

Construire le territoire sacré hindou : l'exemple de Bénarès

Mathieu Claveyrolas, CEIAS

Je pars du paradoxe qui veut que l'Inde entière soit un territoire sacré. N'est-il pas possible de penser un espace profane en Inde ? Comment s'organise l'espace sacré hindou ?

Je prends l'exemple de Bénarès, ville sainte paradigmatique, présentée comme le nombril du territoire hindou. Univers totalisant et à part, Bénarès n'est même pas véritablement sur terre, d'après la mythologie : elle est située sur la pointe du trident de Śiva, entre terre et cieux, donc. Comment les représentations locales articulent-elles le territoire sacré de Bénarès au reste du territoire hindou ?

Qu'est-ce que Bénarès offre de plus par rapport au reste de l'Inde ? Je tente une remise en cause de l'opposition sacré/profane en argumentant qu'il n'y a en Inde que accumulation/superposition de sacrés, redondance toujours plus auspiciuse.

1. Un territoire national objet de dévotion ?

On compte en Inde plusieurs temples dédiés à la Mère Inde et appelés Bhārat mātā. Bénarès en possède un. L'image « divine » offerte au pèlerin est une carte de marbre en relief du territoire indien, reproduisant par un système d'arrivée d'eau le niveau des mers et les inondations subies par le territoire pendant les périodes de mousson. Le temple a été inauguré en 1936 par Gandhi (apôtre d'une Inde indivise), ce qui renvoie à la volonté unificatrice et nationaliste de l'Indépendance. Cette volonté n'est cependant pas univoque : elle s'exprime tantôt via le credo nerhuien d'une nation séculariste, et tantôt via la sacralisation hindoue de l'unité du territoire.¹

C'est cette dernière tendance qui prend nettement le dessus aujourd'hui. En partie parce que la religiosité hindoue est inséparable de l'attachement à l'espace (ce que Eck appelle « *the locative strand of Hindu piety* » -1981:323), le territoire sacré hindou est présenté comme consubstantiel à la géographie nationale. La relative absence de prosélytisme à l'exportation, ainsi que la nécessité (liée) de *naître* hindou (et l'impossibilité, a priori, de le *devenir*) témoignent d'une superposition quasi parfaite entre Inde et hindouité, ce que les nationalistes hindous ne manquent pas d'exploiter dans leur remise en cause de la laïcité indienne au profit d'un État hindou (*hindutva*).

Au temple Bhārat mātā de Bénarès, le pèlerin fait le tour de l'image du territoire indien à partir d'un couloir de circumambulation et d'une galerie la surplombant. D'un point de vue théorique, le temple propose l'expérience pèlerine de la totalité de l'univers indien, ainsi que le responsable de ce temple l'explique : « *Prendre la vision [darśana] de Bhārat mātā, c'est faire le tour de l'Inde. Et voyager en Inde, c'est faire un pèlerinage puisque la terre est sacrée* [« sacred », en anglais] ». Ce que le pèlerin vient vénérer, et actualiser au temple Bhārat mātā, c'est explicitement la totalité du territoire indien. Plus exactement, c'est là ce pour quoi le temple est conçu (la pratique, exempte de toute activité ou émotion dévotionnelle, ressemble plus à celle d'une visite de musée ou d'un monument commémoratif).

Quelle que soit la lecture (séculière ou fondamentaliste) que chacun fait de ces temples dédiés à la Mère Inde, deux constats émergent : d'une part, la revendication d'un territoire unitaire ; d'autre part, la possibilité de représenter ce territoire, de le répliquer, d'y substituer d'autres formes d'espace aux vertus acceptées comme similaires.

2. Une logique de répliques du territoire de pèlerinage

La tradition pluriséculaire du pèlerinage hindou n'a fait que prendre de l'ampleur avec le développement des réseaux routier, ferroviaire et, plus récemment, aérien. (*Tīrtha*) *yātrā* signifie « pèlerinage », mais aussi « voyage », et le pèlerin comme le passager d'Air India sont appelés *yātrī*. Les habitants de l'Inde rurale et urbaine affrètent des bus-charters qui sillonnent le territoire. Ann Gold (1988) a fait le voyage et le décrit comme un « *sacred sight-seeing* » où le sens du pèlerinage se résume au déplacement, d'une part (*y aller*), et à l'expérience si brève soit elle du point d'arrivée, d'autre part (*y être allé*). Ceux qui viennent de très loin à Bénarès ne s'arrêtent souvent que quelques heures, dont quelques minutes dans les lieux sacrés proprement dits, le reste étant embouteillage et shopping (Parry 1994).

L'organisation hindoue du territoire sacré peut être appréhendée à travers les notions savantes de *tīrtha* et de *ksetra*, relevant également du vocabulaire commun. Deux modalités principales règlent en effet l'expérience que le pèlerin peut avoir du territoire hindou : 1/ le passage (via des seuils) et 2/ les cercles concentriques (via des parcours).

Le lieu saint, en sanskrit, est un *tīrtha*, c'est-à-dire un passage, un seuil, un gué. C'est ce que Bénarès illustre parfaitement : la descente de la déesse Ganga du monde des dieux vers le monde des hommes a ouvert la voie pour le passage dans l'autre sens des hommes vers les dieux. Surtout, la localisation de Bénarès sur la pointe du trident de Śiva le situe précisément ni dans le monde des hommes, ni dans celui des dieux, espace interstitiel, espace du passage.

Le territoire sacré (*ksetra*) de Bénarès, sorte de géographie sacrée, s'organise selon un schéma de cercles concentriques. Chaque cercle délimite une qualité du sacré à la fois absolue (chaque cercle est doublé d'une route de pèlerinage ; en d'autres termes : chaque territoire concentrique est séparément actualisé) et relative (par rapport au cercle le plus petit : paroxysme du sacré).

Le caractère résolument à part du territoire sacré de Bénarès se double d'une hiérarchisation interne et ne doit pas faire oublier qu'il s'inscrit dans une logique globale proprement hindoue de la mise en abyme.

Une des légendes les plus populaires met en scène les deux fils de Śiva et Parvati, Gaṇeśa et Kartikkeya, mis au défi de se mesurer en faisant le tour de l'univers le plus rapidement possible. Kartikkeya se précipita sur sa monture (le paon) afin de devancer son frère ; mais c'est Gaṇeśa qui, s'étant contenté de circumambuler ses divins parents, symbole de la totalité de l'univers, fut déclaré vainqueur.

Dans le monde hindou en général, tout est réplique, tout peut se substituer, notamment à travers le foisonnement des représentations du divin. Le *Mahābhārata* (épopée fondatrice de l'hindouisme et dont le titre signifie littéralement : « Grande Inde », justement) expose un modèle du pèlerinage qui « englobe virtuellement l'ensemble du sous-continent indien [...] En effet, ce 'Grand Pèlerinage' n'était pas seulement un long *yatra* en Inde, mais aussi une circumambulation ou *parikrama* de l'axe cosmique hindou » (Bhardwaj 1999).

Certaines formes plus récentes de pèlerinage englobent à leur tour symboliquement l'ensemble du territoire indien, véritable réseau de lieux saints. Citons notamment le pèlerinage aux quatre villes saintes représentant les quatre directions cardinales (Badrinath au nord, Puri à l'est, Rameśvaram au sud et Dvaraka à l'ouest). Sont également proposés dans les agences spécialisées dans les pèlerinages de nombreux *char dham tour/package* (« tour des quatre demeures divines »), sans toutefois que les quatre villes citées soient nécessairement au programme de ces mini-tours d'une dizaine de jours. En outre, l'ensemble du territoire indien est concrètement actualisé par les pèlerins, non seulement via les liens qu'ils tissent lors de leurs déplacements, mais aussi via les habitudes rituelles qui consistent par exemple à ramener un pot d'eau du Gange ou de sable de Rameśvaram chez eux, à l'autre bout du pays.

Le territoire hindou est balisé de milliers de lieux saints qui peuvent être des éléments du paysage -montagnes, fleuves, lacs - (affirmation de la sainteté du territoire lui-même) ou des temples et villes saintes (nœuds du réseau « territoire hindou »). Bénarès tient un rôle particulièrement important dans ce réseau hindou. C'est avant tout une ville de pèlerinage, donc reliée à d'autres sites pèlerins dans une cartographie mentale du territoire sacré qu'est l'Inde en

entier. Mais plus qu'un nœud principal du réseau englobant, Bénarès est présentée comme un modèle de la totalité du réseau.

Bénarès est dite le centre exemplaire/nombril du territoire hindou. Elle est un microcosme idéal. C'est le territoire de Bénarès que délimite la route *pañcakrośī*, principale voie empruntée par les pèlerins. Selon ce que les textes prescrivent, il s'agit avec le pèlerinage *pañcakrośī* d'expérimenter un principe cosmique : la construction de Bénarès en tant que diagramme sacré (*mandala*) figurant l'univers. En ce sens, les pèlerins actualisent le territoire sacré paradigmatique de Bénarès : ils en font le tour, en fixent et expérimentent les frontières. Effectuer le pèlerinage revient à faire le tour de l'univers hindou. La route passe notamment par quatre sanctuaires figurant les quatre demeures divines (*dhāma*) situées aux quatre points cardinaux du territoire indien, ainsi que par six autres sanctuaires figurant les six villes sacrées (qui, avec Bénarès, font sept : *saptapuri*) de ce même territoire. Grâce à ces repères, le pèlerin réplique lors de la *pañcakrośī yātrā* la circumambulation du territoire indien idéalement représentée par le pèlerinage du Mahābhārata, ou par son modèle réduit : la déambulation autour de la carte en relief du Bhārat mātā mandir.

À une autre échelle, notons que le pèlerinage *pañcakrośī* banarsi (il en existe d'autres du même nom, autour d'autres villes saintes hindoues) connaît sa propre réplique sur les murs du *pañcakrośī* mandir. Ce temple banarsi comprend 108 niches correspondant aux 108 sanctuaires balisant théoriquement le pèlerinage autour de Bénarès. Le pèlerin qui circumambule le temple effectue symboliquement le tour de Bénarès.

Pourquoi la pensée hindoue, lorsqu'elle articule les différents lieux saints en Inde, mais aussi à l'intérieur de Bénarès, pousse-t-elle aussi loin la logique de la réplique, du microcosme ou du substitut ? Et quelles conséquences pareille pensée peut avoir sur l'expérience hindoue de l'espace sacré ?

3. Bénarès comme mythe du territoire hindou

L'évocation de Bénarès semble irrémédiablement appeler un leitmotiv devenu « évidence », largement répandue dans les textes (*Kāśī khanda*, *Kāśī Rahasya*, divers *mahatmya*) et partagée par les différents acteurs en jeu dans la construction de cette ville sainte : les habitants, les pèlerins mais aussi, trop souvent, les ethnologues et autres spécialistes de la ville.

Bénarès, présentée comme aussi ancienne que Jérusalem ou Athènes, ne serait pas « seulement » un mythe, elle serait LA représentante éternelle de l'hindouisme (Eck 1983, Kane 1943, Singh 2001, Vidhyarti 1979 ; et, pour une critique : Bakker 1996:32 et Eck 1998). Elle serait la ville sainte, et la ville de pèlerinage, la ville de Śiva, la ville où l'on vient rendre les ultimes rites aux morts et aux ancêtres. Bref, elle serait unique et inégalée. Corollaire de cette perspective mythologique trop rapidement avalisée par les sciences sociales, Bénarès est également présentée dans une perspective a-historique. Au-delà de la réalité objective d'une des villes saintes les plus renommées depuis quelques siècles parmi les pèlerins hindous (mais seulement depuis quelques siècles – Bhardwaj 1973:41;65), au-delà aussi de la volonté classique de représenter un centre exemplaire de l'univers religieux national, il faut considérer le territoire banarsi comme une construction permanente, via les textes dont la rédaction, puis la sélection faite par les commentateurs-traducteurs, s'étale sur plusieurs siècles (Bakker), et via l'interprétation sans cesse renouvelée qu'en offrent les pratiques pèlerines.

En fait, non seulement le territoire de Bénarès n'est pas figé ou éternel, mais il n'est pas un modèle unique. D'une part, si Bénarès contient l'ensemble de l'Inde, la ville sainte est à son tour représentée dans l'ensemble de l'Inde. C'est en partie la conséquence de son statut d'idéal hindou à partir duquel se déclinerait tout territoire sacré, tout lieu saint. Mais la représentation ailleurs de Bénarès n'est pas qu'un pis-aller : elle est au moins conçue comme une exacte réplique, avec les mêmes avantages, mérites et efficacité du point de vue dévotionnel, et parfois

la réplique est même pensée supérieure à l'original, tel dans le cas de ces « Bénarès » du nord (Uttarkāśī) et du sud de l'Inde (Dakṣiṇavārāṇasī, où trouva refuge le sage Vyāsa - il est vrai chassé par Śiva de la ville sainte originale - Shulman 1998).

La préférence qui fait de Bénarès l'un des centres de la géographie sacrée indienne n'est pas comparable à la primauté absolue du site pèlerin de La Mecque pour les musulmans, pas exemple.

D'autre part, si la ville est un site de pèlerinage, de « passage » d'un monde à l'autre, il y a une spécificité (revendiquée) du passage réalisé à Bénarès. Il s'agit de mettre fin au cycle des renaissances (*samsāra*) en y mourant et en y réalisant les rites de crémation. Bénarès est alors appelée *Mahāśmaśana* (« le grand crématoire »). À vrai dire, cette fonction n'est pas exclusivement caractéristique de Bénarès : les sept villes saintes indiennes sont toutes dites *mokṣadāyakāh*, « celles qui confèrent la libération ». Mais la logique de poupée russe se déploie encore à ce niveau : chacune des six *saptaturī* garantit en fait à qui meurt sur son territoire la renaissance à Bénarès qui, en fin de compte, garantira *mokṣa*. D'autres spécialités pour lesquelles les pèlerins viennent à Bénarès, telle que la réalisation des rites dédiés aux ancêtres, sont également partagées avec d'autres lieux saints (Gaya, Ayodhya). Dans la logique du réseau de pèlerinage hindou, il y a réplique et spécificité dont l'articulation assure la cohérence du tout.

4. L'impossible absence du divin et la définition durkheimienne du sacré

L'omniprésence du divin à Bénarès est un fait avéré pour les acteurs locaux, ce qu'ils exprimeront ainsi : « *Dieu est partout, même en dehors des temples tu peux le rencontrer.* » Les constructions urbaines, sans parler des temples ou des bassins (*Manikarnika kunda*), sont évoquées comme des émanations directes de la puissance divine (*śakti*), comme l'œuvre de Śiva. Tout y est sacré ainsi qu'en témoignent les nombreuses anecdotes relatant le cas d'individus (voire d'animaux) obtenant *mokṣa* par « inadvertance », du seul fait de leur présence sur le territoire sacré. On dit même qu'à Bénarès tout sommeil est *yoga*, et que toute conversation est *mantra*. On peut se demander quel passage suffisamment convaincant le pèlerin expérimente lorsqu'il franchit le seuil d'un temple banarsi alors que l'extérieur de ce sanctuaire, le territoire de Bénarès, est déjà l'idéal de l'espace sacré ?

Il semble qu'on ait là un cas exemplaire de l'impossibilité de penser l'espace profane en Inde (Sax 1990). La multiplication des substituts en Inde doit sans doute être mise en perspective avec cette non-séparation de l'espace sacré d'avec un autre type d'espace. On demeurerait alors toujours dans le même monde, celui de la cohabitation des hommes et des dieux, à l'intérieur et à l'extérieur des lieux saints, sur l'ensemble du territoire de Bénarès et dans toute l'Inde. Mais comment jouir d'un espace qui serait identique ? Pourquoi s'y déplacer ?

On peut comparer avec la définition durkheimienne de la religion. L'auteur se demande ce qui a pu « déterminer l'homme à voir dans le monde deux mondes hétérogènes et incomparables, alors que rien dans l'expérience sensible ne semblait devoir lui suggérer l'idée d'une dualité aussi radicale » (1960:58). Rappelons que pour Durkheim, la définition universelle de la religion se fonde sur l'absolue hétérogénéité du profane et du sacré, « deux mondes entre lesquels il n'y a rien en commun » (53). Durkheim évoque en exemple les rites d'initiation qui symbolisent cette dualité des mondes par un « changement d'état » de l'individu qui passe du profane au sacré plutôt que « par le développement de germes préexistants ».

De fait, il y a un passage lorsque l'on entre à Bénarès, lorsque l'on franchit la route *pañcakrośī*, et il y a changement d'état avec une divinisation certaine du pèlerin (mais n'était-il pas avant déjà divinisé, au moins « en germes » ?) Il est également vrai que les légendes comme les discours contemporains illustrent abondamment les vertus et dangers de la frontière délimitée par la route de pèlerinage. Śiva lui-même ne fut pardonné de son brahmanicide (il avait coupé l'une

des têtes du dieu Brahmā) qu'au franchissement de la route *pañcakrośī* : alors seulement se détacha la tête divine qu'il portait en pénitence collée dans sa paume depuis des centaines d'errance sur le territoire indien. Et de nombreux habitants de Bénarès assurent ne jamais franchir cette frontière de peur de mourir accidentellement à l'extérieur du territoire leur assurant le salut. Tout au long de la route *pañcakrośī*, le pèlerin trouve, à sa gauche, l'espace impur : on y défèque et on y renaît, parfois sous des formes particulièrement dégradantes comme l'âne. À la droite du pèlerin se trouve l'espace sacré et pur : on y atteint la libération du cycle des renaissances. La route *pañcakrośī* marque la rupture entre un extérieur et un intérieur ; elle symbolise à travers différentes modalités de passage et d'évitement la construction par le pèlerin d'une route-frontière et des conditions d'accès et de protection du lieu saint circumambulé. On rejoint donc la séparation telle que Durkheim l'a pensée : « les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières » (56).

On sait pourtant que la pensée hindoue préfère souvent à la stricte dualité la hiérarchisation dans un continuum. Vu notamment que les dieux ne sauraient être absents du côté gauche de la route (on y trouve même certains sanctuaires), sans doute est-il ici préférable de souligner la qualité supérieure du territoire sacré de Bénarès (par rapport à l'extérieur) plutôt que son opposition à un quelconque espace profane.

5. L'accumulation du sacré comme alternative à l'opposition au profane

Car la question principale lorsque l'on traite d'un réseau est de savoir où il s'arrête, eu égard notamment à la propension de ce réseau à s'ouvrir, à se démultiplier. Il semble que le réseau de territoires sacrés ne connaisse de limites en Inde qu'avec les frontières du territoire national. À quoi s'oppose le sacré dans ce cas ?

Malgré l'omniprésence du divin à Bénarès, les actions des dévots se concentrent dans certains espaces prévus pour cela. L'ambiguïté n'est pas propre à l'hindouisme (quoique sans doute plus explicite ici) ; les modalités qui la sous-tendent me semblent en revanche en mesure de nous faciliter l'appréhension spécifiquement hindoue du territoire divin. La communication avec le divin n'est pas fondamentalement différente en entrant à Bénarès. Elle est, en certains points, spécifiques parce qu'elle a pour scène un substitut particularisé du territoire divin. Elle est surtout, comme dans un temple, facilitée, domestiquée, déléguée, réputée : sans se construire dans une opposition à la notion de profane, le sacré est plus évidemment présent à Bénarès, plus accessible, plus préservé.

L'Inde est un lieu saint, et on serait tenté de dire que l'Inde est *le* lieu saint par excellence. Mais c'est aussi le cas de Bénarès, couramment appelée *Mahātīrtha*, « le grand lieu saint ». En fait, tout lieu saint spécifique, ville ou temple, prétend représenter à une échelle ou une autre la totalité de l'univers hindou.

Répliques, substituts, superpositions des territoires divins ont pour corollaire une polyphonie, voire une cacophonie dévotionnelle. Le pèlerin peut se retrouver en Inde ET à Bénarès ET dans un temple à l'instant où se déroulent simultanément plusieurs activités dévotionnelles (un festival de musique, le culte du soir avec ses chants dévotionnels, etc.). On peut trouver là la logique mécanique d'efficacité dévotionnelle, qui veut que la répétition, la superposition permette de multiplier à l'infini la puissance et l'efficacité potentielle de la communication avec le divin.

Eliade explique : “*no world can come to birth in the chaos of the homogeneity and relativity of profane space*” (1959:22). Il s'agit plutôt ici de la relativité d'un univers exclusivement sacré : ainsi lorsque ce responsable religieux banarsi explique : « tu peux vénérer les dieux n'importe où, n'importe quand, chez toi ou dans un temple ». Reste que l'homogénéité d'un espace où la présence divine est toujours possible a pour corollaire la relativité de cette possibilité, et sa hiérarchisation. Il s'agit dès lors de comprendre si le sacré peut, en Inde, se différencier en

espaces témoignant de différentes qualités du sacré, ou s'il n'existe qu'une superposition-accumulation d'une seule et même catégorie de sacré.

Eck, reconnaissant le raccourci dont relevait sa description de Bénarès comme ville unique et éternelle en 1983 explique plus récemment que Bénarès « n'est pas le centre, mais l'un des multiples centres dans un paysage polycentrique, relié par les voies de pèlerinage ». Alors, c'est « le lien, le réseau, la réplique, la substitution des *tīrtha* qui constituent, par accumulation, le paysage » (1998:166-170).

Dans l'hindouisme, la réputation et l'efficacité que l'on prête à un lieu saint (temple ou ville de pèlerinage) dépend en grande partie du nombre de fidèles qu'il attire, ainsi que témoigne le dicton : « *pilgrims make the tirtha* ». En fait, tout se conjugue sur ce mode de l'accumulation, de la surenchère. Dès lors, c'est l'accumulation de la dévotion qui est à la source du sacré. Ce qui est efficace du point de vue dévotionnel, c'est la création d'une redondance de sacré qui se retrouve en diachronie (Bénarès - ville éternelle) et en synchronie (Bénarès - ville résumant le territoire indien). La cacophonie qui résulte de la surenchère n'est pas l'effet du chaos, mais le signe recherché de l'accumulation du sacré.

Impossibilité de penser le profane, hiérarchisation d'un espace exclusivement sacré et accumulation toujours auspiciuse de sacré par le jeu de la mise en abyme des différentes représentations du territoire me semblent les éléments-clefs de la construction idéologique du territoire hindou.

BAKKER, H. 1996, "Construction and reconstruction of sacred space in Varanasi", *Numen*, vol. 43 Leiden: E.J.Brill
BHARDWAJ, S.M. 1973, *Hindu Places of Pilgrimage in India (A Study in Cultural Geography)*. Berkeley : University of California Press.

BHARDWAJ, S.M. 1999, "Circulation and Circumambulation in Tirtha Yatra" conference *Pilgrimage and Complexity*, Indira Gandhi National Centre for the Arts, New Delhi, Jan 5-9, 1999.

DURKHEIM, E. 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : PUF/Quadrige.

ECK, D. 1981, "India's tirthas: 'Crossings in sacred geography'", *History of religions*, vol.20, n°4.

ECK, D. 1983 [1982, Knopf], *Banaras : City of Light*. Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

ECK, D. 1985 "Banaras: cosmos and paradise in the Hindu imagination", *CTIS*, vol.19, n°1.

ECK, D. 1998, "The imagined landscape : Patterns in the construction of Hindu sacred geography", *Contributions to Indian Sociology*, n.s. 32,2

ELIADE, M. 1959, *The sacred and the profane*, New York : .

GOLD, A.G. 1988, *Fruitful Journeys. The Ways of Rajasthani Pilgrims*. Berkeley : University of California Press.

PARRY, J.P. 1994, *Death in Banaras*. Cambridge, New York, Victoria : Cambridge University Press.

SAX, W.S. 1990, "The Ramnagar Ramlila : Text, Performance, Pilgrimage", *History of religions*, vol. 30, n° 2

SHULMAN, D. 1998, "Ambivalence and longing: Vyāsa's curse on Kāśī", Kedar, B.Z. & Werblowsky, R.J.Zwi, eds, *Sacred Space: Shrine, City, Land*. New York: NYUP

SINGH, Rana P.B. 2002 *Towards the pilgrimge archetype. The panchakrosi yatra*, Bénarès : Indica books.

VIDYARTHI, L.P., JHA, M. & SARASWATI, B.N. 1979, *The Sacred Complex of Kashi : A Microcosm of Indian Civilization*. Delhi : Concept Publishing Company.

ⁱ En outre, Frédéric Landy souligne lors de la discussion que la stratégie nerhuienue jouait elle aussi de cette même ambiguïté.