



HAL
open science

Le pāvai nōnpu selon le Tiruppāvai, ou comment les rêves peuvent rencontrer la réalité

Satyanad Kichenassamy

► To cite this version:

Satyanad Kichenassamy. Le pāvai nōnpu selon le Tiruppāvai, ou comment les rêves peuvent rencontrer la réalité. *Journal Asiatique*, 2018, 306 (2), pp.249-271. <10.2143/JA.306.2.3285615>. <halshs-02102833>

HAL Id: halshs-02102833

<https://shs.hal.science/halshs-02102833v1>

Submitted on 7 Jul 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Le *pāvai nōṇpu* selon le Tiruppāvai, ou comment les rêves peuvent rencontrer la réalité

Satyanad Kichenassamy¹

*uṇmaiṅṅam*²

Résumé

Cet article présente une traduction du *Tiruppāvai*, poème tamoul de la poétesse Āṇṭāl (IX^e s.), accompagnée d'une analyse de la dimension psychologique de l'observance qu'elle décrit, le *pāvai nōṇpu*. La traduction et les principaux arguments de l'analyse sont dus à S. Kichenassamy, père de l'auteur. Le poème s'éclaire si l'on replace l'observance dans la continuité de la tradition tamoule du « Caṅkam », dont la poétesse se réclame, sans négliger les sources sanskrites, et si l'on distingue l'auteur de ceux de ses personnages qui s'expriment à la première personne.

Abstract

This work presents a translation of Āṇṭāl's Tamil poem *Tiruppāvai* (IXth c.) together with an analysis of the psychological dimension of the observance she describes, the *pāvai nōṇpu*. The translation and the main points of the discussion are due to the author's father, S. Kichenassamy. The poem becomes clear if the observance is viewed in the perspective of the Tamil "Caṅkam" tradition, that the poet claims as her own, giving Sanskrit sources their due share, and if one does not conflate her with those among her characters that speak in the first person.

Cet article présente une nouvelle traduction du Tiruppāvai³, poème tamoul de la poétesse Āṇṭāl, que l'on place généralement au neuvième siècle. Elle est suivie d'une analyse de la dimension psychologique de l'observance qu'elle décrit, le *pāvai nōṇpu*, où de toutes jeunes filles s'imposent des austérités, notamment en se baignant au point du jour dans les eaux fraîches de l'hiver, pour assurer la prospérité du pays et mériter un époux de qualité. La traduction comme les idées originales de l'analyse sont tirées d'un manuscrit inédit de S. Kichenassamy⁴, sans doute de 1953, écrit en réaction critique à un ouvrage qui venait de paraître⁵. Nous l'avons retrouvé grâce à M. Pierre-Sylvain Filliozat, qui sait ce que nous lui

¹ Professeur des Universités, Laboratoire de Mathématiques, Université de Reims Champagne-Ardenne, Moulin de la Housse, B.P. 1039, F-51867 Reims Cedex 2, France. Courriel : satyanad.kichenassamy@univ-reims.fr. Web : <http://www.normalesup.org/~kichenassamy/>

² « Le bonheur, c'est la Réalité », exergue du manuscrit qui forme la base de ce travail. La traduction tente de suggérer la position du champ sémantique de *uṇmai* « essence, vérité, réalité » par rapport à ceux de : *vāymai* « le véridique » ; *mey* « le vrai, non-mensonger » ou *poruḷ* « valeur, signification ».

³ Il a fourni les strophes 474 à 503 du corpus en « Quatre Mille » strophes appelé *Nālāyira Tivviya Pirapantam* (Mayilai Madhavadasan (éd.), Madras : The Manali Lakshmana Mudaliar's Specific Endowments, Revised Ed., 1962). Pour la datation, brièvement considérée p. 45 (numérotation tamoule), voir la section 4.23, pp. 261–269 de Friedhelm Hardy (1983), *Viraha Bhakti : The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*, Delhi : Oxford U. Press, ainsi que les études mentionnées dans la note 8 *infra*.

⁴ Nom d'usage du père de l'auteur, S. Kichenassamiayer ; l'initiale « S. » est celle de son père, Sattianadayer.

⁵ C. G. Jung et Ch. Kerényi (1953), *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris : Payot.

devons. La traduction⁶ est pour l'essentiel antérieure à 1947 ; c'est, semble-t-il, la seule traduction qui ne considère aucun mot comme explétif. Elle fut motivée par le regain d'intérêt pour le texte en Inde même, intérêt qui n'a fait que croître depuis⁷, ainsi que par les insuffisances des traductions et commentaires antérieurs⁸, orientés par [p. 88] les thèses philosophiques du penseur du onzième siècle Rāmānuja.

Le thème central du *pāvai nōṇpu* est la recherche de l'être aimé ; mais comment savoir que l'être dont on porte l'image en soi est bien celui ou celle qui va s'actualiser dans la rencontre espérée ? Comment se pourrait-il que l'imaginaire de l'enfance puisse évoluer de manière à rejoindre la réalité, sans conflit ? C'est cette promesse étonnante que nous font pourtant les descriptions littéraires du *pāvai nōṇpu* : pour leurs auteurs, la représentation rejoint la réalité si celle-là est nourrie de celle-ci. La nature, la société et les circonstances concourent alors à la même réalisation. Comme le montre la récurrence des thèmes de l'éveil et de la réticence à sortir de la torpeur, le Tiruppāvai invite à la clarté, à la prise de conscience de sa propre réalité, en surmontant les résistances dans le cadre des schèmes fournis par la culture, et plus particulièrement à travers une réflexion sur la signification de Tirumāl, « l'Adorable Enchanteur »⁹, identifié à Viṣṇu, et sur la vie de Kṛṣṇa. La réalisation des rêves passe par la clarification de la personne qui porte ces aspirations. Certes, chacun voit s'élaborer en soi un *habitus* et une image de soi, voire une *Weltanschauung*, solidaires d'une interprétation personnelle des messages et injonctions émanant de son environnement ; à cette constatation, aujourd'hui banale, le Tiruppāvai ajoute deux éléments : si la personne authentique semble parfois se réduire à ce reflet contingent de ce qu'elle n'est pas, c'est qu'elle est pour ainsi dire en sommeil ; en outre, elle ne s'éveille que dans une relation interpersonnelle. Ainsi, pour que les promesses de sa nature s'accomplissent, il ne suffit pas que la pastourelle de notre poème s'éveille à l'amour, il faut aussi que le bien-aimé s'éveille et entre en relation avec elle, relation symbolisée dans le poème par le regard. C'est alors seulement qu'elle peut « s'envoler » vers lui. Cette relation constitue pour notre auteur l'essence de la réalité humaine ; le bon fonctionnement de la société n'est qu'une conséquence secondaire de la qualité des relations affectives interpersonnelles en son sein, qui échappent à toute normalisation sociale comme à toute emprise de l'intellect.

Nous savons très peu de l'auteur. Selon la tradition, elle serait la fille adoptive d'un brahmane, « chef des officiants » (*paṭṭarpirāṇ*) de son temple. Elle se serait imaginée en pastourelle, mais n'en serait pas une. C'est pourquoi la littérature secondaire hésite entre lecture mystagogique, onirique et allégorique. Comme le soulignait Jean Filliozat dès 1954,¹⁰

⁶ Le texte traduit est pour l'essentiel celui établi par Jean Filliozat (1972), *Un texte tamoul de dévotion vishnouite : Le Tiruppāvai d'Āṇṭāl*, Publ. de l'Institut Français de Pondichéry, n° 45.

⁷ Archana Venkatesan et Crispin Branfoot (2015), *In Andal's Garden*, Mumbai : Marg Foundation, chap. 6. Voir également T. P. Meenakshisundaram (1961), *Cayāmil Tiruppāvai, Tiruvempāvai*, Madras: Pari Nilayam ; T. P. Meenakshisundaram (1966), « Tiru-p-pavai, Tiruvempavai in South-East Asia », *Proc. of the First Intern. Conf.-Seminar of Tamil Studies*, Kuala Lumpur, April 1966, pp. 13–20 et l'article de J. Filliozat dans le même volume (pp. 7–12).

⁸ Ils sont recensés par J. Filliozat (1972), Les identifications botaniques et zoologiques sont tirées de cette étude. Parmi les traductions ultérieures, la plus récente est celle de M^{me} Archana Venkatesan (2010), *The Secret Garland : Āṇṭāl's Tiruppāvai and Nācciyār Tirumoḷi, translated with introduction and commentary*. New York : Oxford Univ. Press. Nous avons également pu consulter : P. S. Sundaram (1987), *Āṇṭāl : Tiruppāvai and Nācciyār Tirumoḷi*. Bombay : Anantacharya Indological Institute, et Vidya Dehejia (1990), *Āṇṭāl and Her Path of Love*, Albany : SUNY Press. Ces études, aisément accessibles, rassemblent de nombreuses informations que nous ne rappellerons pas.

⁹ Sur *māl* « enchantement, égarement », voir par exemple *Kural*, 1081.

¹⁰ Jean Filliozat, (1954), « La dévotion vishnouite au pays tamoul », *Conferenze*, vol. II, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (ISMEO), Rome, pp. 1–29, reproduit dans *Laghu-Prabandhāḥ*, Leiden : E. J. Brill, 1974. Pour ce passage, cf. p. 24.

Le texte du *Tiruppāvai* est difficile ; les commentateurs divergent sur l'interprétation de mots importants, [...] de plus, la richesse des évocations et leur double valeur mystique et humaine ont imposé pour ce court poème une exégèse sans fin.

D'ailleurs, comme il le montre, il s'agirait tout au plus de dévotion ou de mystagogie. On doit en effet convenir avec lui qu'une observance réglée ne peut s'expliquer comme une effusion :

C'est à une date particulière, au mois de *mārkaḷi*¹¹ (décembre-janvier) que chante Āṅṭāl — elle le dit dès les premiers mots de sa première strophe — et c'est après une période d'abstinence purificatoire. [...] Le jour n'est point quelconque, il est de fête et une pareille fête ne s'institue pas par une pure improvisation mystique. Elle peut donner libre cours à l'élan mystique, elle peut l'enflammer, elle n'est pas créée par lui à une date fixe après rite préliminaire réglé. (1954, 25–26)

Les sources d'Āṅṭāl ne sont pas toutes connues avec précision. Un seul point est clair : elle revendique dans sa dernière strophe sa filiation littéraire avec le corpus du tamoul savant ; il en est de même dans son autre œuvre¹². Nous identifierons quelques allusions. Elle connaissait donc certains des textes de la première strate de la littérature tamoule, qui avaient déjà acquis le statut de classiques. Quant à l'enfance de Kṛṣṇa, elle est relatée dans le Bhāgavata Purāṇa¹³ et dans le Harivaṃśa, mais nous ne savons pas si l'auteur a eu accès à ces textes ou à d'autres sources sanskrites aujourd'hui perdues, ou si elle en connaissait la teneur au travers de traductions¹⁴. [p. 89] Son autre œuvre¹⁵ suggère qu'elle connaissait le *Viṣṇusahasranāma*, qui jette une vive lumière sur le réseau de concepts dans lequel s'insèrent les noms de Viṣṇu auxquels elle fait allusion dans le *Tiruppāvai*. Enfin, comme nous le verrons, le *pāvai nonṇpu* est évoqué par quelques autres textes littéraires tamouls ; en particulier, le *Tiruppāvai* présente des similarités formelles et de nombreuses ressemblances de contenu avec le *Tiruvempāvai* et le *Tiruppalliyēlucchi* de Māṇikkavācakar. Les questions de priorité ne seront pas abordées.

Comme mon père l'a montré dans des articles contemporains de son manuscrit¹⁶, des tendances syncrétiques ou des querelles de priorité ont occulté des différences significatives

¹¹ Nous avons modernisé la translittération.

¹² Āṅṭāl souligne que son texte est en tamoul classique, « pur » : *tūyatamiḷmālai* (Nācciyār Tirumoli, VI, 11, 3) ; *centamiḷ pattum* (ibid., IX, 10, 4) ; *iṅṅ tamil mālai* (ibid., I, 10, 4).

¹³ Une comparaison détaillée des deux textes est due à Hardy (1983, § 5.321, pp. 512–516). Il existe des versions tamoules du Bhāgavata Purāṇa, que nous n'avons pu consulter, mais que mentionnent C. S. Sundaram (1999), (*Contributions of Tamil Nadu to Sanskrit*, Chemmancherry (Chennai) : Institute of Asian Studies, pp. 274–5) et ses références, ainsi que M. P.-S. Filliozat, « Maridas Poullé — 1721-1796 » (8 pages, communication personnelle). Voir également J. Filliozat (1962) (« Les dates du Bhāgavatapurāṇa et du Bhāgavatamāhātmya », *Indological Studies in honor of N. Brown*, New Haven, pp. 70–77, reproduit dans *Laghu-Prabandhāḥ*).

¹⁴ Jan Gonda fait à propos d'une autre tradition une observation dont la portée est plus vaste (nous traduisons) : « Bien que l'autorité des Vedas soit reconnue, les éléments védiques sont interprétés à la lumière d'une tradition littéraire considérable, qui en fournit le mode d'expression [...] Pourtant, comme les auteurs tamouls ont expliqué la doctrine de cette école très clairement, leurs successeurs avaient à peine besoin de consulter les sources originales » (« Although the authority of the Veda is recognized, the Vedic elements are interpreted in the light of and through the medium of an extensive literary tradition [...] Since however the Tamil authors explained the tenets of this school very clearly, there was for their followers hardly any necessity to consult the original sources. » *Medieval Religious Literature in Sanskrit*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1977, p. 159–160).

¹⁵ Nācciyār Tirumoli, II,1 : « O Nārāyaṇa qui demeure (le même) alors qu'on t'exalte de mille noms ! O Nara ! ... » (*nāma māyira mēta niṅṅa nārāyaṇā naraṅē...*). Voir également l'allusion aux « Noms multiples » (*Tiruppāvai*, IX).

¹⁶ S. Kichenassamy (2016a), « Une dialectique de l'être et du néant dans la philosophie tamoule médiévale », *Journal Asiatique*, vol. 306, n° 1 (2018), pp. 85-99, et S. Kichenassamy (2016b), « L'emploi métonymique de l'arbre *kallāl* dans la philosophie médiévale en pays tamoul », in « *L'Arbre en Asie* », P.-S. Filliozat et M. Zink éd., Paris, AIBL, 2018, pp. 277–299.

dans le contenu des thèses philosophiques, en escamotant des ruptures partielles de continuité dans l'évolution de la pensée en pays tamoul. C'est une forme nouvelle de ce phénomène que l'on trouve ici. Car la perte de continuité affecte ici non seulement la doctrine, mais également la relation de l'auteur aux personnages qu'elle décrit. Si les épisodes qu'elle relate dans son œuvre sont autobiographiques, il s'agit bien de mystique. S'il faut la rapprocher des auteurs des épopées, c'est d'imagination littéraire qu'il s'agit. Si c'est aux upaniṣad-s qu'elle pensait, c'est une lecture allégorique ou philosophique qu'elle a voulu suggérer. Mais ces lectures sont-elles les seules ? À supposer qu'elle ait vécu à l'identique ce que, dans d'autres cultures, on appelle une expérience mystique, n'est-il pas gratuit de supposer qu'elle ait souhaité la rendre publique dans le Tiruppāvai ? Peut-être plus qu'ailleurs, les mots ne sont pas ici des atomes de sens, destinés à faire émerger par leur combinatoire l'expression d'une observation, d'un raisonnement, d'une effusion, d'une inspiration, ou le témoignage d'une croyance, arbitraire ou étayée, toutes choses qui supposent un *je* ; les mots ne sont pas non plus les éléments d'une énigme dont la clé serait détenue par l'auteur, porte-voix de sa communauté. Au contraire, c'est lorsque la poétesse disparaît en tant que *je* qui se mettrait en scène qu'elle émerge en tant que personne. En effet, d'une part, « [l]'œuvre pure implique la disparition élocutoire du poète, qui cède l'initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés ; ils s'allument de reflets réciproques comme une virtuelle traînée de feux sur des pierreries »¹⁷. D'autre part, la poétesse est bien présente, avec nous, car elle nous dit dans sa dernière strophe qu'elle a disposé ces mots pour le bien de ceux qui se pénétreront de son texte. Dans le Tiruppāvai, la première personne du pluriel et la deuxième personne du singulier prédominent ; mais l'auteur ne se déclare qu'à la dernière strophe, à la troisième personne, comme si elle écrivait l'un des colophons des anthologies tamoules : elle apparaît pour mieux se fondre dans le corps de l'œuvre, tel Dürer dans la version définitive du *Retable de tous les Saints* (ou *Adoration de la Sainte Trinité*), ou Vélasquez dans *Les Ménines*. Et, comme souvent en tamoul classique, les mots s'éclairent en effet les uns par les autres, ainsi que par leur insertion dans la phrase, et dans l'ensemble du discours. Comme l'a souligné M. P.-S. Filliozat (1984, 24)¹⁸, en tamoul,

La longueur de la chaîne [de mots (cf. tam. *corroṭar* « concaténation de mots, phrase, proposition »)] va de pair avec la densité de l'expression. Il y a une économie extrême de mots-outils, d'articulations, de sorte qu'on a un long déroulement d'images, d'idées accumulées, donnant une prenante impression de richesse et d'intensité.

Dans les anthologies du tamoul classique, si l'identité des auteurs des poèmes relatifs aux amours heureuses nous est révélée par les colophons, celle des amants ne doit pas être divulguée (*Tolkāppiyam*, *Poruḷ*, 54)¹⁹. Les personnages s'expriment à la première personne, vivent des situations singulières, mais ne sont jamais nommés. Dans la littérature de cour au contraire, les personnages sont identifiés. Pour autant, la diplomatie impose de suggérer les sentiments par des allusions, transparentes pour le lecteur attentif et cultivé. Dans le domaine privé, où la diplomatie n'est pas moins importante, les formes de la culture permettent de suggérer ce que le lecteur pourrait reconnaître en lui ou autour de lui. La tradition littéraire vise donc à serrer au plus près l'essence de la relation interpersonnelle empreinte d'affection, comme on peut la constater entre parent et enfant, amant et amante, roi et sujet, ou vassal, ou encore entre camarades, sans déroger à la pudeur ni à la dignité.

¹⁷ Stéphane Mallarmé (1897), *Divagations*, Paris : Bibliothèque-Charpentier, Eugène Fasquelle, éditeur, 235–251. Cf. p. 246.

¹⁸ P.-S. Filliozat (1984), « Jean Filliozat, 1906–1982 », *Bull. E. F. E. O.*, 73, pp. 1–30.

¹⁹ Cf. K. Zvelebil, *The Smile of Murugan : On Tamil Literature of South India*, Brill, 1973, p. 91, n. 1. On trouvera dans ce volume de nombreux renseignements sur la littérature tamoule classique et sa datation.

Or, en explicitant son attachement à la norme du tamoul classique, Āṅṅāḷ souligne *ipso facto* que l'époque où cette norme fut élaborée n'est pas la sienne. Elle transpose dans le cadre classique la relation entre Kṛṣṇa et les pastourelles, *topos* « moderne » pour les lettrés tamouls de l'époque. Periyālvār, le père adoptif de notre [p. 90] auteur selon la tradition, a pour sa part chanté l'amour maternel pour l'enfant Kṛṣṇa. Ces conventions littéraires s'étendent à d'autres relations interpersonnelles. En donnant elle-même l'exemple de la relecture du passé, Āṅṅāḷ n'a-t-elle pas légitimé par avance les tentatives de réinterprétation de son œuvre ? Il n'en reste pas moins que son texte possède une cohérence qui se révèle à l'analyse.

Structure de l'article

La traduction du poème est précédée d'une brève présentation. Jean Filliozat avait prié mon père de préparer une *praelectio* à son usage ; elle a fourni la teneur des notes, corroborées sur la base de sources primaires. Elles mettent en évidence la dimension intertextuelle du poème et soulignent sa cohérence. Nous montrerons ensuite par quel mécanisme le texte a reçu une lecture mystagogique. Nous prolongerons la démarche de Jean Filliozat qui fut conduit à remettre en question les interprétations des commentateurs. Des travaux récents nous permettront de voir qu'ils visaient avant tout à nourrir leur expérience littéraire plutôt qu'à restituer le sens du texte. Nous examinerons ensuite les éléments communs à toutes les formes de l'observance ; nous pourrions ainsi comprendre le nom même de l'observance, et son sens psychologique. Suit un résumé de la biographie traditionnelle de l'auteur, qui semble avoir été élaborée en supposant que l'auteur se mettait en scène dans les passages à la première personne. La lecture mystagogique trouve, assez curieusement, un écho dans une analyse de Jung et Kerényi des mystères d'Éleusis. Cette convergence inattendue semble refléter la combinaison, présente dans les deux cas, d'une vision patriarcale de la société et du rejet de toute dynamique inconsciente individuelle. La conclusion résume les résultats de l'étude. Dans tout l'article, quelques remarques ultérieures de mon père, ainsi que des corroborations sur la base de travaux plus récents, ont été incorporées.

**

L'argument

Le Tiruppāvai comporte trente strophes de huit vers chacune. Le thème de l'éveil, comparé à l'éclosion des fleurs, est omniprésent. Les cinq premières stances décrivent les principaux éléments de l'observance, et son objectif : en vénérant l'« Être suprême » (*Paramaṅ*), appelé *Māl* « l'Enchanteur » selon les formes ancestrales, les jeunes pastourelles aspirent à s'élever vers Lui et assurer le bien-être de la société. Suit l'évocation de ces jeunes filles invitant les retardataires à « s'éveiller » (str. VI à XV) ; souvent, la réticence à l'éveil est inconsciente, car l'intéressée est convaincue qu'elle ne regimbe en rien. Les fillettes viennent ensuite éveiller Kṛṣṇa (str. XVI à XXIII). L'intimité est indiquée par la communication des regards. L'audience qu'accorde Kṛṣṇa est évoquée ensuite (str. XXIV à XXVI). Les trois strophes suivantes montrent comment ces enfants conçoivent l'intimité avec Lui. L'affection (*anpu*) est pour notre auteur une dimension de la personne qui ne se confond avec aucune autre, même si elle s'articule avec toutes les autres. Elle engendre la clarté comme le bien-être. Il ne s'agit pas pour autant d'affirmer le primat de l'intelligence, de la Raison (*arivu*) sur l'affection (str. XXVIII). La trentième et dernière strophe résume le poème, et précise ce à quoi ceux qui s'en pénètrent peuvent aspirer.

Traduction

L'appareil critique est réduit au strict minimum. Les références à des épisodes classiques n'ont été développées que lorsque cela était indispensable à la compréhension du sentiment évoqué par le texte. Le qualificatif cem-, « rouge, beau, excellent, parfait », est occasionnellement rendu par « vermeil ». Le terme ēl « élévation » (eḷucci) a ici la connotation de « ferveur ». [p. 91]

- I. Par ce matin frais²⁰ et inondé de clair de lune en ce mois de *mārkaḷi*²¹,
O belles aux bijoux assortis²², qui de la torpeur sortiez pour vous ébattre dans les eaux,
puissiez-vous les dessiller, vos boutons de fleurs²³ qui s'épanouissent !
O fillettes fortunées de la cité féconde des pasteurs !
Sachez donc que ce rejeton de Nandagopa²⁴, à la tâche cruelle, à la lance acérée,
Jeune lion, fierté de Yaśodā aux yeux emplis de douceur harmonieuse²⁵,
Celui au teint de nuée, aux splendides regards rayonnants, dont le visage respire la
fraîcheur de la lune²⁶,
Sachez qu'il n'est autre que Nārāyaṇa et qu'il nous dotera des ailes²⁷ pour toujours ;
Dans une pureté²⁸ que le monde célèbre, puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !
- II. O vous qui habitez cette terre salubre ! Faut-il que nous aussi nous vous contions
Les rites que nous observons pour notre âme ?
Nous chantons les Pieds de l'Être suprême qui doucement s'est retiré au sein de l'Océan de
Lait ;
Nous nous refusons lait et beurre clarifié ; et dans les eaux nous nous plongeons dès que le
jour point ;
Nous ne soulignons pas nos yeux de kohl, et privons de fleurs notre chignon ;
Il n'y a alors d'interdiction qui ne soit observée, ni de calomnie qui ne soit étouffée²⁹ ;
Et, en toute modestie, dans la limite de nos moyens, nous ne refusons ni aumône ni secours.
Dans la joie de la pensée du salut, puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !
- III. Sachez que nos ablutions et nos chants qui épellent à notre âme

²⁰ *nal* « bon » peut par extension désigner la partie fraîche du jour. Cf. Cilappatikāram, Pāyiram, v. 4.

²¹ Mois de décembre-janvier.

²² Noter, ici et dans la suite, la correspondance entre les trois aspects du *mundus* : les atours, l'ordre social et l'ordre de la nature. « Tout ce qui orne la femme, tout ce qui sert à illustrer sa beauté, fait partie d'elle-même. [...] Quel poète oserait [...] séparer la femme de son costume ? » (Baudelaire, cité par M. Marc Fumaroli (2015), *Mundus muliebris : Elisabeth Vigée Le Brun, peintre de l'Ancien régime féminin*, Paris : Éd. de Fallois, p. 14.)

²³ Le thème central de l'éveil est annoncé d'emblée. Sur le rapprochement de l'éclosion de la fleur et de l'ouverture de l'œil, cf. par exemple *Purānāṇṇūru*, 397, 3 et la note d'U. V. Cāminātaiyar dans son édition (Chennai, 1935).

²⁴ Kṛṣṇa ; il ne peut s'agir de Nandagopa lui-même, qui n'a eu nul besoin de défendre son fils adoptif : celui-ci réduit lui-même ses ennemis au silence dès sa plus tendre enfance. Cf. Nācciyār Tirumoḷi, XIII, 6.

²⁵ Cette harmonie révèle sa joie intérieure et sa fierté qu'un tel enfant lui fût échu.

²⁶ On ne pourrait comprendre « [Kṛṣṇa] aux beaux yeux, au visage comparable à la Lune [qui reçoit] les rayons [du Soleil] », car cela contredirait la str. XXII où les yeux — et non le visage — sont comparés aux deux astres ; de plus, les images ne seraient pas satisfaisantes, les yeux ne recevant aucun terme de comparaison, et le visage, deux.

²⁷ Cf. les « ailes-membres » *aṅgappaṛai* de la str. XXX. Le but recherché est l'union avec Kṛṣṇa et non l'obtention d'un objet quelconque, comme le montrent les str. XXVIII et XXIX. Il s'agit de s'élever vers lui. Les autres sens de *paṛai* (tambour, parole, etc.) ne semblent pas conduire à une lecture cohérente.

²⁸ Cf. Tiruvācakam, 38, 9.

²⁹ Injonction curieuse qui ne semble jamais discutée en profondeur dans les commentaires que nous avons consultés. Peut-être faut-il voir ici le rejet par prétériorité de transgressions que d'autres écoles préconiseraient.

Les Noms du Premier, qui s'éleva à excéder la mesure des Univers, font que,
 Sans causer de ravages, par tout le pays et chaque mois les eaux triples³⁰ abondent ;
 Que les épis touffus et luisants de riz soient si hauts qu'à peine les carpes³¹ sautillent jusqu'à
 leur cîme ;
 Que dès qu'on saisit leur trayon, les vaches racées remplissent avec libéralité les jarres
 du lait dont regorgent
 Leurs pis qu'elles ont alourdis à l'ombre des étables³², et à l'abri des insectes tachetés
 susceptibles de les martyriser
 En s'assoupissant au creux de leurs yeux aussi délicats que des fleurs qui s'épanouissent.³³
 Dans la plénitude des richesses éternelles, puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !

IV. O toi aux yeux bleu-noir comme l'océan³⁴ ! de grâce ne nous refuse rien³⁵ !
 Ne peux-tu plonger dans l'océan, puiser son eau,
 À devenir aussi noir de corps que la forme de celui qui fut à l'origine de Tout,
 En sortir à grand fracas pour lancer des éclairs tel le disque
 Qui scintille sur une main de Padmanābha aux épaules épanouies, pour tonner fermement
 comme sa conque dextre³⁶
 Et pour déverser tes eaux à l'instar de son arc immense Śārṅga, qui jadis avait décoché avec
 force une pluie ininterrompue de flèches [p. 92]
 Afin que la vie respire sur Terre, afin que nous aussi
 Nous prenions nos ébats dans les eaux de *mārkaṭī*³⁷. Dans cette joie puisses-tu connaître la
 ferveur, O ma mie !

V. Si en toute candeur nous lui portons des fleurs candides et l'implorons,
 Si nous chantons sa gloire et vivons dans sa pensée,
 Cet Enchanteur, ce Gaillard de la cité éternelle de la Madurai du Nord,
 Ce riverain des bords de la Yamunā aux eaux lustrales et abondantes,
 Lumière splendide qui brille dans la lignée des pasteurs,
 Ce Dāmodara qui éclaira sa mère³⁸ par le spectacle de ses entrailles,
 Celui-là nous accordera refuge malgré toutes les fautes passées,
 Tandis que nos défauts seront cendres au feu. Dans cette perfection³⁹, puisses-tu connaître la

³⁰ Fécondes, nourricières et lustrales. Noter le parallèle avec les trois pas par lesquels Trivikrama mesura les univers.

³¹ *kayaḥ* : *Cyprinus fimbriatus*.

³² Les vaches qui, dans l'ombre, préparent les richesses sont souvent comparées au maître (*guru*).

³³ *pūn-kuvaḷaip-pōtil*. Ici, *kuvaḷai* semble ici désigner l'œil dont les paupières « fleurissent » (*pūm*). Cf. *kaṅkuvaḷai* « orbite de l'œil ». S'il désignait une fleur, la forme *pūnkuvaḷaippōtil* serait redondante. De plus, on ne voit pas comment, pendant la phase très courte durant laquelle la fleur s'ouvre, un insecte aurait le temps de « s'assoupir », ni non plus en quoi ce serait un signe de prospérité. Le contexte semble bien indiquer que les vaches sont mises à l'abri des insectes à l'étable.

³⁴ *āli-maḷaik-kaṅṅā*. Les trois termes du composé ont chacun deux sens pertinents, immédiatement présents au lecteur : *āli* « océan, disque (l'arme de Kṛṣṇa) » ; *maḷai* « pluie, nuage sombre (de pluie) » ; *kaṅṅā* « O toi dont les yeux » ou « O Kṛṣṇa ». Le nuage appelle également l'éclair.

³⁵ *onrunīkaikaravēl* « toi, ne cache rien de [tes] mains » ; exquise allusion à un jeu d'enfant.

³⁶ Lit., « à enroulement dextrogyre ». En Occident, ces mêmes conques sont au contraire dites sénestres (J. Filliozat, 1972, 40).

³⁷ Cf. str. I. L'eau lustrale même doit être accordée par Kṛṣṇa.

³⁸ Cet épisode bien connu se rapporte à sa mère adoptive et non à sa mère biologique, qui ne reçoit qu'une allusion à la str. XXV. Lorsqu'elle inspecta sa bouche, elle vit que l'univers entier était contenu dans ses entrailles. Les noms de Viṣṇu ont reçu de nombreuses interprétations que notre auteur connaissait peut-être, puisque leur liste classique a été commentée par Śaṅkara. Elle semble y faire allusion dans le passage cité plus haut (Nācciyār Tirumoli, II, 1). Voir *The Vishnu Sahasranama*, R. Anantakrishna Sastry (tr.), Adyar : Theosophical Publishing House, 1927. Ce volume est désigné par VSN dans la suite. Sur les sens de *Dāmodara*, cf. VSN n° 367. Pour le commentaire de Śaṅkara, voir pp. 1–167 des *Complete Works of Sankaracharya in the original Sanskrit*, vol. V : *Laghu Bhashyas*, Madras : Samata Books, revised ed. : 1982.

³⁹ *ceppu* (cf. *ceppam* « perfection »). Le contexte ne semble pas permettre d'y voir l'impératif de *ceppal* « dire ».

ferveur, O ma mie !

- VI. Mon enfant ! lève-toi donc ! vois-tu, les oiseaux susurrent déjà ;
N'entends-tu pas l'appel éclatant de la conque qui nous interpelle par l'assurance que l'aube
Blanchit le faite du temple⁴⁰ du Seigneur qui gouverne l'Oiseau [Garuḍa] ? Laisse donc venir
à toi l'appel éclatant
Que sages et ascètes ont lancé à Hari dans une attitude digne et calme,
Au sortir d'une méditation sur le mystérieux sommeil du germe du monde au sein⁴¹
de l'Océan,
De celui qui s'est nourri au venin des seins de la Démone⁴²
Ou de celui qui d'un geste de la jambe démit les membres du chariot trompeur⁴³.
Dans cette allégresse puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !⁴⁴
- VII. O fille ensorcelée ! N'entends-tu pas de toutes parts, mêlés à leur gazouillis,
Les gais propos des oiseaux du figuier⁴⁵ ?
N'entends-tu pas le frémissement du lait caillé que daignent baratter
De leurs mains délicates les pastourelles à la chevelure douce et parfumée
Tandis que colliers et rivières⁴⁶ tintent gaîment ?
O compagne de valeur⁴⁷ ! O toi la resplendissante !
Se peut-il que tu restes au lit quand tu nous entends chanter Keśava,
Ce Nārāyaṇa sous des traits humains⁴⁸ ? Dans cette ouverture⁴⁹ puisses-tu connaître la
ferveur, O ma mie ! [p. 93]
- VIII. Déjà l'aube blanchit le ciel à l'orient, et les buffles, ayant quelque loisir pour se nourrir
Se sont dispersés dans les proches gazons, vois-tu !
O ma mie aux mille péchés mignons⁵⁰ ! Puisses-tu t'éveiller :
C'est pour t'appeler que nous nous sommes groupées à ta porte
Et que nous avons retenu celles qui s'impatientent d'aller à la rivière.
Ne peux-tu de grâce examiner s'il ne vaut pas mieux adorer⁵¹ celui qui fendit la gueule

⁴⁰ Le soleil est donc encore sous l'horizon ; cf. str. VIII.

⁴¹ *veḷḷattaravil*. Si l'on lit *veḷḷatt-aravil* « sur le serpent dans l'océan », il pourrait s'agir de Viṣṇu sur le serpent lové comme dans le temple de Tiruvanantapuram. S'il s'agit de Viṣṇu sous forme du nouveau-né sur une feuille de banyan flottant sur l'Océan de Lait, tel qu'il est représenté dans le temple de la ville d'Āṇṭāḷ, il faudrait alors comprendre « sur des couches (faites) de l'Océan ». Il est tentant de reconnaître dans *taravu* le nom d'un type de strophe dans la forme appelée en prosodie tamoule *kalippā*, dont le Tiruppāvai est précisément un exemple : la forme du poème serait-elle implicitement comparée au support de cette forme de Viṣṇu ?

⁴² Pūtanā, qu'il a intoxiquée avec son propre poison, sans en être lui-même affecté.

⁴³ Śakaṭāsura, venu pour le tuer, fut détruit d'un simple coup de pied du bébé qu'était alors Kṛṣṇa.

⁴⁴ Pour Vāṇamāmalai Jīyar, cette strophe et les neuf qui suivent ont pour but d'éveiller les dix Āḷvār-s. On pense à l'éveil des neuf Śakti-s que deux commentateurs du Tiruvempāvai, en 1871 et en 1927, proposèrent de voir dans certaines de ses strophes (Ratna Navaratnam (1971), *A New Approach to Tiruvācakam*, 2^e éd., Annamalainagar : The Annamalai University, p. 194).

⁴⁵ Mainates (Filliozat, 1972, 41). Si le gazouillis des oiseaux peut être un simple chant de l'aurore, sur ce fond se détache comme la conversation d'autres oiseaux. On pourrait y voir la voix auguste du maître, mêlée à des paroles insignifiantes.

⁴⁶ *kācum piṛappum* : les premiers sont formés de disques d'or pur le long d'une chaîne, les seconds incrustés de pierreries. On comprend également que richesses et naissance leur ont souri.

⁴⁷ *nāyakap peṇṇiḷḷāy* : « o toi à [l'allure digne] de la fille d'un héros » ; sans doute une incitation à se comporter en conséquence, ainsi qu'une raillerie implicite.

⁴⁸ *nārāyaṇaṇ mūrṭti* : « la personne de Nārāyaṇa sous les traits d'un ascète ». *Mūrṭti* peut également signifier la forme la meilleure, l'essence.

⁴⁹ Il n'est pas nécessaire d'y voir l'ouverture d'une porte — mot qu'il faudrait d'ailleurs suppléer — c'est bien de l'ouverture de l'âme qu'il s'agit au premier chef.

⁵⁰ Lit. : « dont les défauts insignifiants font un boisseau » ; dont celui de faire la grasse matinée.

du cheval,

Le Dieu des dieux qui étrilla les pugilistes,
Et le chanter pour obtenir de Lui des ailes ? Puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !

IX. O toi qui, en un palais d'une beauté sans tache, entourée de lumière
Et de fragrance d'encens, te berces d'un doux sommeil sur ton lit moelleux,
O ma cousine ! Puisses-tu nous ouvrir la porte magnifique !
Et vous, ma tante ! Ne sauriez-vous la réveiller ?
Mais ! Votre fille serait-elle muette ou sourde ? Ou se trouverait-elle sous le coup d'un
étourdissement ?
Ou sous la puissance de charmes qui la retiennent dans une profonde torpeur ?
Oh ! puissions-nous répéter sans cesse « *Māmāyaṇ, Mātavaṇ, Vaikuntaṇ*⁵² » !
Dans la joie de prononcer et d'étudier ses Noms multiples, puisses-tu connaître l'élévation,
O ma mie !

X. O ma très chère⁵³ qui, pour le bonheur céleste, t'imposes des austérités — et quelles
austérités !
Ne daigneraient-elles au moins nous répondre, celles qui nous refusent l'entrée ?
Ce long sommeil serait-il le présent que t'a fait, malgré sa défaite,
Kumbhakarna⁵⁴ qui jadis fut la proie de la Mort
Pour avoir voulu affronter celui aux mérites multiples, qui confère des ailes à qui le célèbre,
Ce Nārāyaṇa aux cheveux qu'embaument les feuilles de *tulasī* ?
O toi au sommeil maladif, mon rare bijou,
Puisses-tu revenir à la clarté et t'ouvrir ! Dans cette ouverture puisses-tu connaître la ferveur,
O ma mie !

XI. O ma belle à la taille aussi fine qu'une liane d'or ! Fille des bouviers sans défaut que rien ne
lasse,
Ni de traire de nombreux troupeaux de vaches primipares⁵⁵,
Ni de marcher ensuite à faire trembler l'ennemi et lui livrer un combat sans merci !
O superbe paonne des bois que craint le serpent, même dans sa retraite⁵⁶, puisses-tu t'éveiller !

⁵¹ *cēvittal āvāv enru* ; cf. *āvutal* « désirer ». La leçon « *cēvittāl...* » conduirait à rapporter le dernier vers à Kṛṣṇa alors que toute la strophe ne s'adresse qu'à une seule fille, et à voir dans *āvā* une onomatopée, rendue dans les traductions sanskrites par *hāheti* (« *hā hā iti* »).

⁵² *Māmāyaṇ* « Grand Enchanteur ». Sur *Mātavaṇ*, cf. le dernier vers de la strophe XXX. La suite de la phrase peut renvoyer au VSN. Noter également l'orthographe de *Vaikuntaṇ*, à rapprocher peut-être de *vaikutaḥ* « séjourner ». Le *Vaikuntam* ou *Vaikunṭha* est bien le séjour de Viṣṇu.

⁵³ *ammaṇāy* : semble désigner ici ironiquement la compagne, comme la suite de la strophe le confirme. S'il s'agit au contraire de la mère de la fille, jamais mentionnée par ailleurs, il s'agirait de lui faire miroiter les conséquences du mérite d'accomplir les rites avec sa fille. Il faudrait alors supposer qu'elle serait sensible à de tels arguments personnels.

⁵⁴ Ses phases de sommeil prolongé furent le résultat d'un *lapsus linguae* lors d'un rituel.

⁵⁵ Lit. « vaches laitières à veau ». Il est plus difficile de traire une vache primipare. Une traduction sanskrite (Filliozat, 1972, 82) souligne également la jeunesse des vaches : *bāladhenugaṇān bahūn dugdhvā...*

⁵⁶ *pur-arav-alku-puṇa-mayilē* littéralement : « O tanière-serpent-se rétracter-bois-paon(ne) » autrement dit, « O paonne des bois devant qui le serpent se recule dans sa tanière ». Il s'agit d'un *viṇaittokai*, construction du tamoul classique où un radical verbal (*alku-*) est directement employé en composition. La beauté éblouissante de la jeune fille et sa perfection imposent le respect. L'inimitié naturelle opposant le serpent au paon est notoire, et complète l'image guerrière qui précède ; de plus, le paon se plaît à faire la roue lorsque passent les nuages de pluie. La leçon *pur-aravalkum-puṇamayilē* est également possible, avec le même sens, et tout aussi compatible avec le mètre.

Les commentaires adoptent la leçon *pur-arav-alku-puṇa-mayilē* « ô paonne de la djungle dont le sexe est un serpent de termitière » (tr. J. Filliozat) ; certains y voient deux épithètes distinctes, et reportent l'incongruité anatomique sur la jeune fille elle-même, ce qui n'est pas grammaticalement correct, car la terminaison *-ē* aurait alors dû affecter chacune de ces épithètes supposées. Dans les deux cas, ce n'est en rien un compliment pour une jeune fille qui aspire à se marier. J. Filliozat ne s'attarde pas sur l'explication des

[p. 94]

O toi comblée de richesses et de charmes, pourquoi donc dors-tu encore sans remuer
ni mot dire,

Tandis que toutes tes proches compagnes se sont groupées chez toi
Dans le vestibule pour célébrer le Dieu au teint de nuage ?
Dans la réalisation de la réalité, puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !

- XII. O toi, sœur de celui dont l'abondance se devine à ses nombreuses jeunes bufflonnes⁵⁷
Que l'on voit, pleines de tendres pensées chacune pour son petit,
Sans discontinuer⁵⁸ mouiller l'étable poudreuse à la rendre limoneuse,
Du lait qu'elles laissent sourdre de leur pis tout en meuglant tendrement !
Nous sommes à ta porte⁵⁹ que déjà la rosée se dépose sur nos têtes,
Mais toi, tu ne daignes nous dire mot alors même que tu nous entends le chanter,
Lui qui est doux à nos cœurs, qui, de courroux, anéantit l'empereur de la Laṅkā du Sud⁶⁰.
Puisses-tu te lever au moins maintenant !
Qu'as-tu donc à dormir de la sorte, au su des gens de toutes maisons ! Puisses-tu
connaître la ferveur, O ma mie !
- XIII. Déjà sur les lieux du rite pour l'âme⁶¹ toutes les fillettes ont pris place
Tout en chantant la gloire de celui qui de l'oiseau⁶² déchira le bec,
Ou de celui qui libéra la Terre du Démon cruel⁶³ en lui cueillant les têtes ;
Vénus est apparue et Jupiter s'est retiré⁶⁴ ;

commentaires, que M^{me} Venkatesan (2010, 105) explicite : « *Āṅṭāl* is Kṛṣṇa's equal in every way. And just as men become women so they may enjoy Kṛṣṇa, her beauty is so profound that even women wish to become men so they may enjoy it. » Pour autant, *Āṅṭāl* est bien une femme, et ces jeunes filles souhaitent jouir de Kṛṣṇa sous sa forme humaine ; à cette fin, elles n'ont nul besoin de se transformer. M^{me} Venkatesan rapporte également un autre argument, que l'on retrouve chez un autre commentateur plus récent, Aṅṅaṅkarācārya. « Nonetheless, her chastity remains unsullied — her *alkul* (mound of Venus) is like a cobra still in its pit, indicating that it is untouched by the grime of the outside world » (ibid.). Mais si le monde extérieur à son giron est impur, son futur mari, qui en fait partie, le serait également. De plus, faut-il rappeler que la notion de faute sexuelle est entièrement absente du Tiruppāvai ? De quelque façon que l'on s'y prenne, la leçon avec *alkul* conduit à une inadéquation de l'image à la situation. On pourrait à la rigueur penser à une allusion anatomique voilée si l'on y lisait une allusion à la régression d'une zone au profit d'une autre, tout comme le troisième sein de Taṭātakai régressa devant Śiva (Tiruvilaiyāṭar Purāṇam de Parañcōti Muṇivar, chap. 4 et 5) ; même ainsi, c'est bien la leçon que nous avons retenue (avec *alku-*), et notre traduction, qui conviendrait. Il nous semble cependant aussi incongru qu'inutile d'attribuer de tels raisonnements implicites, qui présupposent une analyse de la sexualité adulte, à des enfants de cet âge. Notre traduction semble la seule parmi toutes celles proposées qui rende compte de l'association du paon et du serpent dans le texte.

Sur la banalisation du terme *alkul* « giron, hanches,... » à basse époque, avec ou sans connotation sexuelle, voir James Ryan (1998) (« Erotic excess and sexual danger in the *Cīvakacintāmaṇi* », in John E. Cort (ed.), *Jain Communities and Cultures in Indian History*, Albany, NY : SUNY Press, pp. 67–83, cf. p. 71). Sur la façon dont certains auteurs tardifs tentèrent de s'appropriier les réactions féminines, voir Hardy (1983, 562–566 et 270 (n. 91)).

⁵⁷ *iḷāṅ-karr-erumai* « jeune(s)-veau-buffle(sses) ». On pourrait comprendre qu'il s'agit de « jeunes bufflesses à veau », ou de « bufflesses au veau (encore) jeune ». La première lecture, que nous avons retenue, semble cohérente avec la strophe XI ; en effet, les vaches primipares s'éveillent au sentiment maternel comme ces jeunes filles s'éveillent à la vie.

⁵⁸ L'abondance est conséquence de l'amour, qui ne s'interrompt jamais.

⁵⁹ Lit. « tenant la porte d'entrée de chez toi ».

⁶⁰ Rāvaṇa. Le royaume des morts se trouve au Sud.

⁶¹ *pāvaikkaḷam*, lit. « le champ (espace) de la *pāvai* ». Il s'agit apparemment d'une aire consacrée.

⁶² Bakāsura.

⁶³ Sans doute Rāvaṇa aux dix têtes.

⁶⁴ Lit. « endormi ». Si le lever de Vénus annonce bien le point du jour, la référence au coucher de Jupiter surprend. Au-delà de la possible brillance relative des deux planètes, on pense surtout à leur incompatibilité notoire : Jupiter tendant à faire naître la sagesse et le détachement, et Vénus favorisant un attachement solide.

Les oiseaux susurrent déjà, vois-tu. O toi aux yeux prêts à s'ouvrir !⁶⁵
 Au lieu d'aller plonger et t'ébattre dans les eaux, te dépouiller de toute impureté,⁶⁶ et sentir
 passer le frisson de la fraîcheur,
 Se peut-il que tu restes encore au lit, O ma mie ! Par ce jour favorable⁶⁷
 Écarte donc toute hypocrisie pour fusionner avec Lui⁶⁸. Dans cette fusion, puisses-tu connaître
 la ferveur, O ma mie !

XIV. O ma jolie, qui te vantais de venir nous réveiller !
 Sais-tu qu'à l'étang du jardin derrière chez vous, [p. 95]
 Les lotus rouges sont entr'ouverts et les lotus blancs refermés⁶⁹ ?
 Sais-tu que les moines au front orné de cendres blanches⁷⁰ et aux vêtements sans éclat, couleur
 ocre
 Ont regagné le temple qui leur est cher pour sonner de la conque⁷¹ ?
 Lève-toi donc, petite vaniteuse⁷² ! et n'aie pas honte !
 Tandis que nous chantons Celui aux yeux de lotus,
 Et aux larges mains armées du disque et de la conque, puisses-tu connaître la ferveur,
 O ma mie !

XV.
 – Hé, quoi ! Ma jeune perruche ! Dors-tu encore ?
 – Pourquoi ce ton froid, O mes compagnes ! Je m'éveille...
 – Oh ! que tes propos sont pénibles ! D'ailleurs, ne te connaissions-nous pas javotte ?
 – Javotte ! C'est vous qui l'êtes... Soit ! Je suis une javotte.⁷³
 – Allons, éveille-toi vite ! Qu'y a-t-il encore qui te retienne ?
 – Toutes sont-elles déjà éveillées ?
 – Oui ! éveille-toi donc pour les compter !
 Oh ! puissions-nous chanter l'Enchanteur, Lui qui extermina le puissant éléphant,⁷⁴
 Lui qui possède la force de détruire l'animosité de l'adversaire⁷⁵ !
 Puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !

XVI. O sentinelle qui veilles au palais de Nandagopa qui demeure notre souverain !
 Toi qui en gardes l'entrée principale, d'où l'on aperçoit le fanion,
 De grâce desserre la bobinette et ouvre-nous cette porte magnifique,
 Car il y a beau jour que l'Enchanteur au teint resplendissant

Comme par ailleurs la conjonction Jupiter-Vénus peut être favorable au mariage, on peut voir ici l'annonce de la naissance de l'amour pour Kṛṣṇa. D'après Maridas Piḷḷai, Vénus était considérée comme « planète à pluie » (*maḷaikkōḷ*) (*op. cit.* note 163, p. 22).

⁶⁵ *pōtarikkannināy* « O toi aux yeux s'emparant [de la qualité] des boutons de fleurs [qui s'épanouissent] » ; *ari* possède de très nombreux sens ; le plus simple est sans doute d'y voir le radical du verbe *arittal* « s'emparer (de) ». Tout comme les fleurs ouvrent leur corolle sans difficulté, la jeune fille devrait maintenant s'éveiller.

⁶⁶ *kuḷḷak kuḷirak kuḷaintu nīrāṭāṭē* : « au lieu de [t']ébattre dans les eaux en plongeant, en [te] sentant (l'âme) plus fraîche, en te rattachant ». Il faut sans doute s'accroupir brusquement, plutôt que de rentrer progressivement dans l'eau glaciale de cette saison, et donc souffrir un peu pour éloigner tout désir impur. Cf. Tiruvempāvai, XI, 1–2.

⁶⁷ Cf. str. I.

⁶⁸ D'aucuns y voient une incorporation à la communauté.

⁶⁹ *ceṅkaḷunīr* « lotus rouge(s) », *Nymphaea lotus rubra* d'après le *Madras Tamil Lexicon*, *Nymphaea odorata* chez Venkatesan (2010, 109) ; *āmpal* : « lotus blanc(s) » (*Nymphaea lotus*). Le soleil s'est donc déjà levé.

⁷⁰ *venpal* pour *venpali* « cendres blanches ». Cf. *cāmpal* « cendre ». Lorsqu'il s'agit d'ascètes, les cendres ne sont pas un signe exclusif des Śivaïtes.

⁷¹ *caṅkiṭuvāṇ*. D'aucuns rendent ceci par « pour mettre la clef à la serrure », mais nous n'en voyons pas la raison.

⁷² « Toi à la langue » (bien pendue). La note de tendresse qui suit tempère la moquerie.

⁷³ Elle préfère se définir par son défaut plutôt que de s'amender.

⁷⁴ Il s'agit de l'éléphant Kuvalayāpīdam.

⁷⁵ Autrement dit, qui impose la pensée de Dieu à qui la combat. Cf. l'allusion à Kumbhakarna, str. X.

Nous a promis, à nous jeunes pastourelles, les ailes qui libèrent⁷⁶.
 Aussi sommes-nous arrivées toutes candides le réveiller au son de nos chants.
 Écoute⁷⁷ ! ne sois pas le premier à nous refuser⁷⁸.
 En éloignant l'un de l'autre ces battants immobiles qui tendrement s'unissent⁷⁹,
 puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !

XVII. O toi qui es sublime Essence, source de toute fraîcheur, but de toute vie⁸⁰ !
 O toi le pasteur Nanda, notre Seigneur et maître qui daignes vivre un modèle de vie
 humaine⁸¹, [p 96]
 De grâce réveille-toi ! Toi, lumière⁸² de la gent des bergers, espoir de toutes les jeunes filles
 chez qui percent comme des défenses !⁸³
 Et toi notre gracieuse Dame ! O Yaśodā⁸⁴ ! Secoue ta torpeur⁸⁵ !
 O toi, Seigneur des Dieux, qui fendis l'espace pour arpenter les Univers,
 Lève-toi, de grâce, ne somnole plus !
 O Baladeva, le Bienheureux aux chevilles ornées d'anneaux d'or,
 Toi et ton frère cadet pouvez-vous encore somnoler⁸⁶ ! puisses-tu connaître la ferveur,
 O ma mie !

XVIII. O notre cadette⁸⁷ ! Épouse⁸⁸ du pasteur Nanda, à la force de l'éléphant en furie,

⁷⁶ Lit. « tranchent » (les liens).

⁷⁷ Nous lisons *amma nī* « écoute donc, toi ! » plutôt qu'*ammā nī* « O toi, Mère ». Cette leçon est en effet préférable pour le sens comme pour l'euphonie.

⁷⁸ Ou : « ne nous refuse pas dès l'abord ». L'amphibolie est peut-être délibérée.

⁷⁹ Un attachement fait obstacle à la libération.

⁸⁰ La traduction de ces trois épithètes (*amparamē taññīrē cōrē*) par « vêtements, eau fraîche (potable), riz cuit », dont on ferait l'aumône (*aṛam*) n'est pas satisfaisante (sur *aṛam*, cf. note suivante). Pourquoi faire aumône d'eau alors que toute l'œuvre montre que celle-ci est abondante ? La désinence *-ē* trois fois répétée n'a pas de raison d'être, sauf à lui donner le sens de « même » ; il faudrait alors expliquer ce qu'il y a d'exceptionnel à faire aumône de riz ou de vêtements. Cette terminaison s'explique par contre comme celle du vocatif si Kṛṣṇa lui-même est identifié à ces trois substantifs. Tous trois ont d'autres connotations dans les textes, immédiatement présentes au lettré. On pourrait tout autant lire « O (toi) qui revêts tout, dont la qualité est la grâce ! toi qui es libération ! ». *Amparam* est l'espace, comme au vers 5, contenant universel, mais aussi l'espace de la connaissance (cf. Tiruccatakam, 18). La fraîcheur de l'eau symbolise la grâce, et le riz cuit ne peut plus germer, tout comme l'âme à maturité ne produit plus de *karma*. C'est le sens retenu. Pour *cōru*, voir aussi Tiruvācakam, 15, 7. On pense, dans le même ordre d'idées, au « fruit mûr de la libération » *muttikkaṇi*.

⁸¹ *aṛam*. Le sens d'aumône est dérivé, et semble tardif. L'*aṛam* en son acception générale est le Bien ou la Voie du Bien. Ici, relève du Bien toute action ou pensée susceptible de faire évoluer l'âme vers un meilleur état, qu'on soit dans le monde (*ill-aṛam*) ou hors du monde (*tuṛav-aṛam*). L'*aṛam* comprend un élément individuel, adapté à l'âme dans sa singularité, plutôt qu'une norme. Le Kuṛaḷ (str. 49) identifie cet *aṛam* dans le monde avec la vie conjugale (*ilvāḷkkai*) ; c'est pourquoi nous rendons ici *aṛam* par « modèle de vie humaine ». En l'attribuant à Kṛṣṇa, ces jeunes filles suggèrent leur aspiration à vivre une vie conjugale parfaite avec Lui.

⁸² Il s'agit de Kṛṣṇa lui-même, qui éclaire l'âme des pastourelles, plutôt que Yaśodā dont tout le mérite lui vient de ce que Kṛṣṇa lui fut confié.

⁸³ *kompañārkkellāṅkoḷuntē* « O toi [qui annonces une nouvelle vie comme] les pousses à toutes les [jeunes filles chez qui percent] comme des 'défenses' ». Allusion discrète à la fermeté des seins recouverts du voile appelé *paṭām*, comparé à celui dont on recouvre la tête de l'éléphant pour contenir les effets de sa passion. Cf. Kuṛaḷ, 1087.

⁸⁴ Kṛṣṇa semblant leur faire la sourde oreille, les jeunes filles s'adressent à sa mère adoptive, qui joue ici le rôle de mère consolatrice.

⁸⁵ *aṛivurāy* « reprends l'usage de la raison (ou de l'intelligence) ». La même injonction, dans un contexte légèrement différent, str. XXI, est rendue par « reviens à Toi ».

⁸⁶ *uṛaṅku*, équivalent ici d'*uṛakku* « somnolence ». Kṛṣṇa et son frère aîné Balarāma (ou Baladeva), bien que contemporains, sont tous deux des descentes de Viṣṇu.

⁸⁷ Vocatif de *nappiṇṇai*, que nous glosons comme *nam+piṇṇai* « celle (qui vient) après » nous. Cette épithète ne semble pas attestée comme nom propre (cf. str. XX). Sur *Nappiṇṇai*, voir la discussion dans (Hardy, 1983, 221–225), qui comprend un recensement de termes semblables dans la littérature tamoule classique (p. 222–3). Noter

De celui qui, grâce à la puissance de ses bras ne connaît jamais la fuite !
 O toi dont la chevelure est fragrante de nature⁸⁹ ! Ouvre-nous ta porte !
 Vois-tu, les coqs ont lancé leurs appels partout où nous sommes passées,
 Et sur les tonnelles qu'enlace le jasmin de printemps⁹⁰, toutes sortes de mylabres⁹¹
 ont entamé leur gai bourdonnement.

O toi dont la pelote emplit les doigts⁹² ! Sous les chants qui célèbrent ton Époux,
 Viens nous ouvrir ta porte de tes mains belles comme des nélombos vermeils,
 Tandis que tes bracelets radieux tintent gaîment. Dans cet épanouissement, puisses-tu
 connaître la ferveur, O ma mie !⁹³

XIX. Daigneras-tu nous dire quelques mots, O toi dont la poitrine épanouie
 A longtemps serré sur cette quintuple⁹⁴ couche moelleuse
 Les seins de notre jeune sœur à la chevelure abondante, douce et fragrante⁹⁵, [p. 97]
 Dans ce lit aux pieds d'ivoire, à la lueur des candélabres ?
 Et toi, ma belle aux yeux noirs et allongés⁹⁶ !
 Jamais tu ne voudras que ton Époux s'éveille, vois-tu,
 Car tu ne peux endurer d'en être éloignée fût-ce un instant.
 Cependant, rends-toi compte que cela n'est pas digne de toi. Puisses-tu connaître la ferveur,
 O ma mie !

XX. O toi, l'ardent rédempteur qui mis fin à l'humiliation des trente-trois divins

également la symétrie entre la cadette (*piññai*) et l'aîné (*tammun*) de Kṛṣṇa dans Maṇimēkalai, 19, 65. L'aîné Balarāma vient d'être mentionné str. XVII.

⁸⁸ *marumakaḷē* : « O épouse » ; *makaḷ* « fille » peut par lui-même signifier « épouse » comme dans Maṇimēkalai, XXI, 30. Cf. *maruta* (*tīññai*), (topos de la) bouderie dans l'amour, qui désigne le mariage comme ouvrant droit aux joies de la bouderie et de la réconciliation ; *marumakaḷ* (resp. *marumakan*) désigne littéralement celle (resp. celui) qui sait réaliser la joie de l'union après un moment de bouderie. Il s'agit donc ici de l'épouse de l'Enfant-Pasteur, comme le confirme la suite de la strophe.

⁸⁹ Allusion probable au poème présenté par Tarumi à l'Académie de Maturai (*Kuruntokai*, 2), et qui suggère que la chevelure des femmes vertueuses est naturellement fragrante. Il s'agit sans doute de la découverte de ce que nous appelons maintenant les phéromones. Cf. Tiruvilaiyāṭar Purāṇam, ch. 52 (dans la version de Parañcōṭi Muñivar), où il s'agit de la reine de Maturai, ainsi que de Pārvaṭi. Comme l'a souvent souligné J. Filiozat (1972, xii), on peut prouver que cette version relativement tardive conserve la trace d'éléments plus anciens.

⁹⁰ *mātavi* : aussi appelé « délice des bois » ; Gaertnera racemosa ou Hiptage madablota Gaertn.

⁹¹ *palkārkuyiliññakaḷ* « sortes de coucous aux multiples pattes ». Mais les coucous chantent de préférence le soir et de toute façon n'annoncent pas spécifiquement l'aurore. Ils ne se rassemblent pas en foule sur les tonnelles. Les coucous aux multiples pattes sont donc des animaux chantant à l'aube, et possédant plus de deux pattes. Et de fait, *palkārpaṇavai* « l'oiseau à plusieurs pattes » désigne un *vañṭu* « coléoptère » (*Perumpāñārruppaṭai*, 183 ; U. V. Cāminātaiyar, dans son commentaire sur ce vers (*Pattuppāṭṭu*, Ceñṇai, 1931, p. 191, note) signale une autre attestation dans une version du Bhāgavata Purāṇam que nous n'avons pu consulter). Il s'agit donc d'insectes qui bruissent dès que le soleil prend de la force, après le chant du coq, montrant combien la jeune fille tarde à s'éveiller. L'hymne matinal des mylabres n'est que trop connu.

⁹² *pantār virali*. Nous avons donné l'interprétation usuelle : elle tiendrait la balle car elle viendrait de remporter une victoire sur Kṛṣṇa dans un tel jeu. Pourtant, cela impliquerait que celui-ci est déjà réveillé. Or, une épithète très semblable est attestée trois fois dans le Tiruvācakam (*pantaṇai virali*, XX, 8b ; *pantaṇai viralāl*, XXVIII, 8a ; *pantaṇai melviralāl*, XLIII, 5d), et le premier de ces passages fait de plus partie du Tiruppaḷḷiyelucci sur l'éveil de Śiva. Les commentateurs du Tiruvācakam comprennent « O toi aux doigts fuselés ! ». Cette traduction convient peut-être également ici.

⁹³ Cette strophe était, dit-on, chère à Rāmānuja.

⁹⁴ On y a vu cinq qualités : beauté, fraîcheur, douceur, fragrance et blancheur, ou cinq substances dont la couche est faite, dont on trouve deux listes : crin animal, crin végétal, duvet, paille et natte ; ou : coton, soie, drap soyeux, fleurs et pousses.

⁹⁵ *kottalar pūñ-kulal*. Lit. « à la chevelure abondante, [douce et parfumée] comme une fleur [qui s'épanouit] ».

⁹⁶ Prenant *mai* comme « noirs » ou « collyre noir », on peut comprendre : « aux yeux noirs et larges », en forme de poisson selon l'image classique, au regard profond donc, ou bien « au regard profond souligné du collyre noir », que peuvent porter celles qui ont le bonheur d'épouser Kṛṣṇa, alors que celles qui observent les austérités s'en privent, comme indiqué str. II.

Réduits à s'avancer en présence du Démon⁹⁷ pour s'acquitter de leur tribut,
 De grâce quitte ton sommeil ! O roi de la droiture et de la force,
 Candeur qui inspire la fièvre de terreur à ceux qui t'ont renié en eux !
 O notre cadette⁹⁸ admirée de qui te voit⁹⁹ ! Belle à la taille fine,
 Aux lèvres vermeilles et aux seins doux tels des calices,
 De grâce quitte ton sommeil et remets à ton Époux
 Le flabellum et le miroir¹⁰⁰ pour qu'à l'instant il¹⁰¹ nous confère la pureté ! Puisses-tu
 connaître la ferveur, O ma mie !

XXI. O rejeton de qui possède à souhait des vaches grasses et généreuses
 Qui ne geignent point de faire gicler le lait qui, dans la jarre,
 Foisonne à en déborder, de grâce reviens à Toi !
 O cœur noble et magnanime ! O Lueur qui sur Terre s'est rendue visible ! De grâce
 quitte ton sommeil !
 Tout comme ceux de tes adversaires qui, sans austérité aucune¹⁰², ont acquis le bonheur d'être
 vaincus par toi¹⁰³,
 Et de se grouper à ta porte pour se prosterner à tes Pieds,
 Nous sommes venues en t'exaltant.
 Dans les récits de Sa gloire, puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !

XXII. Tout comme les rois de cet univers immense et pittoresque
 Qui, noyant¹⁰⁴ tout orgueil, au pied du lit où tu t'es allongé
 Se sont rassemblés en nombre¹⁰⁵, nous nous y sommes réunies :
 Pareils au nélombo¹⁰⁶ à peine ouvert que dessine la bouche du grelot,
 Tes yeux vermeils ne pourraient-ils s'ouvrir doucement sur nous, ne serait-ce qu'un petit peu ?
 Daigne diriger tes regards vers nous, de tes deux yeux ravissants,
 Resplendissants comme à leur lever le Soleil et la Lune¹⁰⁷,
 Pour que se dissipe la malédiction [qui pèse] sur nous. Puisses-tu connaître la ferveur,
 O ma mie ! [p. 98]

XXIII. O toi au teint de *kāyāmpū*¹⁰⁸ ! Daigne t'éveiller
 Et venir siéger de suite sur ton trône¹⁰⁹ splendide et gracieusement ciselé,

⁹⁷ Leçon *acurarkku muṅ* « auprès du Démon », plutôt que *amararkku muṅ* « au-devant des immortels », qui ne convient pas puisqu'on vient de mentionner les « trente-trois [immortels] » (huit Vasu, douze Āditya, onze Rudra et deux Aśvin). Les *deva-s* furent effectivement soumis par Bali, et l'avatāra Vāmana mit fin à leur servitude. Ils sont souvent sanctionnés pour leur orgueil. Comme Viṣṇu ne prend pas en tel cas les devants pour les secourir avant que l'occasion ne s'en présente, la lecture *muṅ* « par anticipation » ne convient pas non plus.

⁹⁸ *nappiṅṅai naṅkāy* : « O jeune femme (de qualité, née) après nous » ; ce passage confirme que *nappiṅṅai* n'est pas ici un nom propre. Sur *nappiṅṅai*, cf. str. XVIII, note.

⁹⁹ C'est le sens littéral de *tiru*.

¹⁰⁰ Le miroir renvoie aux âmes leur image, et le flabellum écarte les impuretés.

¹⁰¹ Nous suivons la leçon *maṅāḷaṅ* et non *maṅāḷaṅai* (à l'accusatif) qui impliquerait que l'époux serait tel un objet qu'on pourrait céder aux jeunes filles. Or, Kṛṣṇa est simultanément présent à toutes les âmes : nulle n'en a l'exclusive.

¹⁰² *ārrātu*. Sur *ārral* « austérités », cf. par exemple Kuṛaḷ, 225. Le sens « sans pouvoir endurer (leur situation) » ne convient pas, puisque les *asura-s* ne trouvent en rien que leur état soit insupportable avant que d'être vaincus.

¹⁰³ La défaite est un bienfait comme la correction du Maître. Les austérités ne sont donc pas indispensables, mais permettent, pour l'auteur, d'atteindre plus aisément Kṛṣṇa.

¹⁰⁴ Lit. « ayant brisé ».

¹⁰⁵ *caṅkam* « assemblée », mais aussi « lakh de crores » ou billion (million de millions).

¹⁰⁶ *tāmarai* « Nelumbium speciosum » d'après le *Madras Tamil Lexicon*.

¹⁰⁷ L'un des astres fait que la fleur ouvre ses pétales et l'autre, qu'elle les referme. Cette image renforce l'allusion aux yeux entr'ouverts.

¹⁰⁸ *Memecylon tinctorum* Kan. ; « les traductions sanskrites remplacent cette fleur par celle du lin » (Filliozat, 1972, 53).

Pour examiner nos doléances,
 Tout comme, dit-on¹¹⁰, le lion superbe qui s'était tapi en paix s'éveille
 Au fond de son antre dans la montagne dont la cîme perce les nuages¹¹¹
 Lance des regards¹¹² de feu, hérissé sa crinière fragrante,
 Bondit de tous côtés, dissémine ses crins, secoue sa torpeur, se dresse et sort en rugissant.
 Puissest-tu connaître la ferveur, O ma mie !

XXIV. Nous exaltons tes Pieds dont jadis tu arpentas cet univers.
 Nous exaltons ta Ténacité, car dans leurs retranchements tu forças les Asura-s de la
 Lankā du Sud¹¹³.
 Nous exaltons ta Renommée, car ton coup de pied d'enfant fut fatal au chariot.
 Nous exaltons ta Puissance¹¹⁴ car d'un veau tu fis un assommoir¹¹⁵.
 Nous exaltons ta Générosité¹¹⁶, car tu soulevas la montagne pour en faire un parapluie.
 Nous exaltons la Lance de ta main, car elle vainc l'ennemi et efface l'inimitié.
 Nous célébrons sans cesse tes services à l'humanité et, pour que tu nous dotes des ailes
 Nous sommes venues ce jour ; accorde-nous la miséricorde ! Puissest-tu connaître la
 ferveur, O ma mie !

XXV. O le Grand Enchanteur que les entrailles de Kaṃsa ressentirent comme du feu !
 O toi qui frustras son désir de te nuire, à ce Kaṃsa qui perdit toute joie
 En te sachant grandir caché chez la gracieuse Dame qui te recueillit
 La nuit même où une autre te mit au monde !
 Nous sommes là, pleines d'enthousiasme pour Toi ; puissest-tu nous doter des ailes
 Afin que nous mettions un terme à la souffrance même¹¹⁷
 En exaltant ton grand cœur et tes richesses bienheureuses¹¹⁸.
 Dans cette joie, puissest-tu connaître la ferveur, O ma mie !

XXVI. O Enchanteur au teint resplendissant ! Veux-tu savoir
 Ce qu'il faut pour réitérer ce que les ancêtres faisaient en vue des ablutions de *mārkaḷi* ?
 Accorde-nous de grâce, O toi qui flottes sur une feuille de banian, des conques tout pareilles
 à ton Pāñcajanya¹¹⁹
 Couleur de lait, et qui retentissent à faire trembler tout dans l'univers¹²⁰,
 Accorde-nous tout ce qui possède la gloire de servir à t'honorer : le grondement des tambours
 immenses,
 Et les chants de ceux qui modulent des hymnes de gloire¹²¹,

¹⁰⁹ Lit. « siège du lion ».

¹¹⁰ Cf. *Purānāṅgīru*, 52, 1–4 et 78, 1–4.

¹¹¹ *māri* « nuages » ; il ne peut s'agir de la pluie elle-même, ou de la saison des pluies, puisque le lion dort dans son antre en toute saison.

¹¹² Classiquement, le lion regarde à la fois vers l'avant et vers l'arrière.

¹¹³ Cf. str. XII et XIII.

¹¹⁴ *kalal*, anneaux massifs portés aux pieds des hommes, témoignant de leur libéralité et de leur valeur et donc, de leur puissance protectrice. Le terme renvoie souvent aussi par métonymie aux Pieds, auprès desquels on se réfugie, mais ceux-ci viennent d'être vantés.

¹¹⁵ D'un ennemi, il fit une arme contre un autre. Pour un résumé de cet épisode, voir (Filliozat, 1972, 53).

¹¹⁶ *kuṇam* « qualité, propriété » (active) ; ici, la générosité qui lui fit protéger les pasteurs en soulevant la montagne Govardhana.

¹¹⁷ La souffrance, lorsqu'elle révèle le manque, peut inciter au progrès qui vise à l'éliminer. Pour notre auteur, cela même n'a plus lieu d'être.

¹¹⁸ *tīru*.

¹¹⁹ Nom de la conque qu'il porte à ses lèvres.

¹²⁰ Leçon *nālattē* (au locatif) plutôt que *nālattai* (accusatif), qui aurait appelé un verbe à la forme causative, contrairement au texte.

¹²¹ *pallāṅṭu* « nombreuses années », d'où « vivats ». Il existe précisément un hymne célèbre de Periyālvār dont c'est le premier mot, mais il n'est pas établi qu'il en soit question ici.

Des lampes sculptées, des drapeaux, des grands parasols...¹²²
Puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie ! [p. 99]

XXVII. O Govinda le magnanime¹²³, qui réduis au silence ceux qui ne sont pas unis à toi !
Quand, à la suite de nos chants qui te célèbrent, nous serons portées par l'envolée vers toi¹²⁴,
Nous ferons l'objet des éloges de ce monde¹²⁵
Et, unies à toi, nous porterons à ravir toutes sortes de bijoux offerts par les fidèles :
Bracelets, rangs de perles, boucles d'oreille, dormeuses¹²⁶, anneaux de cheville¹²⁷ ;
Nous revêtirons des habits somptueux ; c'est alors que,
Tandis que du riz au lait nous recouvrira et que le beurre fondu déversé s'épanchera suivant
notre coude¹²⁸ ;
Nous vivrons dans l'allégresse de rester unies à toi. Puisses-tu connaître la ferveur,
O ma mie !

XXVIII. Nous nous ferons une joie de suivre les vaches¹²⁹ au bois pour y déjeuner¹³⁰ avec toi,
Puisque nous avons acquis le mérite de voir naître ta Personne dans notre classe,
Celle des pasteurs dont l'intelligence n'est en rien supérieure¹³¹ !
O Govinda sans défaut aucun ! Nos liens ici-bas
Ne sauraient être rompus à moins de nous attacher à toi¹³².
Filles ingénues, de tendresse nous nous sommes permises
De t'appeler de ton petit nom : que cela, de grâce, ne t'irrite !
O Seigneur, permets-nous de nous envoler vers toi¹³³. Puisses-tu connaître la ferveur,
O ma mie !

¹²² *vitāṇam* : sans doute ici un tissu orné, sur un dais mobile employé pour les processions. Les points de suspension traduisent le suffixe *-ē* de chaque terme de l'énumération, indiquant ici que celle-ci est incomplète.

¹²³ Lit. « [aux] qualité(s) [sans nombre] » ; ici, particulièrement la noblesse de caractère qui fait pardonner aux ennemis vaincus. Une fois débarrassés de leur présomption, ils ont droit à la grâce au même titre que quiconque (cf. str. XXI et XXII) ; ce point est souligné dans le texte par la tension entre *kūṭārai* « ceux qui ne sont pas unis » au premier vers et *kūṭiyiruntu kuṭirntu* « se sentant plus allègres de rester unies » au dernier vers. Les champs sémantiques des termes signifiant la fraîcheur relative (*kuṭir*, *taṇmai*, etc) connotent le soulagement de la fin de la chaleur excessive aux sens propre et figuré.

¹²⁴ Lit. « en ayant obtenu des ailes ».

¹²⁵ Cela n'a de sens que si les jeunes filles sont unies à Kṛṣṇa si intimement que tous les rites qui lui sont destinés se trouvent du même coup célébrés en leur honneur ; l'ensemble de cette strophe est cohérent avec cette identification à Kṛṣṇa, comme avec la version du « non-dualisme » appelée Viśiṣṭādvaita, considérée par la tradition comme fournissant le cadre conceptuel de l'auteur.

¹²⁶ Les *ceviṣṣū* sont des dormeuses en formes de fleurs, maintenues par une vis ; les *tōṭu*, des sortes de pendentifs (cf. Cilappatikāram, XXVII, 183, éd. U. V. Cāminātaiyar, avec le commentaire d'Āṭiyārkkunallār, Chennai, 1892). Sur les *tōṭvalai*, cf. Cilappatikāram, VI, 90 (*op. cit.* p. 194). Voir également (Filliozat, 1972, 54) pour des traditions plus récentes.

¹²⁷ Le suffixe *-ē*, que porte chaque terme de l'énumération, exprime cette fois un étonnement et une pleine satisfaction.

¹²⁸ Il s'agit d'une fusion complète avec Kṛṣṇa recevant l'*abhiṣeka* et autres rites. Tous les rites destinés à Kṛṣṇa sont alors célébrés en l'honneur des pastourelles. On ne peut y voir un repas des jeunes filles ; la description représenterait un écart inacceptable par rapport aux bonnes manières indiennes. D'ailleurs, le repas n'est mentionné qu'à la strophe suivante.

¹²⁹ Ce serait une allusion possible à un processus évolutif du *karma*, si l'on glosait : « suivre ensemble *le cours de l'âme* ».

¹³⁰ Le repas, aussi somptueux soit-il, ne peut être une fin en soi : il n'a d'attrait que par la présence de Kṛṣṇa.

¹³¹ Le privilège d'accueillir Kṛṣṇa parmi eux échut aux pasteurs, mais tous peuvent aspirer à une grâce semblable. Il semble que l'auteur suggère en creux que l'intellect seul ne permet pas d'atteindre la libération.

¹³² Lit. « Pour nous [les liens] en cessant, ne se cesseront pas ». Nous avons traduit dans l'esprit de Kuṛaḷ, 350 : un attachement à celui sans attache permet de rompre les autres attachements. Si l'on traduit « Notre alliance, si elle cesse ici-bas, ne cessera pas », il faudrait expliquer pourquoi on envisage qu'elle puisse cesser, et quelle serait alors la logique de la strophe.

¹³³ Lit. « De grâce accorde-nous des ailes ».

XXIX. Permetts-nous de te dire pourquoi, dès le petit matin,
 Nous venons exalter sans cesse tes beaux Pieds de lotus.
 Vois-tu, il ne s'agit point pour nous d'obtenir ce jour des ailes, O Govinda,
 Et de n'être pas pour toujours sujettes à tes ordres,
 O toi qui daignas naître chez des gens qui vivent en conduisant les bêtes aux prés !
 Nous ne servirons que toi et, par toutes les générations à venir¹³⁴,
 Nous serons toujours intimement liées à toi ;
 Convertis, de grâce, tous nos autres désirs. Puisses-tu connaître la ferveur, O ma mie !

XXX. O ma mie, ceux-là seront heureux par la grâce immanente, si adorable,¹³⁵
 Du Bienheureux Enchanteur au visage ravissant¹³⁶, aux yeux vermeils [p. 100]
 Et aux épaules au nombre de quatre, larges comme des collines,
 Ceux qui, sans faillir, tout entiers dans sa pensée, chantent sa gloire
 Grâce à toutes les trente strophes de la guirlande conçue en beau et savant¹³⁷ tamoul, puis
 déclaré
 Par la Kōtai¹³⁸ de Paṭṭarpirāṇ¹³⁹, à la guirlande de nélombos frais et épanouis, l'ingénue de la
 charmante cité de Putuvai¹⁴⁰,
 Pour dire comment les belles aux bijoux rutilants, aux visages ravissants et doux comme
 la lune ont acquis des ailes en s'offrant affectueusement¹⁴¹ à Keśava,
 Ce Grand Ascète¹⁴² qui jadis baratta la mer houleuse.

**

Tentons maintenant de comprendre la portée de la promesse de bonheur de la dernière strophe. D'après les commentaires issus de celui de Periyavāccāṅ Pillai (né en 1228), il s'agirait de pénétrer plus profondément dans la compréhension du système de Rāmānuja (11^e s.) en s'identifiant à ces fillettes qui aspirent à s'unir avec Viṣṇu sous forme humaine. Pourtant, cet objectif n'est pas proposé au lecteur dans le texte. Nous verrons dans un premier temps que cette lecture mystagogique, voire mystique, est solidaire d'une évolution dans la conception du commentaire, dont la fonction primaire n'est plus l'analyse du texte, et qu'elle revient à rejeter la cohérence des données textuelles. L'examen de celles-ci montrera que les éléments présentés par Āṅṭāl concourent à l'expression d'une réalité psychologique dynamique, exprimée sous la forme du dialogue intérieur ; nous pourrions ainsi comprendre la

¹³⁴ Lit. « par toutes les sept fois sept naissances (modes d'existence) ».

¹³⁵ *eṅkum tiruvaruḷ perṟu* « ayant partout obtenu la grâce adorable ». Son actualisation est donc toujours possible.

¹³⁶ *tirumukattu* : la même épithète est appliquée à Māl et aux jeunes filles. Noter que l'on rencontre *tiru* « bienheureux, adorable » quatre fois dans cette strophe de conclusion.

¹³⁷ Lit. « de la Compagnie (*caṅkam*) [de Maturai] ». On rappelle que *tamiḷ* ne désigne pas un peuple mais signifie « doux, raffiné ». La référence au tamoul classique vise peut-être des mouvements visant à introduire une autre langue, ou un style hybride. Les références au « pur tamoul » ou au « beau tamoul » dans son autre œuvre (cf. note 12 *supra*) confirment qu'il faut comprendre son texte à la lueur des conventions littéraires tamoules. Les commentateurs comprennent qu'il faut goûter le texte « en compagnie » d'autres dévots de la même sous-communauté, ce qui ne semble pas corroboré par l'usage. Les termes traduits par « guirlande » sont *mālai* « guirlande » et *teriyal* « guirlande de fleurs ».

¹³⁸ « La Fille » ; ici, Āṅṭāl. Sur les sens de ce nom personnel de l'auteur, et l'allusion aux guirlandes, voir l'analyse de la biographie de l'auteur *infra*.

¹³⁹ Lit. « chef des officiants (< *bhaṭṭa*) ».

¹⁴⁰ Lit. « La [ville] neuve » ; ici, Śrīvilliputtūr.

¹⁴¹ Cf. Akam, 136, 26.

¹⁴² *Mā-tavaṅ*. Cf. les noms n° 167 et 580, ainsi que 195 dans VSN ; pour les autres sens de Mādhava, cf. n° 72 et 735. Sur Keśava, cf. n° 23 et 648. Sur Govinda, cf. n° 187. Pour Viṣṇu sur les eaux, cf. n° 590. Sur Hari, cf. n° 650 et 359.

portée du terme *pāvai*. La ferveur naît pour Āṅṅā de la rencontre, en chaque individu, de la pensée et de la réalité ; il ne s'agit ici ni d'un mystère où il faudrait abandonner sa raison, ni d'une réaction émotionnelle qui obscurcirait la pensée, ni d'une adhésion communautaire. Dans un second temps, nous tenterons de mettre au jour les hypothèses implicites des commentateurs. La biographie traditionnelle de l'auteur en indique une : les œuvres de la poétesse seraient autobiographiques, ou du moins, développeraient une réflexion suscitée par sa vie rêvée ; la lecture mystique en résulte dans un cas, la lecture mystagogique dans l'autre. Des ressemblances curieuses entre la biographie traditionnelle de l'auteur et la vision des mystères d'Éleusis par Jung et Kerényi nous permettront d'identifier une seconde hypothèse : le rejet de la dynamique consciente individuelle. Celui-ci conduit à mettre au premier plan la tension entre un *je* conscient et les conceptions collectives particulières par lesquelles ce *je* vise à se définir. L'exploration de la dynamique *je-nous* prend alors le pas sur l'analyse fine des structures de la personne. Autrement dit, ce qui échappe à la conscience relève nécessairement de la collectivité, d'où des conceptions proches de celles de Jung.

Le commentaire comme analyse littéraire ou comme jouissance

Tentant de cerner la pensée des commentateurs, J. Filliozat avait espéré qu'en comparant le Tiruppāvai avec ses traductions sanskrites, ainsi qu'avec les commentaires composés dans le jargon hybride appelé *maṅṅipiravālam*, on pourrait retrouver le *consensus gentium* de l'époque. Il était conscient des limites de cette approche :

[L]a structure de ce jargon manifeste une tendance à sanskritiser les effusions des saints tamouls et à en ramener le contenu à l'expression de doctrines védāntiques. [...] De pareils textes servent à adapter les idées exprimées dans les stances tamoules au goût d'un public de langue tamoule, mais très versé dans la philosophie du védānta sanskrit, et dont la culture était, par conséquent, différente de celle des milieux [...] où ces hymnes avaient été composés. » (1954, 9).

[p. 101]

Ayant finalement abandonné tout espoir de comprendre le pourquoi de la démarche de ces commentateurs, il se résigna à préparer la publication de son étude, parue en 1972, reproduisant la vision des commentaires issus de celui de Periyavāccāṅ Piḷḷai, tout en signalant leurs faiblesses. Ainsi, à propos de l'interprétation, « suggérée par M. S. Kichenassamy », du passage de la strophe XVIII relatif aux « coucous aux multiples pattes », il écrit : « [t]out en jugeant cette interprétation comme plus vraisemblable, nous avons maintenu comme traditionnelle celle des commentateurs » (1972, 49). Pour préparer sa monographie, il avait souhaité consulter à nouveau le manuscrit de mon père. Nous l'avons retrouvé grâce à M. Pierre-Sylvain Filliozat.

En dédiant à mon père un exemplaire de son étude, Jean Filliozat avait réitéré son insatisfaction. Plusieurs travaux ultérieurs ont permis de mieux comprendre la réception du Tiruppāvai et son actualité¹⁴³, mais aucun, semble-t-il, n'a apporté de réponse aux questions que Jean Filliozat avait soulevées dès 1954. Tous, du moins, s'accordent à constater l'existence de commentateurs tamouls qui semblent méconnaître voire ignorer la littérature

¹⁴³ Cf. notes 7 et 8, *supra*, et les références de ces études.

tamoule classique (Venkatesan, 2010, 49, n. 75 ; Hardy, 1983, 415, n. 4). Mon père, pour sa part, n'a pu apporter les touches finales à son texte pour des raisons évoquées ailleurs¹⁴⁴.

L'interprétation de ces commentateurs prolonge-t-elle bien une tradition remontant à l'époque du texte, ou trahit-elle au contraire une rupture partielle de continuité de la tradition savante ? Grâce l'étude de M^{me} Venkatesan sur le Tiruppāvai et le Nācciyār Tirumoḷi, l'autre œuvre de la poétesse, nous pouvons répondre à cette question. Selon elle, Periyavācāṅ Pillai ne vise pas à analyser le texte, mais à en jouir : son commentaire serait, explique-t-elle, un *anubhava grantha* (Venkatesan, 2010, 31–33, et n. 75, p. 49). Ici, *anubhava* ne désigne pas l'expérience personnelle, mais la jouissance du texte et, par son truchement, de « Dieu ». Norman Cutler, citant K. A. A. Venkatachari, étend cette analyse à toute l'école des Śrīvaiṣṇavas¹⁴⁵ :

Le Śrīvaiṣṇavisme pourrait être qualifié de tradition de jouissance spirituelle. Le fondement de la tradition est la jouissance (*anubhava*) du Seigneur par les *Ālvār*¹⁴⁶. En second lieu vient la jouissance (*anubhava*) des hymnes des *Ālvār* par les commentateurs. Parce qu'ils ne voient pas leur travail [d'écriture] de commentaires comme une tâche de pédants, mais plutôt comme rien moins que ce qui permet à leur jouissance de prendre corps, leurs commentaires deviennent eux-mêmes une littérature dont les générations suivantes pourront jouir. Dans la tradition Śrīvaiṣṇava, la jouissance directe du Seigneur peut aussi être jouissance indirecte de Sa [Personne] au travers des hymnes des Dévots ainsi que des commentaires, qui sont [autant de] témoignages de l'expérience spirituelle de la communauté.¹⁴⁷

L'expérience personnelle aurait donc été remplacée par une expérience normalisée définie par une sous-communauté particulière, excluant la rigueur philologique ordinaire qualifiée de pédante. Dès lors, ces commentateurs ne représentent pas la tradition de leurs prédécesseurs, puisque leur objectif n'est pas la préservation et l'analyse des lectures passées. Ils auraient pu dire avec Baudelaire : « Qu'importe ce que peut être la réalité placée hors de moi si [cette légende] m'a aidé à vivre, à sentir que je suis et ce que je suis ». Mais Baudelaire savait « qu'à la rigueur du critique ne nuit pas la ferveur du poète »¹⁴⁸. L'évolution de la critique littéraire, particulièrement en France, montre bien qu'il est futile d'espérer normaliser l'approche d'un texte sur la base de l'imaginaire d'un seul, ou des rêveries des membres d'une seule sous-communauté, comme l'illustrent les études sur « Les Chats »¹⁴⁹. D'ailleurs, l'attribution à l'ensemble de la tradition des Śrīvaiṣṇavas, fort diverse, de la normalisation de l'expérience littéraire ne semble pas légitime. Si tous les noms de l'Être suprême (*Paramaṅ*) dans le texte sont des noms de *Māl* « l'Enchanteur », qu'il faut identifier ici à Viṣṇu, on ne peut espérer comprendre le texte par référence à un hypothétique « viṣṇuïsme » monolithique.

¹⁴⁴ « Introduction à l'œuvre de S. Kichenassamy en Physique Théorique », *Annales de la Fondation Louis de Broglie*, 46 (2016), 131–151. <http://aflb.ensmp.fr/AFLB-411/aflb411m862.pdf>

¹⁴⁵ Norman Cutler (1984), « The Devotee's Experience of the Sacred Tamil Hymns », *History of Religions*, 24:2, 91–112. Cf. p. 101.

¹⁴⁶ Ce nom désigne les penseurs dont les textes forment le corpus des « Quatre Mille » (cf. note 3).

¹⁴⁷ « Śrīvaiṣṇavism can be called a tradition of spiritual enjoyment. The basis of the tradition is the *ālvār*'s enjoyment (*anubhava*) of the Lord. Secondly, there is the commentators' enjoyment (*anubhava*) of the hymns of the *ālvār*s. Because the commentators do not consider their task of commenting a pedantic work, but rather the very embodiment of their own enjoyment, their commentaries in turn become a literature to be enjoyed by the subsequent generations. In the Śrīvaiṣṇava tradition direct enjoyment of the Lord can also be indirect enjoyment of Him through the hymns of the *ālvār*s and also the commentaries, which are testimonies of the spiritual experience of the community. »

¹⁴⁸ Claude Pichois (1974), « Le dossier Baudelaire », *Romantisme*, 4, n° 8, 92–102, p. 100.

¹⁴⁹ Voir par exemple Roman Jakobson et Claude Lévi-Strauss (1962) « 'Les Chats' de Charles Baudelaire », *L'Homme*, 2:1, 5-21.

Ainsi, dans une savante étude qui complète sa thèse sous la direction d'Olivier Lacombe, M. Siddheśvara Bhaṭṭācārya trouve de profondes différences entre le système du Bhāgavatam et celui du Pañcarātra, pourtant tous deux « viṣṇuïtes », et revendiquant le corpus dont le Tiruppāvai fait partie¹⁵⁰. La plupart des savants souscriraient à la conclusion de l'étude de M. S. M. Srinivasa Chari (1999, 199) sur les différences entre Śrīvaiṣṇavas et Advaitins ; bien que celui-ci se place dans plusieurs de ses ouvrages du point de vue des Śrīvaiṣṇavas, qui prônent en principe une dévotion exclusive à Nārāyaṇa, il conclut son ouvrage en ces termes :

Depuis leur introduction, [ces systèmes] ont survécu à travers les siècles et touchent des personnes de toutes sortes. Chaque système du Vedānta revendique l'autorité des textes sacrés et de la tradition, [un fondement] logique stable et la vérification [par l'expérience] spirituelle, et procède en établissant la vérité par la répudiation des théories fausses. [...] Les conflits entre les deux écoles de pensée n'affectent en rien leur valeur en tant que systèmes philosophiques. Sous un autre angle, ils les enrichissent dans la mesure où ils fournissent une incitation au progrès ultérieur de la pensée philosophique.¹⁵¹

Ainsi, les commentaires en langue hybride représentent une rupture partielle de continuité dans l'étude du Tiruppāvai, dont nous avons pu pressentir la motivation. Cela étant, si leurs motivations sont contestables, se pourrait-il que leurs conclusions soient cependant correctes ? Examinons donc la compatibilité de leurs thèses avec les textes.

Les lectures mystagogiques du *pāvai nōṇpu* s'imposent-elles ?

L'école de Rāmānuja a élaboré un cadre théologique fondé sur le corpus des « Quatre Mille », dont le Tiruppāvai fait partie, tout comme le *Tiruvāymoḷi* de Nammaḷvār, considéré comme équivalent aux quatre Védas¹⁵². D'après les commentateurs de cette école, le Tiruppāvai permettrait aux dévots des deux sexes de s'identifier aux jeunes filles dans leur quête de Kṛṣṇa, de transposer leur expérience dans la leur ; leur cadre herméneutique révélerait l'essence du *pāvai nōṇpu*. Quatre arguments nous empêchent de les suivre.

D'abord, les descriptions du *pāvai nōṇpu* divergent quant à l'identité de l'époux désiré : si les pastourelles d'Āṅṭāl auraient aspiré à s'unir à une descente de Viṣṇu sous forme humaine, l'époux désiré est bien humain dans le *Tiruvempāvai*¹⁵³, septième chapitre du Tiruvācakam de Māṅikkavācakar, peut-être contemporain d'Āṅṭāl :

eṅkoṅkai niṅṇaṅpa rallārtōḷ cēraṅka (XIX, 4)

Que nos appas ne s'unissent point à la carrure de ceux dénués d'affection pour toi,

¹⁵⁰ *The Philosophy of the Śrīmad-Bhagavata*, édition revue, 1982, Bénarès. Voir en particulier pp. 11–12. On lit (note, p. 12) « [Rāmānuja] tried to replace the vaikhānasasamhitā of the Bhāgavata school by the Pañcarātra manual ». Les affirmations de cette étude sont systématiquement adossées à des passages du *Śrīmad-Bhagavata*.

¹⁵¹ S. M. Srinivasa Chari (1999), *Advaita and Viśiṣṭādvaita : A study based on Vedānta Deśikā's Śatadūṣaṇī ; with a foreword by S. Radhakrishnan*, Second revised ed., Delhi : Motilal Banarsidass. « Ever since they were founded they have survived through several centuries and are of appeal to different kinds of individuals. Every system of Vedānta claims to be based on the authority of sacred texts and tradition, logical stability and spiritual verifiability, and proceeds on the basis of the establishment of truth by the repudiation of false theories. [...] The conflicts between the two schools of thought do not in any way affect their value as a system of philosophy. On the other hand, they enrich them in so far as they serve as impetus to further development of philosophic thought. »

¹⁵² Voir par exemple le 6^e śloka du *Draṁiḍopaniṣat-tātparya-ratnāvaḷī* de Vedānta Deśika (1268–1369).

¹⁵³ Sur la datation du Tiruvempāvai, voir Glenn E. Yocum (1982), *Hymns to the Dancing Śiva — A Study of Māṅikkavācakar's Tiruvācakam*, New Delhi : Heritage Publishers, pp. 46–50.

déclarent les jeunes filles à l'intention de Śiva. Ce texte décrit en termes comparables les incitations à l'éveil des fillettes, en vingt strophes du même mètre que le Tiruppāvai, chacune s'achevant avec la même expression récurrente « connais la ferveur, O ma mie ! ». Quant à l'éveil de Śiva, il est évoqué dans le *Tiruppalliyeḷucci*, vingtième chapitre du Tiruvācakam, en dix strophes ; d'après son sous-titre, il représente la fin du Tirōtānam, par lequel Śiva semblait s'être « mis à l'écart » : il s'était apparemment retiré, comme dans la Kena Upaniṣad (*tirodadhe*, Kena Up., III, 11), mais l'âme est maintenant prête à accueillir sa manifestation. Ainsi, les thèmes principaux du Tiruppāvai se retrouvent dans un texte parallèle avec une interprétation autre que celle des commentateurs du Tiruppāvai, et que l'on pourrait aisément transposer en remplaçant Śiva par Tirumāl. D'ailleurs, l'hiérogamie n'aurait pas de sens car Śiva, ou plus précisément *Civam* (neutre), n'est pas essentiellement masculin (cf. Tiruvempāvai, XVIII, 6), et il en est de même de celui que chante Āṅṭāl. Le Paripāṭal (III, 63-76) décrit en effet Tirumāl en ces termes :

Tu es l'ardeur du feu, la dureté de la pierre, la vérité des mots, l'amour dans le Bien¹⁵⁴ [*aṛam*], le farouche de l'héroïsme [*maṛam*], le fond [*maṛai*] du Véda [*vēta* < *veda*], l'origine des éléments, la Lumière du Soleil ardent, la douceur de la Lune ; Tu es tout, le contenu de tout ; donc Tu n'as ni demeure ni repos ; Tu es comme une illusion [mais une illusion] qui aurait la gloire de n'être oubliée même de la Réalité [*uṇmai*]. Sujet aux fonctions primaire, intermédiaire et dernière¹⁵⁵, il n'y a de naissances que Tu n'aies prises, mais il n'y a personne qui T'ait donné naissance ; Tu es [bleu] comme le *paravāppū*¹⁵⁶. Avec la grâce comme parasol et le Bien comme sceptre, Tu règnes à toi seul et sans qu'il y ait deux ombres¹⁵⁷ sur les vingt et un mondes [*lit.* trois fois sept mondes].¹⁵⁸

Le Tiruvāymoḷi dit de même : « tu es le feu, l'eau, la terre, les cieus, le vent ; tu es mère, père et [leurs] enfants, et le reste, et la totalité »¹⁵⁹. C'est un premier point : l'hiérogamie n'est pas cohérente avec les textes fondamentaux de l'école de Rāmānuja.

Le *pāvai nōṇpu* vise également au bien de l'ensemble de la société, assurant les pluies et les récoltes. C'est d'ailleurs avec ce but exempt de toute idée d'union mystique que le rite est attesté le plus anciennement dans le *Caṅka Ilakkiyam*¹⁶⁰ ; comme l'explique le Paripāṭal (XI, 74–92), dans une ode consacrée à la rivière Vaiyai — et non, comme d'autres du même recueil, à Tirumāl — les jeunes filles au sortir de leur enfance devaient aller « se baigner [à la rivière en compagnie de] leurs mères » (*ampāvāṭal*), de bon matin, dans la froidure, tandis que les Sages célèbrent une fête, peut-être en l'honneur de Śiva, associé à la constellation (Tiruv)ātirai¹⁶¹. Comme le Paripāṭal, dans sa description du *pāvai nōṇpu*, fait allusion aux garçons dont les jeux les préparent à l'étude (XI, 88–89), on peut supposer que les fillettes ont

¹⁵⁴ Lit. « l'amour au cœur du Bien » ; même construction pour les autres épithètes. Noter que les champs sémantiques des termes *aṛam* et *maṛai* ne recouvrent pas ceux de *dharma* et *veda* ; cf. note 81 *supra*.

¹⁵⁵ Ces fonctions sont respectivement : faire émerger (les représentations, le manifeste) ; protéger et accorder la grâce ; détruire (les représentations, le manifeste) et accorder la délivrance.

¹⁵⁶ Fleur également appelée *kāyāmpū* (Memecylon tinctorum Kan.).

¹⁵⁷ Lit. « faisant une ombre unique ». Il s'agit d'attributs royaux.

¹⁵⁸ Trad. S. Kichenassamy, cf. p. 30 de : « Le Saiva Sittandam », *Hind*, (1949) n°2, 29-31 et n°3, 45-49. Si l'on conteste la possibilité logique de l'immanence au motif que la lumière et l'obscurité sont entièrement incompatibles, on peut rappeler que « de la lumière ajoutée à de la lumière peut produire de l'obscurité » (ibid., note 3) lorsque les deux lumières proviennent de la même source ou sont « cohérentes » ; c'est le phénomène des interférences.

¹⁵⁹ VII, 8, 1bc : *tīyāy nīrāy nilaṇāy vicumpāy kālāy / tāyāy tantaīyāy makkaḷāy marṛumāy murṛumāy*.

¹⁶⁰ « Littérature [couronnée par] la Compagnie [de Maturai] ».

¹⁶¹ Cf. Paripāṭal, XI.74–92, 134–140 ; *ātirai* est mentionnée en XI.77. Cette fête (Ārdrā Darśana) revêt un éclat tout particulier à Citamparam. Śiva n'est pas explicitement mentionné dans le texte,

à peu près le même âge. Le *Kalittokai* (59, 12-13) et le *Narriṇai* (80, 7)¹⁶², autres textes de la première strate de la littérature tamoule classique, mentionnent également cette fête, appelée ici *tainnīrāṭal* (ablutions du mois de *tai*, qui suit celui de *mārkaḷi*)¹⁶³. Les commentaires du Tiruvempāvai considèrent que le *mārkaḷi nīrāṭal* s'étend sur dix jours, et se termine le jour de pleine lune dans la constellation Tiruvātirai, et que le *tainnīrāṭal* se déroulerait les jours suivants. L'observance concernerait des fillettes de cinq à douze ans¹⁶⁴. Il semble donc que ces enfants pressentent à peine qu'elles deviendront bientôt nubiles, et que l'observance vise à canaliser leurs interrogations naissantes. C'est le second point : dans toutes les versions on retrouve une dimension sociale et éducative, sans implication mystagogique nécessaire.

En outre, le *pāvai nōṇpu* est attesté sous des formes diverses, dans lesquelles on ne reconnaît aucune identité de doctrine. Parmi les fêtes qui s'apparentent au *pāvai nōṇpu*, citons le *Tiruvātiraip Peruviḷā* sur la côte Malabar, et le *Kaṇṇipponkal* en Pays Tamoul. Par ailleurs, le Tiruppāvai et le Tiruvempāvai furent transmis au Siam où ils formèrent ensemble la base d'une fête encore célébrée de nos jours, appelée « Trīyāmbavāy Trīpavāy », associée semble-t-il à un rite de couronnement¹⁶⁵. Par ailleurs, M^{me} Dehejia mentionne une version jaina du *pāvai nōṇpu*, qui pourrait dater du 8^e siècle, ainsi qu'une autre du 14^e s.; celle-ci semble suivre le Tiruvempāvai¹⁶⁶. Le Bhāgavatapurāṇa mentionne un rite très semblable (X, 22)¹⁶⁷ ; « il en fait une observance de prière à Kātyāyanī » (Filliozat, 1954, 26), et c'est pendant que les jeunes filles se plongent dans les eaux que Kṛṣṇa subtilise leurs habits. « On peut dès lors se demander si cette fête ne relève pas d'un culte plus général que celui de Kṛṣṇa ; celui du Dieu jeune homme, apparaissant ici comme Kṛṣṇa, là comme Śiva ou le fils de Śiva et de

¹⁶² M. Gros (*Le Paripāṭal*, PIFI 35, 1968, n. 3, p. xxxvi) mentionne encore *Puṛam*, 70, 6–7, *Akam*, 24, 5 et 269, 14, et considère la référence à *Narriṇai*, 22, 7 comme douteuse.

¹⁶³ Il se peut qu'il s'agisse plutôt du mois lunaire : en effet, le mois de *tai* commence le lendemain même du jour de la nouvelle lune du mois solaire de *mārkaḷi*. Hardy (1983, 512) argumente également en ce sens. D'ailleurs, dans le cas du Paripāṭal, le mois solaire de *mārkaḷi* n'est qu'inféré à partir du vers XI, 76, qui nous apprend que « le soleil non brûlant est dans la partie terminale de l'étang aux eaux fraîches ». Or, suivant le commentaire de Parimēlaḷakar, on est en droit de penser que l'étang aux eaux fraîches désigne la constellation Pūrāṭam qui, avec la suivante, Uttarāṭam, fait partie du Sagittaire — ce qui correspondrait bien à cette période. Maridas Piḷḷai (1787) glose *Pūrāṭam* comme suit : « 2 Etoiles qui président au jour de la naissance du Dieu *āpā* (Dieu de l'eau)

உடைகுளம் *ouḍey-kouḷam* (étang évasé ou en ruine) [,] முற்கோல் *mouṛkōl* (premier piquet) », dans son *Mémoire sur l'Astronomie en vigueur sur la côte de Coromandel, envoyé à M. de Monneron en 1787, par Maridas-poullé, interprète du Roi, à Pondichéry*, p. 10. Nous avons mis quelques mots en italiques et suppléé les diacritiques, ainsi que quelques points suscrits indiscernables, sur la base de la translittération incluse dans le manuscrit même. Nous sommes reconnaissant à M. P.-S. Filliozat qui nous a appris l'existence de ce texte remarquable tant par son contenu que par sa date, et nous a permis d'en prendre connaissance. Nous espérons présenter les gloses des autres noms de constellations dans un travail ultérieur. La définition « premier piquet » semble cohérente avec l'une des lectures possibles du nom sanskrit de cette constellation, *pūrvāśādhā* (cf. *āśādhadharaḥ* dans *Kumārasambhava*, 5, 30, suivant V. S. Apte ; pour l'adjectif *āśādhā*, voir *Rg Veda*, I, 21, 2). L'autre « piquet » serait la constellation suivante, *Uṭ[ta]rāṭam* (skt. *uttarāśādhā*), que Maridas Piḷḷai définit ainsi : « 2 étoiles au Dieu Viśva [,] கடைகுளம் *kaḍey-kouḷam* (dernier Etang) [,] கூவல் *koūval* (puit[s], cavité)

[,] மணிமுடி *maṇi mouḍy* (couronne) ». Il ressort de Gros (1968, 245, *ad v.* 76) que certaines de ces informations ne sont disponibles dans aucune des sources éditées à ce jour.

¹⁶⁴ Pour ces informations et d'autres, voir *Tiruvempāvai*, Caivacittānta Nūṛpatippuk Kaḷakam, Chennai, 1980, introduction.

¹⁶⁵ Des passages du Tēvāram et du Tiruvāymoḷi ont également été transmis. Pour l'identification de ces textes à partir des récitations ou des manuscrits, voir note 7 ainsi que J. R. Marr (1969), *Bull. Sch. Oriental and African Studies*, U. London, 32, n° 2, 281-322 ; Neelakantha Sarma (1972), *Textes sanskrits et tamouls de Thaïlande*, PIFI 47, Pondichéry, ff. 86–105, 136–141, 157–179, 189–207 ; H. G. Quaritch Wales (1931), *Siamese State Ceremonies – Their History and Function*, London : Bernard Quaritch, Ltd., Chap. XX, “The Swinging Festival”, pp. 238–255.

¹⁶⁶ Dehejia (1990, p. 17, et n. 19, p. 38).

¹⁶⁷ Cf. note 14.

Kātyāyanī, Skanda Kumāra. [...] En pays tamoul, le dieu jeune par excellence était autrefois Murukaṅ, finalement considéré comme identique à Skanda¹⁶⁸. » (ibid.) C'est le troisième point : la lecture mystagogique du *pāvai nōṅṅpu* ne s'appliquerait qu'à une de ses formes, tardive de surcroît.

Enfin, une tradition, que nous rappellerons plus loin, considère qu'Āṅṅāl elle-même n'est humaine qu'en apparence : elle s'identifie à la Terre, Bhūdevī. C'est le quatrième point : l'interprétation mystique n'est pas cohérente si l'on admet que la poétesse n'est pas entièrement humaine.

Il faut donc conclure que les allusions à l'hiérogamie, à l'apothéose, ou au contraire à la nature divine de la jeune fille représentent une innovation ; elles ne livrent pas l'essence du *pāvai nōṅṅpu*, qui consiste à préparer les toutes jeunes filles aux changements que leur vie va connaître, tout comme les petits garçons jouent de leur côté aux grandes personnes. Quelle que soit son origine, la lecture surnaturelle semble avoir eu pour effet de remplacer les personnages par leurs idéal-types. En en faisant des êtres sublimes, voire surnaturels, qu'on ne peut songer à imiter, la tradition a souligné la liberté de chacun de penser l'observance, c'est bien de cette liberté que les commentateurs ont fait usage. Tentons maintenant de comprendre l'évolution de la compréhension du *pāvai nōṅṅpu*. Nous commencerons par préciser le sens du nom même de cette observance.

La portée du terme *pāvai*.

La persistance d'un même thème littéraire sur plus d'un millénaire, décliné sous d'innombrables formes, suggère qu'il donne expression à un besoin humain fondamental : l'espoir que les rêves en apparence inaccessibles pourraient se réaliser. Ce thème est illustré par l'éveil de la jeune fille à l'amour, comparable à l'éveil de l'âme à la réalité. Le « désir parfait »¹⁶⁹ est en effet conforme à la réalité qui l'inspire. Mais cette réalité toute personnelle n'a pas valeur d'archétype : ses formes sont aussi diverses que les formes manifestées de Viṣṇu. Si *nōṅṅpu* (< *nōṅṅal* « souffrir ») désigne classiquement toute observance ou mortification, que faire de *pāvai*, « jeune fille, poupée, image »¹⁷⁰ ? L'expression *pāvaikaḷam* (XIII, 3) doit manifestement se rendre par « lieu, espace du [rite de la] *pāvai* », et dans la même strophe, le vocatif de *pāvai* renvoie à la jeune fille que l'on éveille (*pāvāy*, XIII, 7). Comment comprendre que ce nom ait été choisi ?

Tout d'abord, le rite concerne de tout temps les jeunes filles encore innocentes, en proie à une attente vaguement anxieuse du « Prince Charmant ». Aux époques les plus reculées, elles n'ont pas encore mis un nom sur l'objet de leur amour, elles n'en imaginent point les traits précis. L'époque favorable au rite est le mois brumeux de *mārkaḷi*,¹⁷¹ quand la Vaiyai roule ses eaux rapides et nouvelles à Maturai¹⁷², annonçant une nouvelle vie et une abondance inespérée. Est-il fortuit qu'il s'agisse de jeunes filles sortant à peine de leur première enfance, s'acheminant vers la pleine réalisation de leur être sous la protection de leur mère, avec le concours de la société tout entière ? Le jour favorable est celui où la Lune brille

¹⁶⁸ P. Meile, [in L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, J. Maisonneuve, réimpr. 1985,] I, pp. 447-449. On distingue le Pays Tamoul (*Tamiḷ Nāṭu*), état de la République de l'Inde, qui ne comprend pas la côte Malabar (état du Kēraḷa), du pays tamoul, aire culturelle et géographique qui la comprend. Le mot *tamiḷ* « tamoul », désigne ici la langue soutenue, agréable et précise ; au sens propre, il signifie « doux, mélodieux, raffiné ».

¹⁶⁹ *Cevvēḷ*. Cf. S. Kichenassamy (2016a, Annexe 1).

¹⁷⁰ Ce terme désigne également une danse, l'une des onze auxquelles il est fait allusion dans le *Cilappatikāram* (I, 14 ; voir l'édition de U. V. Cāminātaiyar (1927), Chennai, p. 90). Nous n'avons pas de preuve textuelle que ce sens soit pertinent ici.

¹⁷¹ La même description vaut pour le *tainnīrāṭal*. Cf. Venkatesan (2010, 17–18), Hardy (1983, 418 et 512), Filliozat (1972, 33).

¹⁷² Le Paripāṭal décrit le rite tel qu'il est observé à Maturai.

de toute sa splendeur, comme rappelant que la jeune fille est en possession de tous ses charmes, que l'âme dispose de toutes ses forces pour s'acheminer vers la réalisation de sa personne¹⁷³. Le moment privilégié est celui où la fraîcheur matinale inciterait plutôt à prolonger le sommeil, alors que la gaîté du Soleil invite à la vie : de même, la jeune fille pressent qu'elle a vocation à quitter le cadre de son enfance heureuse pour une vie non moins agréable ; semblable est l'état de l'âme poussée vers une réalité nouvelle. Elle doit se baigner dans les eaux fraîches, pour tendre ensuite toute pure vers l'être aimé. Pour cela, il lui faut combiner connaissance et observance, *jñāna* et *anuṣṭhāna*, considérées dans cette tradition comme les deux ailes permettant de s'élever vers Dieu¹⁷⁴. Que la rêverie du vol connote l'aspiration à l'élévation et à la libération n'est pas pour surprendre ; qu'on pense par exemple à Marceline Desbordes-Valmore s'exclamant :

Oiseaux ! dont le vol est si haut là-bas, qu'avez-vous été avant d'être ces libres chansons éparées sur nos têtes ? Une pensée esclave, peut-être ; une parole de Dieu renfermée par la violence dans une âme qui s'est brisée enfin pour vous donner des ailes et reprendre les siennes.¹⁷⁵

Dans cette préparation à l'épanouissement, la jeune fille n'est pas seule. C'est sa mère qui l'accompagne à la rivière, et la conseille, ou c'est elle-même qui entraîne ses compagnes, parfois réticentes, dans la recherche de Śiva ou de Viṣṇu. Les descriptions du rite soulignent la continuité avec une tradition existante et le soutien des proches. L'anxiété qui pourrait naître de la nouveauté est ainsi neutralisée. Dans les versions plus récentes, à connotation plus explicitement philosophique, émerge la notion de résistance inconsciente : les fillettes répugnent à s'éveiller, tout en niant leur mauvaise volonté, pourtant manifeste (Tiruppāvai, str. XIV et XV).

Il s'agit donc d'adolescentes ou de novices qu'il s'agit de préparer à actualiser une image qu'elles portent en elles en surmontant des obstacles essentiellement intérieurs. On comprend dès lors que le Bhāgavata Purāṇa y voie un rite à Kātyāyanī, forme de Pārvatī. On pense en effet à d'autres obstacles, ceux que Pārvatī, sous le nom d'Umā, surmonta pour obtenir Śiva comme époux. Rappelons qu'elle avait d'abord espéré le séduire, mais que celui-ci avait brûlé le désir (Kāma) en ouvrant l'œil de la connaissance ; abandonnant alors toute prétention à le contraindre à l'aimer, elle se rendit aimable par ses austérités, par son évolution personnelle. Et de fait, dans le Tiruppāvai, le bain dans l'eau fraîche indique de manière transparente l'apaisement du désir objectal, qui rend possible l'envol vers la personne du bien-aimé, envol symbolisé par les ailes (*parai*, str. I, VIII, X, XVI, XIV, XV, XXIX, XXX). La mention fréquente de la grâce montre que l'altérité est nécessaire : l'image n'est pas suscitée par un imaginaire privé, mais émerge à la conscience au contact de la réalité ; dès lors, il n'est plus paradoxal que l'image intérieure puisse s'actualiser dans la réalité qui l'a suscitée. L'éveil de la jeune fille s'accompagne de celui du bien-aimé ; il est suivi de la rencontre des regards (str. XXI–XXII). Et finalement, la jeune fille s'identifie à Kṛṣṇa (str.

¹⁷³ Le lien entre éveil de la conscience et pleine lune est classique, comme dans le cas du Buddha.

¹⁷⁴ C'est ainsi qu'on comprend les ailes de la décade VI.1 du Tiruvāymoḷi. Voir le commentaire de S. Sathyamurthy Ayyangar (Anantacharya Indological Research Institute, Bombay, 1980, p. 515) : « The birds, with their pair of wings, typify the devout, endowed with *great knowledge* and *good conduct*, the efficient Preceptors, with a happy blending of these two essential requisites, for serving as an effective medium between Man and God ». L'idée que les ailes doivent être accordées est éventuellement à rapprocher du rituel védique relatif au faucon (*śyena*) qui « sans ailes est assurément incapable de s'envoler » (*nā hy āpakṣāḥ pātītum ārhati*, Taittirīya Saṃhitā, V.2.5.1, 8).

¹⁷⁵ *Violette*, 1839, t. II, p. 203 ; passage cité par Gaston Bachelard (*L'air et les songes*, Librairie José Corti, 1943 ; Le Livre de Poche, 8^e éd., 2010, p. 90).

XXVII). Il est naturel que le texte ait été abordé à la lueur du « non-dualisme » de l'école du Viśiṣṭādvaita, où l'identification n'est pas identité complète.

Toujours en conformité avec des idées classiques, la compréhension de la nature réelle de sa personne est affaire d'expérience personnelle. En rendant difficile l'identification du lecteur à la poétesse, celle-ci l'incite à réfléchir sur sa propre réalité. La plupart des lecteurs ou lectrices ne peuvent en effet s'identifier à une petite fille dans une phase bien précise de son évolution ; les jeunes filles elles-mêmes, d'après les descriptions du *pāvai nōṇṇpu*, obtenaient l'aide nécessaire de leurs propres mères plutôt que d'un texte. L'identification, par exemple, d'un homme ou d'une femme adulte à une enfant est découragée par le texte ; et la position de l'auteur dans les scènes qu'elle décrit n'est jamais précisée. Dans la littérature tamoule, toutes les relations interpersonnelles empreintes d'affection peuvent représenter la relation avec ce qui est tout ensemble transcendant et immanent (*kaṭavul*) : parent-enfant, amant-amante, maître-disciple, roi-sujet, etc. Le poète moderne Cuppiramaṇiya Pārati (Subrahmaṇya Bhārati) les a toutes chantées dans son *Kaṇṇaṇ Pāṭṭu* « Chant [sur] Kṛṣṇa ». La relation affective est de la sorte dégagée de ses aspects contingents.

En résumé, la jeune fille s'adresse à cette *pāvai* qui n'est autre qu'elle-même, la part endormie, inconsciente d'elle-même, l'essence de sa personne qu'elle ne peut se représenter qu'imparfaitement. Le *pāvai nōṇṇpu* est donc le « rite en vue de [l'actualisation de] l'image [de la personne inconsciente] », en vue de la réalisation de la relation affective où s'harmonisent les parties prenantes, et les instances de la psyché. Elles se conçoivent comme non-différentes, sans pour autant se subordonner à l'une d'entre elles qui se définirait comme *je*. La forme récurrente *em pāvāy*, au vocatif, fut rendue par « O ma mie », rappelant ainsi l'insertion du texte dans la tradition du dialogue intérieur avec le cœur (tam. : *neṅcoṭu kiḷattal*). L'union du couple représente semble-t-il pour notre auteur le modèle de l'intégration harmonieuse des dimensions de la personnalité, en accord avec la nature et la société. Le Tiruppāvai exprime donc l'émergence graduelle, plutôt que l'irruption, de contenus inconscients qui réussissent à vaincre les dernières résistances mineures pour faire émerger une personnalité apaisée, bienheureuse aux deux sens du terme : en elle-même et pour autrui. Voyons maintenant comment ces idées ont été remplacées par une lecture mystique.

La biographie de l'auteur

Une étape importante de la constitution de la littérature secondaire autour du Tiruppāvai semble avoir été, d'après Hardy (1983, 243), l'organisation d'informations biographiques sur l'auteur en un poème savant (*mahākāvya*) au douzième siècle. D'après M^{me} Venkatesan, ce serait le commentateur Periyavāccāṇ Piḷḷai qui aurait « mis en place le récit reliant [les deux œuvres d'Āṇṭāl, le Tiruppāvai et le Nācciyār Tirumoli], en une habile fusion de l'hagiographie et du discours théologique¹⁷⁶ ». Ce serait donc lui qui les aurait intégrées dans un récit selon lequel elles auraient été composées consécutivement, et seraient largement autobiographiques. Les dates fabuleuses ne sont pas nécessairement arbitraires ; elles reflètent sans doute des tentatives de datation d'éléments historiques qui auraient pu former la base des épopées, et auxquels Kṛṣṇa, roi de Dvārakā, est classiquement associé¹⁷⁷. Les éléments de merveilleux sont assez limités : ils consistent pour l'essentiel en des rêves inspirés. Des

¹⁷⁶ « In particular, Periyavāccāṇ Piḷḷai established the narrative that linked the two poems together, skillfully melding hagiography with theological discourse. » (Venkatesan, 2010, 31–32)

¹⁷⁷ Un exemple montrera assez la complexité de la situation : le mathématicien et astronome Āryabhaṭa (499 ap. J.-C.) placerait, dans son Āryabhaṭīya (I, 5), « Bhārata » à la fin de l'ère précédente, et donc sans doute au début de l'ère que l'appelle maintenant Kali. C'est très probablement une allusion à un épisode du Mahābhārata, mais les commentaires divergent sur son identification. Les textes pertinents sont cités par Kripa Shankar Shukla et K. V. Sarma (*Āryabhaṭīya of Āryabhaṭa*, New Delhi : Indian National Science Academy, 1976, pp. 9–12).

éléments factuels furent sans doute combinés à d'autres ; pour autant, nous ne tenterons pas de les isoler.

Āṅṭāl aurait été trouvée sous terre en l'an 98 de l'ère Kali¹⁷⁸, au mois de Kaṭaka (juillet-août) quand la Lune traversait la constellation Pūrvaphālgunī, par Periyālvār, qui l'adopta. Ce saint homme de Śrīvilliputtūr, également appelé Viṭṭucittan, ou Paṭṭarpirān « chef des officiants », comme à la strophe XXX du Tiruppāvai¹⁷⁹, a lui aussi composé des œuvres incluses dans le corpus canonique des « Quatre Mille » strophes, dans lesquelles il décrit l'amour filial de Yaśodā pour l'enfant Kṛṣṇa. Āṅṭāl est souvent considérée comme une manifestation de Bhūdevī, la Terre elle-même, épouse de Viṣṇu¹⁸⁰. Elle reçut le nom de *Kōtai* « dont la chevelure est abondante et belle »¹⁸¹. Elle aurait conçu très tôt un amour infini pour Viṣṇu sous la forme sous laquelle il était vénéré quotidiennement par son père à Śrīvilliputtūr, puis sous la forme de Raṅganātha à Tiruvaraṅkam (Śrīraṅgam), dont son père lui avait particulièrement vanté les qualités, et qu'elle chante elle-même tout au long de la onzième section de son Nācciyār Tirumoli. Elle aurait aspiré passionnément à s'unir à Lui, refusant toute union avec un être humain ; on lit en effet dans la première section de son Nācciyār Tirumoli :

*vāṅṭai vālumav vānavarkku maṛaiyavar vēlviyil vakutta avi
kāṅṭait tirivatōr naripukuntu kaṭappatum mōppatum ceyvatoppa
ūṅṭai yālicaṅ kuttamarkkeṅ ruṅṅit teluntaven taṭamulaikaḷ
māṅṭavarkk enru pēccuppaṭiyil vāḷkillēṅ kaṅṭāy maṅmataṅē (I, 5)*

O Manmatha¹⁸², si jamais il était question d'offrir à un humain mes appas généreux,
mûris dans la pensée qu'ils reviendraient
Au Premier dont la Personne¹⁸³ porte le disque et la conque, je ne saurais vivre, vois-tu :
Ce serait comme la transgression d'un chacal errant dans les bois, qui viendrait humer
Les effluves [*havis*] du sacrifice que les experts des Arcanes auraient destinées à ces dieux
qui vivent au cœur des cieux.

Dans le Tiruppāvai, l'héroïne s'achemine vers les épousailles tandis que dans le Nācciyār Tirumoli, nous rentrons dans l'intimité de son expérience amoureuse. Cet amour aurait atteint une telle intensité qu'Āṅṭāl se serait identifiée à son futur époux. Aussi, nous dit-on, se donna-t-elle le privilège de se mirer tous les jours revêtue de la guirlande que Periyālvār destinait à Viṣṇu. Son père s'en aperçut enfin ; craignant de faire outrage à Viṣṇu en lui consacrant une guirlande déjà portée, il l'en priva ce jour. La nuit même, celui-ci lui apprit en songe qu'il préférerait les guirlandes portées par Āṅṭāl ; en lui révélant la nature extraordinaire de sa fille, il accrut l'affectueuse admiration que Periyālvār lui portait déjà. Dès lors, elle devint la proie d'une attente anxieuse ; tourmentée, elle envoyait toutes sortes de messagers vers Lui et ne cessait de souhaiter de toute son âme l'éclosion du jour où elle pourrait s'offrir à Lui. Et ce jour vint ; Periyālvār fut prévenu par un nouveau songe, tout comme l'officiant du temple qui devait assumer le rôle du père de l'époux dans la cérémonie ; les épousailles furent célébrées

¹⁷⁸ L'année 2016-2017 ap. J.-C. correspond à Kali 5118 (= 3102 + 2016).

¹⁷⁹ Aucune des deux œuvres d'Āṅṭāl ne le désigne expressément comme son père (Venkatesan, 2010, 4–5).

¹⁸⁰ Cf. Poykaiyālvār, *Mutaṅṭiruvantāti*, 42, 1, suivant une remarque de M. F. Gros (*Revue de l'Histoire des Religions*, 199-1 (1982) 67–83).

¹⁸¹ On y a vu *kōtai* « guirlande » ou (skt.) *godā* « qui donne sa parole », voire même le masculin (sic) *godā* de *Rg Veda* I, 4, 2, cité dans (Filliozat, 1972, viii). Āṅṭāl est souvent représentée portant un volumineux chignon caractéristique. Le terme signifie également « fille, femme » (*peṅ*). On rapproche souvent le sens de « guirlande » de l'épisode que nous rappelons plus loin.

¹⁸² Le Cupidon indien.

¹⁸³ *ūṅ* : corps charnel indissoluble de l'âme ; cf. *Kuraḷ*, 1013.

en grande pompe et Āṅṅāl se laissa fusionner corps et âme avec Viṣṇu sous la forme de Raṅganātha.

Le temple d'Āṅṅāl à Śrīvilliputtūr comporte aujourd'hui deux sections : l'une lui est dédiée, l'autre est consacrée à Vaṭapatraśāyī, manifestation de Viṣṇu comme nouveau-né sur une feuille de banian flottant sur l'Océan de Lait entre deux ères cosmiques. Il est aussi appelé Raṅkamāṅṅār.

Tout ceci ne prouve-t-il pas avec évidence la dimension à la fois historique et mystique de notre texte ? Ce serait le cas si l'auteur s'était elle-même représentée. Or, dans le Tiruppāvai, comme dans les strophes de conclusion des quatorze sections de son Nācciyār Tirumoli, elle ne parle d'elle-même qu'à la troisième personne, comme dans les colophons des anthologies. Par conséquent, les conventions des anthologies s'appliquent ; et comme il s'agit de situations amoureuses, les amants ne doivent pas être identifiés. Cette conclusion est confirmée par la seconde section du Nācciyār Tirumoli, où Āṅṅāl, à la première personne du pluriel, prête sa voix à des enfants suppliant Kṛṣṇa de ne pas détruire leurs maisonnettes (*eṅkaḷ ciṅṅiril*, passim), de sable fin et blanc (*veḷḷai nuṅ-maṅṅar* (II, 5a)), soulignant leur jeune âge par l'immatunité de leurs appas (*muṅṅirillāta piḷḷaikaḷōm mulaipōntillātōmai...* (II, 6a)). L'hypothèse qu'il s'agit dans les deux cas de la poétesse elle-même conduit à une incohérence : cet épisode ne peut être postérieur à celui de la strophe citée plus haut, où les formes de l'héroïne ont manifestement atteint leur maturité. On reconnaît ici comme un écho affaibli du 51^e poème du Kalittokai¹⁸⁴, où une jeune fille évoque le garnement qui, dans son enfance, venait déranger ses constructions de sable (*maṅṅarciṅṅiril* « maisonnettes de sable »).

O toi aux bracelets étincelants ! Écoute donc ! L'autre jour,
Le petit voyou qui n'avait de cesse de nous importuner lorsque nous jouions dans la rue,
Piétinait nos maisonnettes de sable, venait couper notre guirlande bien ajustée,
S'appropriait notre ballon décoré et s'enfuyait, celui-là même,
Lorsque Mère et moi étions chez nous, se présenta : « O gens de cette demeure !
Puissez-vous de grâce me désaltérer ! » Aussitôt, Mère m'enjoignit :
« Remplis donc l'aiguière d'or repoussé¹⁸⁵, O toi aux bijoux étincelants !
Va lui verser de quoi le désaltérer. » Et moi,
Ne sachant pas que c'était lui, je sortis. Lui alors,
De saisir mon poignet orné d'anneaux¹⁸⁶ et de m'agaçer de ses épanchements.
« Mère, vois donc ce que cet individu a fait ! » m'écriai-je.
Aussitôt, Mère se précipita en alarme.
« L'eau que j'ai versée pour le désaltérer lui a donné le hoquet ! » dis-je. Mère alors
De lui masser doucement le dos encore et encore, tandis qu'il me lançait du coin de l'œil
Un regard ! — J'ai cru mourir ! — C'est ainsi qu'il nous a unis dans l'amour
Par son sourire, ce brigand de jeune homme.

La prise en compte de la dimension intertextuelle montre que les strophes d'Āṅṅāl ne représentent pas des événements vécus mais évoquent plutôt, à la lueur de sa sensibilité, et à l'intention d'un public savant, des poèmes célèbres du corpus classique, investis d'une nouvelle portée, dans l'espoir que son discours apportera clarté et bonheur aux autres. Le *je* de

¹⁸⁴ Pour le texte et le commentaire de Naccinārkkīṅṅiyar, que nous suivons, voir par exemple l'édition critique de M^{me} Ta. Irāṅṅesvari (T. Rajeswari) (2015), *Kalittokai (Critical Editions of Caṅkam Texts*, vol. 3.1 et 3.2, E. F. E. O. et Tamiḷmaṅ Patippakam, Ceṅṅnai (Chennai)).

¹⁸⁵ Lit. « en plaques d'or » (*aṅṅarpon*). Il faut sans doute voir ici une mesure d'hygiène, ainsi qu'une marque d'égards envers l'invité (*viruntōmpal*). Nous resterons prudents en l'absence d'informations sûres sur les conceptions médicales de l'époque. En tout cas, comme dans la mention des bijoux, il ne s'agit pas d'ostentation. On retrouve les allusions au *mundus muliebris* ; cf. Tiruppāvai, I, note, *supra*.

¹⁸⁶ *vaḷai*, fins bracelets circulaires, appelés *bangles* en anglais, terme d'origine indienne. À distinguer de *toṅi* au premier vers, qui peut désigner des bracelets portés plus haut sur le bras ou l'épaule.

l'auteur est absent, comme narrateur ou comme acteur, mais sa personne, son *ingenium*, sont bien présents.

Le *pāvai nōṇpu* et la théorie de Jung et Kerényi

La neutralité axiologique nous impose de ne voir dans la biographie tardive de la poétesse « ni un conte inventé, ni un récit vrai ». Or, c'est en ces termes que Jung et Kerényi caractérisent un *mythologème*¹⁸⁷. Nous désignerons par ce terme l'ensemble des éléments narratifs autour du *pāvai nōṇpu* sans préjuger de leur sens, ni leur attribuer valeur d'archétype, ni même de mytheme. En effet, les modifications du mythologème ne semblent pas pouvoir s'interpréter en termes de dynamiques d'échanges entre groupes sociaux en interaction, ou d'une logique classificatoire dont ils seraient des atomes¹⁸⁸. Jung et Kerényi ont introduit deux mythologèmes qui semblent présenter des similarités avec celui du *pāvai nōṇpu* tel que les commentateurs l'ont compris. Comment est-ce possible ?

Pour Kerényi, il n'y aurait ainsi pas lieu de chercher les causes d'un mythologème, mais ses principes : non des *aitia* mais des *archai*. La diversité des lectures s'expliquerait par les lectures personnelles de thèmes communs à l'humanité. On affirmerait ainsi une unité tout en rompant avec la recherche d'une origine, en donnant à l'*archē* la valeur d'une « matière première » plutôt que celle d'une hypothétique source unique¹⁸⁹. Dans cet esprit, Jung et Kerényi avaient proposé de considérer les récits autour des figures de l'enfant d'une part, notamment sous les traits d'Apollon et d'Hermès, et de celle de la jeune fille d'autre part, sous les traits de la Korè, fille de Déméter, comme de tels mythologèmes. Notre texte semble combiner les deux : l'enfant Kṛṣṇa et la pastourelle. Il est certes curieux de lire (Jung et Kerényi, 1953, 145–146) :

Il y avait en Attique, — en dehors des petits mystères d'Agrai et des grands d'Éleusis, — plusieurs fêtes en rapport avec le destin de Perséphone. Deux de celles-ci se célébraient à l'époque des semailles : les mystères d'Éleusis et les Thesmophorides ; une fête de femmes dont les hommes étaient exclus. Les deux s'accompagnaient de jeûnes, pour lesquels le jeûne de Déméter servait de modèle ; les deux fêtes étaient donc en rapport avec la disparition de la Korè, commémoration qui fut à l'origine de ce jeûne. Il en résulte que c'étaient les semailles qui rappelaient aux Grecs le rapt de la Korè.

Le thème du rapt est absent du Tiruppāvai, mais on pourrait à la rigueur le retrouver dans l'épisode où Viṣṇu descendit sous la forme de Varāha et sauva la Terre personnifiée (Bhūdevī) qui avait été enlevée. Āṅṅāl n'est-elle pas classiquement identifiée à Bhūdevī ? Et le *pāvai nōṇpu* est bien une fête de femmes. Les interprétations imaginatives des commentateurs de la strophe XI (cf. notes) ne rejoignent-elles pas la conception de l'anima, féminine chez l'homme, alors que l'animus de la femme serait masculin ? L'animus n'est-il pas chez Jung polygame par définition, alors que l'anima serait monogame par essence ? Ne s'agit-il pas dans le Tiruppāvai d'une actualisation de l'animus en Kṛṣṇa ? Bref, la démarche jungienne semble trouver un écho limité dans celle des commentaires qui visent à cristalliser une communauté en proposant un cadre commun pour jouir des mythes de la culture, tentant

¹⁸⁷ C. G. Jung et Ch. Kerényi (1953), *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris : Payot, p. 14.

¹⁸⁸ Nous avons montré ailleurs (Kichenassamy, 2016b) que, dans la littérature philosophique tamoule, les mythologèmes ont valeur métonymique : ils évoquent un ensemble de philosophèmes, ainsi que les raisonnements qui les justifient, d'une manière transparente pour le lecteur imprégné des classiques.

¹⁸⁹ Rappelons que pour Kerényi, l'*archē* n'est pas un commencement absolu, mais une « matière première » plutôt qu'une « cause première » ; cf. Jung et Kerényi (1953, 15–16) et Aristote, *Métaphysique*, Δ 2 et 1013a .

d'identifier quelques thèmes très généraux que chacun pourrait s'approprier pour en faire le point de départ de sa rêverie.

Lorsqu'on serre de plus près la singularité des textes, ces correspondances s'avèrent imprécises. Le *pāvai nōṅpu* ne semble pas participer d'un mystère comme celui d'Éleusis¹⁹⁰ ; ses motivations sont plus explicites. Les différences sont tout aussi frappantes que les ressemblances : où est le pendant de l'épi de blé ? de l'égypte ? Où est l'amour ? Le terme d'hiérogamie, nous l'avons vu, ne s'applique pas, même à la forme tardive de l'observance, et n'a aucune pertinence pour les formes anciennes. En outre, Āṅṅāl, après l'avoir chanté sous divers noms, a choisi Viṣṇu sous la forme bien particulière de Raṅganātha à Śrīraṅgam. Tous ces éléments ne semblent pas avoir de pendant dans les mythes de la Korè. La place de la femme dans les deux sociétés, foncièrement différente, rend l'identification encore plus douteuse : c'est ici la jeune fille qui choisit son époux, sans violence, choix agréé immédiatement par celui-ci, comme nous l'avons vu. Kṛṣṇa, qui n'est humain qu'en apparence, est intimement et simultanément présent à chacune des âmes sans partage ; il peut apparaître sous des formes et en des circonstances variées. L'alternance de *viśleṣa* et de *saṃśleṣa*, de la souffrance de la séparation et de la joie de l'union ne sont que des vicissitudes apparentes du cheminement de l'âme. D'après Dasgupta (1940/1952, 39–41)¹⁹¹, les Śrīvaiṣṇavas considèrent que Nārāyaṇa, ou plus précisément sa manifestation appelée Aniruddha, est l'*antaryāmyavatāra* « descente [de Viṣṇu] comme contrôleur interne » de chacun. Dans ce système, cette présence permanente ne contredit d'ailleurs pas la liberté individuelle (ibid., 169–170).

Cette incompatibilité de doctrines rend d'autant plus curieuse l'introduction dans certains commentaires sur la strophe XI d'éléments rappelant la conception de l'animus et de l'anima jungiennes. L'analyse pénétrante d'Edward Glover¹⁹² permet d'entrevoir une explication de cette convergence ; d'après lui, les conceptions jungiennes deviennent cohérentes si l'on y voit une volonté systématique de nier l'existence de mécanismes psychologiques individuels strictement inconscients, plutôt que préconscients, tout en affirmant l'existence de facteurs inconscients « trans-individuels ». Or, aussi bien les upaniṣad-s que le bouddhisme admettent l'existence d'éléments inconscients du psychisme individuel. On connaît la distinction des trois états : veille, sommeil avec rêve, et sommeil profond (*jāgrāt, svapna, susupti*) qui seront étendus à quatre (avec le *turīyam*), puis à cinq dans le *Cittānta Caivam* tamoul avec le *turiyātītam* ; on pense aussi aux traces, aux *saṃskāra*, traces individuelles d'actions ou de pensées antérieures, qui échappent également à la conscience. Il en est de même de l'*ūl*, qui prend le pas sur la délibération consciente, mais qui néanmoins peut favoriser la clarté (*Kuraḷ*, 371–380). Dans les strophes XIV et XV du Tiruppāvai, la jeune fille est la proie d'une résistance inconsciente, qui ne concerne qu'elle : elle ne soupçonne en rien qu'elle s'oppose à l'éveil bien que son comportement le montre clairement aux autres. Une grille de lecture qui nie l'existence de facteurs inconscients individuels ne semble donc pas adaptée à notre texte. L'inconscient en Inde n'est pas réduit à un « côté obscur » ; c'est la source de la clarté perçue par la conscience, bien que non élaborée par elle. Quoi qu'on pense des conceptions de Jung ou de Freud, force est de constater que les conceptions jungiennes sont incompatibles avec celles du Tiruppāvai, mais qu'elles présentent des similarités avec celles de certains commentaires, suggérant qu'eux aussi tendent à nier la dynamique inconsciente individuelle. Ce rejet à basse époque peut être confirmé d'une autre manière. On trouve chez certains penseurs tamouls tardifs une insistance

¹⁹⁰ Voir par exemple Paul Foucart (1914), *Les mystères d'Éleusis*, Paris : Picard.

¹⁹¹ Cf. Surendranath Dasgupta (1940/1952), *A History of Indian Philosophy*, Cambridge U. Press, vol. III (nous renvoyons à la seconde réimpression, de 1952).

¹⁹² *Freud or Jung ?* George Allen & Unwin, 1950. Trad. fr. : *Freud ou Jung ?*, PUF, 1954.

sur la dualité entre *cit* « esprit » et *acit* « non-esprit » ou *jaḍa* « inerte », au détriment de la tension entre être et néant (*sat* et *asat*) : l'esprit seul pourrait agir sur l'inerte, lequel serait dénué de tout dynamisme¹⁹³. Cette dichotomie pose l'esprit comme une instance irréductible. Elle évacue implicitement la possibilité de plusieurs instances psychologiques, comme si l'on ne pouvait trouver deux oiseaux sur la même branche¹⁹⁴. Ce point de vue expliquerait également qu'on ait pu voir dans les concepts de *saṃskāra* ou d'*ūl* les bases d'un *fatum* ou d'une prédestination : si les facteurs inconscients individuels sont niés, leurs effets semblent incompréhensibles, car ils ne sont ni intentionnels, ni imposés de l'extérieur.

*

**

Conclusions

Le *pāvai nōṇpu* met en parallèle l'épanouissement de la jeune fille, l'éveil de la nature, et l'éveil de l'âme (*pāvai*), et suggère que la relation affective avec le futur mari, sur le modèle du couple parental ou, plus tard, de la relation entre Śiva et Umā-Kātyāyanī, est le moteur de cette évolution. Āṇṭāl développe et précise les implications psychologiques de l'observance et souligne le parallèle entre l'éveil de la jeune fille et celui du bien-aimé. Les obstacles pour réaliser l'union désirée sont essentiellement des résistances inconscientes, représentées au travers d'allusions à des épisodes dont le lecteur peut saisir la portée humaine. Quelle qu'ait pu être son expérience mystique, si tant est que le terme soit propre, il n'y a pas lieu de supposer qu'elle ait voulu la relater dans le Tiruppāvai. Fidèle à l'esprit des traditions littéraires tamoules, elle montre l'héroïne anonyme s'adressant à son âme. Il ne peut donc s'agir pour elle de témoigner de son expérience, mais seulement, comme elle le souligne dans sa strophe de conclusion, de présenter le fruit de son expérience à l'intention des savants dans l'espoir qu'il sera utile à d'autres.

La poétesse semble avoir pris modèle sur les classiques tamouls, jusqu'à imiter les colophons des anthologies dans sa strophe de conclusion, où elle se déclare à la troisième personne. La « disparition élocutoire » du *je*, banale en tamoul classique, a pu induire en erreur les commentateurs que plusieurs siècles séparaient de l'auteur. Ils n'ont pas reconnu les allusions au corpus classique ; pour eux, semble-t-il, toute énonciation ne pouvait être qu'expression directe ou indirecte d'un *je*. Dès lors, l'œuvre d'Āṇṭāl fut ainsi l'objet de réinterprétations dogmatiques caractérisées par l'irruption de l'imaginaire des commentateurs. Comme leur discours était marqué par leur subjectivité, il leur a semblé qu'Āṇṭāl visait comme eux à imposer une thèse générale sur la base de son expérience subjective. Cette démarche conduisit naturellement certains à une prétention d'universalité, ainsi qu'à une normalisation de l'expérience par une communauté naissante, le *je* se définissant par le *nous*. C'est sans doute pourquoi la littérature tamoule classique, incompatible avec cette idéologie, ne pouvait être prise en compte par les commentaires. Quant aux curieuses convergences entre les thèses de Jung et Kerényi et certaines des interprétations des commentateurs, elles semblent s'expliquer par le rejet dans les deux cas de la dynamique inconsciente personnelle, dans un cadre patriarcal.

Le Tiruppāvai suscite ainsi plusieurs lignes de réflexion dont aucune ne l'épuise. Son message d'espoir a traversé les âges : l'évolution de la personne vers l'harmonie est possible, les efforts en ce sens aboutiront, et alors les rêves ne seront que l'anticipation de la réalisation de la cohérence de la Réalité, et c'est pourquoi ils se réaliseront : *le bonheur, c'est la Réalité*.

¹⁹³ Kichenassamy (2016a).

¹⁹⁴ Nous pensons ici au *Rg Veda* (I, 164, 20).