comme à la divinité suprême. Rāma demande encore une fois à la déesse la victoire sur Rāvaṇa, non sans lui reprocher sa dureté à son égard:

«Tu m'as donné bien des misères, Mère, au milieu de mon infortune! Une mère pourtant ne devrait pas se comporter ainsi. Tous les traités chantent l'amour de la mère pour son fils; mais à mon égard, tu te comportes comme à l'égard d'un poisson la mère d'un serpent! (...) L'espoir placé en ton secours, ne le détruis pas! (...) Ô Destructrice de la Mort, ô Noire, ô épouse du temps! Prakṛti, Déesse suprême, Suprême Ensorceleuse!» (Kṛttibās VI, 87, 15-20)

La Déesse elle-même chante alors les louanges de Rāma comme incarnation du Dieu suprême et lui laisse carte blanche pour tuer Rāvaṇa:

«Ecoute, Seigneur miséricordieux, toi qui contiens tous les univers, toi qui es l’Eternel Brahman, toi le Dieu Primordial, égal au Temps Universel, dont les pores abritent chacun un univers entier, toi qui es le salut du monde, l’Impérissable, l’Absolu Indestructible, toi qui t’étends partout, sous la forme des atomes, incarné en homme en vertu de ton pouvoir d’illusion, tu es venu sur la terre sous une quadruple apparence, pour exterminer les malfaisants *rākṣasa*. (...) Toi qui es le seigneur médité par Bhava (Śiva), ta forme permanente, ta vraie nature, qui les connaît? Et ton épouse Jānakī, qui est la Prakṛti suprême, comment Rāvaṇa aurait-il la capacité de la garder prisonnière? (...) Tu as célébré hors du temps normal la *pūjā* de la Déesse aux dix bras, après avoir, selon les règles, installé son effigie; pour me faire connaître au monde, pour ma bénédiction, sur la terre tu t’es manifesté. J’ai abandonné Rāvaṇa; détruis-le maintenant!» (Kṛtibās VI, 88, 1-7)

Mais il faut encore plusieurs péripéties avant d’en arriver à la mort du roi des *rākṣasa*. D’abord Hanumān, le recours des situations difficiles, interrompt la lecture du *Devī-Māhātmya* faite pour le succès de Rāvaṇa, afin d’en annuler tout bénéfice pour l’ennemi de son maître. Puis Hanumān encore va dérober dans le palais de Rāvaṇa à Laṅkā la seule arme qui permettra de tuer à coup sûr le roi des *rākṣasa*, une arme redoutable entre toutes, don de Brahmā, fait jadis au plus puissant des *rākṣasa* en récompense de son ascétisme hors du commun.

C’est Vibhīṣaṇa, le *rākṣasa* passé au service de Rāma, qui s’est souvenu in extremis de l’existence de cette arme cachée auprès de la reine Mandodarī, première des épouses de Rāvaṇa. Mais, comme il ignore où exactement, Hanumān se propose alors pour retrouver l’arme mortelle et s’en emparer. Pour pénétrer sans éveiller les soupçons dans le gynécée de Rāvaṇa, Hanumān prend l’apparence d’un

vieux brahmane versé dans l'astrologie. Faisant preuve d'une ruse imparable, il parvient à faire dire à Mandodarī, qui ne se doute de rien, que l'arme cadeau de Brahmā a été cachée par elle dans une colonne du palais. Aussitôt Hanumān reprend sa forme de singe colossal et brise la colonne d'un coup de pied. Il n'a plus qu'à repartir d'un bond pour rejoindre Rāma et lui remettre le précieux projectile. La bataille reprend bientôt et Rāma fait usage de l'arme destinée à lui donner la victoire.

«Après l'avoir ornée de diverses guirlandes de fleurs, Rāma fit la *pūjā* de cette flèche de Brahmā, en récitant les *mantra*. Par la force des *mantra*, sur son arc il fixa l'arme de la mort; et de la fumée montait de la pointe de cette flèche, embrasée par le feu de Brahmā. A grand fracas, le trait ne cessait de gronder; à sa vue, Rāvaṇa sentit sa vie s'envoler.» (Kṛtibās VI, 91, 12-14)

Après que Rāvaṇa a été atteint par la blessure mortelle, Rāma quitte l'étoffe du guerrier pour redevenir l'incarnation du dieu de la *bhakti*. Il dit:

«Le roi Rāvaṇa est mon dévot le plus sincère; c'est à cause d'une malédiction qu'il est né *rākṣasa* en cette vie. Abattu par la flèche que j'ai tirée, voici qu'il gît sur le champ de bataille; je m'en vais à présent me montrer devant lui. A l'instant le roi mourra, cela ne fait aucun doute; à l'heure de sa mort, en me montrant devant lui, je vais le libérer de son corps.» (Kṛtibās VI, 91, 35-37)

Entre temps, il vient à Rāma l'idée d'apprendre auprès de Rāvaṇa, avant qu'il ne rende son dernier soupir, l'art d'être roi. Car Rāma, que sa victoire destine à monter sur le trône royal d'Ayodhyā, est encore jeune et vit en exil depuis quatorze ans, pendant lesquels il a fréquenté surtout des ascètes brahmanes, retirés du monde, fort éloignés des préoccupations du gouvernement royal. Cet ajout de Kṛtibās rappelle la longue agonie de Bhīṣma dans le *Mahābhārata*, mise à profit pour

enseigner le *dharma* à ses petits-neveux des deux camps rivaux. Quand Rāma paraît à son chevet, Rāvaṇa se comporte d’abord en *bhakta*:

«Rāvaṇa fixa intensément tout le corps de Rāma, qui personnifiait l’éternel Brahman, sous sa colossale apparence: “Par ton pouvoir d’illusion, tu as pris le corps d’un homme, ô toi l’Universel! Ta grandeur, Seigneur, comment la connaîtrais-je? De l’orphelin tu es le père, le secours du réprouvé; par pitié, sur ma tête pose tes vénérables pieds! (...) Pardonne-moi mes crimes, maître du Goloka, toi qui es le Puruṣa sans commencement, l’Eternel lui-même. Comment puis-je t’enseigner la science de roi, Rāma, alors que toutes les sciences de ce monde sont contenues en toi?”» (Kṛtibās VI, 92, 33-39)

Devant l’insistance de Rāma, Rāvaṇa se résout finalement à lui donner des conseils de gouvernement royal, puis rend le dernier soupir.

Le Rāma de Vālmīki est pleinement homme. Seuls les dieux et quelques sages retirés dans la forêt savent sa véritable nature d’*avatāra*. La nature divine de Rāma est sans cesse évoquée, rappelée, célébrée chez Kṛtibās. Mais le point commun est que Rāma n’a pas une véritable conscience de sa propre divinité. Même quand ses interlocuteurs la mentionnent devant lui, il semble ne pas entendre ou ne pas réaliser ce que cela signifie. Il ne s’en comporte pas moins en être humain. Le Rāma de Kṛtibās est même, à bien des égards, plus humain que celui de l’auteur sanskrit.

L’épisode de la mise à mort de Rāvaṇa, dans toutes ses péripéties, nous montre un Rāma plus humain que jamais. L’humanité de Rāma se manifeste en particulier dans sa relation avec la Déesse. A peine Rāma la reconnaît-il sur le char de son ennemi qu’il jette les armes et se prosterne. Même lorsque Brahmā s’adresse à lui comme au «Seigneur miséricordieux», Rāma reste, en son désarroi face à la partialité de Durgā en faveur de Rāvaṇa, ignorant de ce qu’il convient de faire pour conquérir la faveur de la Déesse. Seule la voix divine de

Brahmā, l'omniscient, peut le guider sur le chemin approprié: la célébration d'une *Durgā pūjā*. Rāma se comporte alors en homme ordinaire qui, pour la réussite de son entreprise, doit s'attirer la bienveillance de la Déesse toute-puissante. La description de l'angoisse, du désespoir, des doutes qui assaillent Rāma, alors que ses prières à la Déesse restent longtemps sans réponse, le met sur le même plan que n'importe quel homme dépendant de la grâce de Durgā pour se sortir d'une mauvaise passe. Quand Vibhīṣaṇa lui conseille l'offrande de cent huit lotus bleus, Rāma, devant la difficulté de l'opération, s'écrie:

«Où trouverai-je des lotus bleus, ô mon ami Vibhīṣaṇa? Ce qui est pour les dieux difficiles à trouver, où donc un homme l'obtiendra-t-il?» (Kṛttibās VI, 81, 12-13)

### **Où la *bhakti* l'emporte sur le *dharma***

Le *Rāmāyaṇa* médiéval attribué à Kṛttibās se distingue donc de celui de Vālmīki, dont il se présente comme un fidèle continuateur, par le développement du thème de la *bhakti*, la religion de dévotion personnelle à une divinité d'élection, vue comme la divinité suprême, dispensatrice de salut.

Le *Rāmāyaṇa* de Vālmīki, comme le *Mahābhārata*, présentaient une première émergence de la dévotion comme nouveau type de rapport entre l'homme et la divinité, restructurant profondément la religion védique, tout en la conservant pieusement comme fondement. Les ascètes (*vānaprastha*) qui peuplent les ermitages des forêts du monde épique sont en quête de salut, sans que cela leur impose un renoncement total aux actes, au premier rang desquels figure évidemment l'acte rituel, l'entretien du feu sacrificiel; mais ils accomplissent leurs actes en principe *sans désir*.

Le *Rāmāyaṇa* de Vālmīki rattache étroitement la dévotion au rituel védique. Kausalyā, la mère de Rāma, est ainsi montrée occupée à des prières et des offrandes, dans une sorte de temple domestique, avec rétention du souffle et concentration mentale (Vālmīki, II, 3 et 17).

La mutation la plus visible de l'hindouisme de la *bhakti*, par rapport au védisme consiste à représenter les divinités et à les installer de manière permanente dans des sanctuaires. Le texte de Vālmīki est peu explicite sur ces points, mais la *pūjā* de Kausalyā est un indice de la vaste transformation de la religion héritée du sacrifice védique, qui est en train de s'opérer et est prise en compte dans les deux épopées sanskrites. Ces textes ne livrent pas de théorie de la dévotion; en tant que récits, ils s'en tiennent à montrer le Dieu suprême, Viṣṇu Puruṣottama (*puruṣottama* signifie à la fois «le meilleur des hommes» et «l'Absolu»), très proche, sous sa manifestation d'*avatāra*, de l'humanité en quête de salut, du *mumukṣu*, «celui qui désire la délivrance». Ces textes illustrent simultanément, par la conduite terrestre de l'*avatāra*, modèle d'équilibre entre renoncement et engagement dans l'action, les valeurs du renoncement dans le but de gagner le salut sans pour autant quitter le monde des actes, entièrement régi par les lois du *dharma*.

Le *Rāmāyaṇa* médiéval n'innove donc pas fondamentalement, en illustrant les vertus de la dévotion. Mais il accentue la thématique dévotionnelle au point d'occulter souvent la thématique de la défense et illustration du *dharma*. Ce qui se révélait en filigrane du texte de Vālmīki s'impose la plupart du temps et devient énoncé haut et fort.

La dévotion dont Rāma est entouré dans le *Rāmāyaṇa* de Kṛtibās modifie profondément le sens de son histoire, de sa vie sur terre. Préexistant à la descente sur terre de cette portion divine, la dévotion ramaïte transcende l'existence visible, terrestre, du dénommé Rāma. Elle n'est pas engendrée par le chant des exploits du héros divin, mais c'est elle qui en est la source. Le sens de l'incarnation d'une part de Viṣṇu en Rāma, fils du roi humain Daśaratha, reste l'élimination de ceux qui, tel Rāvaṇa, mettent en péril l'ordre du *dharma*, mais ce sens est davantage orienté vers la récompense de l'attente des dévots – récompense qui peut prendre des formes multiples: simple rencontre, *darśana*, relation d'amitié, d'affection, violence qui s'achève par la mise à mort du dévot, délivrance pour continuer une existence terrestre ou accéder à la libération totale du *rākṣasa*.

Rāma est sur terre pour sauver, délivrer, exercer une pitié sans limites, qui peut même prendre la forme du châtement, plus que pour rétablir le *dharma* et sauvegarder le pouvoir des dieux. Son histoire doit être propagée plus pour faire connaître les vertus de la dévotion ramaïte que pour enseigner le *dharma* et montrer la conduite du roi idéal. De toute façon, à l'époque de Kṛttibās, le roi au Bengale n'était plus hindou. L'amour de Rāma pour tous les êtres a acquis la prééminence sur son exercice de la royauté universelle. A cause de cela, l'équilibre de Vālmīki entre l'idéal et l'émotion est rompu au profit de l'émotion.

De même, le succès des actes, à cause de l'espérance totale placée en la bienveillance universelle de Rāma, a perdu beaucoup de son importance; le seul succès qui compte finalement, c'est d'attirer la miséricorde de Rāma. La dévotion à Rāma est présentée comme la conduite la plus élevée, en comparaison de laquelle victoire, bonheur et actes dictés par le seul *dharma*, sont secondaires. La part de l'héroïsme épique ne peut que pâtir de cette mutation de valeurs.

Ce n'est pas la *bhakti* vishnouïte qui importe tant chez Kṛttibās que l'esprit de *bhakti* en tant que tel. Bien que l'histoire de Rāma *avatāra* de Viṣṇu soit par nature rattachée au vishnouïsme, le poème de Kṛttibās fait une large place à la dévotion shivaïte et surtout à la dévotion *sākta* pour la Déesse parèdre de Śiva, puisque ce *Rāmāyaṇa* reflète l'âme bengali, fortement marquée par le tantrisme et le culte de la Śakti. C'est pour cette raison que nous nous sommes attardés sur l'intervention de Durgā dans la mise à mort laborieuse de Rāvaṇa par Rāma, pourtant issu du Dieu suprême.

Quelle que soit la divinité que chacun considère comme incarnant l'Absolu, dans son for intérieur, par tradition familiale ou par appartenance sectaire, chacun retrouve la sienne dans ce croisement de divinités qui se reconnaissent mutuellement comme la divinité suprême, à tour de rôle. Et pour ce qui est de la rencontre et de la coopération finale entre l'incarnation du Puruṣa suprême et la grande force de la Śakti universelle, n'est-ce pas une illustration de plus de la complémentarité masculin-féminin, au cœur du tantrisme et de nombreuses réflexions philosophiques et religieuses de l'Inde? Ce qui s'exprime,

par exemple, dans plusieurs systèmes philosophiques de l'Inde, dans les termes de la grande complémentarité cosmique entre la Prakṛti, la «Nature», et le Puruṣa, «l'Esprit».

## **Bibliographie**

- BANERJEE, Asit K. 1983. *The Rāmāyaṇa in Eastern India*. Calcutta, Prajna.
- BENOÎT, Philippe. 1994. *Le Rāmāyaṇa de Vālmīki et le Rāmāyaṇa de Kṛttibās, recherches comparatives en littératures sanskrite et bengalie*, thèse de doctorat de l'Université de Paris-3 (non publiée).
- BENOÎT, Philippe. 2007. "Kṛttibās ou comment populariser le Rāmāyaṇa au Bengale". *Synergies Inde* n° 2: 167-184.
- BIARDEAU, Madeleine. 1991. "Nara et Nārāyaṇa". *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 35: 75-108.
- SMITH, W. L. 1988. *Rāmāyaṇa traditions in Eastern India, Assam, Bengal, Orissa*, Stockholm, University of Stockholm.
- VĀLMĪKI. *Rāmāyaṇa*, traduction française sous la direction de M. Biardeau et M.-C. Porcher, Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard. 1999. (La même traduction a fait l'objet d'une nouvelle édition en 2011, éditions Diane de Selliers, abondamment illustrée de miniatures mogholes, commentées par A. Okada).
- VARENNE, Jean. 1975. *Célébration de la grande déesse, Devī Māhātmya*. Paris, Les Belles-Lettres.
- WHALING, Frank. 1980. *The Rise of the religious significance of Rāma*. Delhi, Motilal Banarsidass.