

# Sur les chemins d'Onagre

Histoire et archéologie orientales

Hommage à Monik Kervran

édité par

Claire Hardy-Guilbert, Hélène Renel,  
Axelle Rougeulle et Eric Vallet

Avec les contributions de

Vincent Bernard, Michel Boivin, Eloïse Brac de la Perrière, Dejanirah Couto,  
Julien Cuny, Ryka Gyselen, Claire Hardy-Guilbert, Elizabeth Lambourn,  
Fabien Lesguer, Pierre Lombard, Michel Mouton, Alastair Northedge,  
Valeria Piacentini Fiorani, Stéphane Pradines, Hélène Renel, Axelle Rougeulle,  
Jean-François Salles, Pierre Siméon, Vanessa Van Renterghem,  
Donald Whitcomb, Farzaneh Zareie



ARCHAEOPRESS ARCHAEOLOGY



ARCHAEOPRESS PUBLISHING LTD

Summertown Pavilion

18-24 Middle Way

Summertown

Oxford OX2 7LG

[www.archaeopress.com](http://www.archaeopress.com)

ISBN 978-1-78491-984-9

ISBN 978-1-78491-985-6 (e-Pdf)

© Archaeopress and the authors 2018

Cover illustration : Le château de Suse depuis le chantier de la Ville des Artisans, 1976 (© A. Rougeulle)

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying or otherwise, without the prior written permission of the copyright owners.

Printed in England by Oxuniprint, Oxford

This book is available direct from Archaeopress or from our website [www.archaeopress.com](http://www.archaeopress.com)

# Sommaire

<b>Editeurs et contributeurs</b> .....	iii
<b>Avant – Propos</b> .....	v
<b>Vincent Bernard et Monik Kervran : une passion de l’architecture</b> .....	1
Vincent Bernard	
<b>Khwāja Khizr et le Sindhu (Indus) : archéologie d’une figure sacrée du Sindh à identités multiples</b> .....	3
Michel Boivin	
<b>Structures et rites funéraires dans la miniature islamique avant la période moderne : quelques remarques liminaires</b> .....	15
Éloïse Brac de la Perrière	
<b>Contribution of Portuguese narrative sources to the history of Qal’at al-Bahrain: some information on the expeditions of 1521 and 1529</b> .....	33
Dejanirah Couto	
<b>Retour sur le pied en ronde-bosse achéménide de Suse : de la chaussure à boutons perse à la statue du palais de Darius</b> .....	41
Julien Cuny	
<b>Le <i>marzbān</i> sassanide et le <i>Šāhnāmeḥ</i></b> .....	49
Rika Gyselen et Farzaneh Zareie	
<b>Le palais de Sakhir à Bahrain : une résidence d’été du <sup>xix</sup><sup>e</sup>-<sup>xx</sup><sup>e</sup> siècle</b> .....	57
Claire Hardy-Guilbert	
<b>India in the ‘India Book’: 12th century northern Malabar through Geniza documents</b> .....	71
Elizabeth A. Lambourn	
<b>Un atelier de potier de la période médiévale découvert à Qalhāt (Oman)</b> .....	85
Fabien Lesguer et Hélène Renel	
<b>Qal’at al-Bahrain ludique : deux jeux « mancala » des niveaux islamiques</b> .....	107
Pierre Lombard	
<b>Chrono-typology of the chlorite bowls at Mleiha</b> .....	119
Michel Mouton	
<b>Thoughts on <i>maydān</i>-s in Samarra</b> .....	133
Alastair Northedge	
<b>A Sasanian fleet or a maritime system?</b> .....	145
Valeria Piacentini Fiorani	
<b>Du nouveau à l’ouest de l’océan Indien : le cristal de roche et l’ivoire swahilis</b> .....	153
Stéphane Pradines	
<b>Bahrain in the medieval period: Islamic sites in the Bahrain Archaeological Map Project</b> .....	169
Axelle Rougeulle	
<b>Un village médiéval de Bahrain : Barbar-Sud</b> .....	193
Jean-François Salles, Béatrice André-Leicknam, Geneviève Renisio et Marie-Anne Vaillant	
<b>Vers une typologie des lampes médiévales en Asie centrale pré-mongole : essai de chronologie et de répartition</b> .....	211
Pierre Siméon	
<b>Siraf d’après les sources arabes et persanes</b> .....	221
Vanessa Van Renterghem	
<b>Caliph and king: effigies and Islamic archaeology</b> .....	235
Donald Whitcomb	



## Editeurs et contributeurs

Michel Boivin  
Directeur de recherche au CNRS, UMR 8564 Centre  
d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, Paris  
mboivin@ehess.fr

Eloïse Brac de la Perrière  
Maître de conférences habilitée à Sorbonne-Université  
des lettres, Paris  
eloise.brac\_de\_la\_perriere@paris-sorbonne.fr

Dejanirah Couto  
Maître de conférences à l'École Pratique des Hautes  
Études, Sorbonne, section des sciences historiques et  
philologiques, Paris  
dejanirahcoutho@noos.fr

Julien Cuny  
Conservateur au Département des Antiquités Orientales  
du Louvre, Paris  
julien.cuny@louvre.fr

Ryka Gyselen  
Directeur de recherche émérite au CNRS, UMR 7528  
Monde Indien et Iranien, Paris  
rika.gyselen@cnrs.fr

Claire Hardy-Guilbert  
Chargée de recherche au CNRS, UMR 8167 Orient &  
Méditerranée, Paris  
claire.hardy-guilbert@wanadoo.fr

Elizabeth Lambourn  
Professeur associé pour les Études de l'Asie du Sud et de  
l'Océan Indien à l'Université De Montfort, Leicester  
elambourn@dmu.ac.uk

Fabien Lesguer  
Eveha, Paris ; chercheur associé UMR 8167 Orient &  
Méditerranée, Paris  
fabien.lesguer@gmail.com

Pierre Lombard  
Directeur de recherche au CNRS, UMRS 5133  
Archéorient, Lyon  
lombard.pierre@ioc.gov.bh

Michel Mouton  
Directeur de recherche au CNRS, Paris  
m.mouton@ifporient.org

Alastair Northedge  
Professeur à l'Université de Paris 1-Panthéon-Sorbonne,  
Paris  
anorthedge@orange.fr

Valeria Fiorani Piacentini  
Professeur à la Faculté des Sciences Politiques et Sociales  
de l'université Catholique du Sacré Cœur, Milan  
valeria.piacentini@unicatt.it

Stéphane Pradines  
Professeur à l'Institut pour l'étude de la civilisation  
musulmane à l'université Aga Khan, Londres  
stephane.pradines@aku.edu

Hélène Renel  
Ingénieur d'études au CNRS, UMR 8167 Orient &  
Méditerranée, Paris  
helene.renel@cnrs.fr

Axelle Rougeulle  
Chargée de recherche au CNRS, UMR 8167 Orient &  
Méditerranée, Paris  
arougeulle@gmail.com

Jean-François Salles  
Directeur de recherche au CNRS, Lyon  
jfsalles@orange.fr

Pierre Siméon  
Chercheur associé, UMR 8167 Orient & Méditerranée,  
Paris  
pierresimeon@club-internet.fr

Éric Vallet  
Maître de conférences à l'université de Paris 1-Panthéon-  
Sorbonne, Paris  
eric.vallet@univ-paris1.fr

Vanessa Van Renterghem  
Professeur à l'Inalco, Cermom, Paris  
vanessa.vanrenterghem@gmail.com

Donald Whitcomb  
Professeur à l'université de Chicago, département des  
Langues et Civilisations du Proche-Orient, Chicago  
d-whitcomb@chicago.edu

Farzaneh Zareie  
Ingénieur d'études au CNRS, UMR 7528 Monde Indien et  
Iranien, Paris  
farzaneh.zareie@bulac.fr



Monik Kervran à Qal'at al-Bahrain, 1980 (© A. Rougeulle)

## Avant – Propos

Contre toute attente, son patronyme éminemment breton ne laissant rien transparaître du lieu de sa naissance, Monik Kervran est née à Djidjelli, en Algérie.

Un signe du destin.....

Doctorante et assistante de Jeanine Sourdél-Thomine, professeur titulaire de la chaire d'Histoire de l'Art et d'Archéologie islamique à l'Université Paris IV – Sorbonne, son expérience archéologique s'acquiesça en pays d'Islam, de 1970 à 1975, de la Tunisie à l'Iran, en passant par la Libye. Elle ouvrit la voie à la recherche archéologique islamique en Iran, sur le site de Suse, dès 1972, au sein de la Délégation archéologique française en Iran, alors sous la direction de Jean Perrot depuis 1968.

Ironie du sort, les premiers coups de pioche donnés à l'Apadana dans les niveaux islamiques mirent au jour une colossale statue de Darius 1<sup>er</sup>, le roi achéménide, portant une inscription quadrilingue, en place à la Porte de l'Apadana. Cette découverte majeure eût un retentissement immense chez les philologues, égyptologues et iranologues du monde entier et lui valut la légion d'honneur. Par ailleurs, dans cette capitale du Khuzistan, elle étudia des niveaux d'habitat du début de l'Islam, posés sur des structures sassanides, un bain, une sucrerie, la grande mosquée, une deuxième mosquée et un *maristan*, révélant ainsi la richesse de cette ville islamique.

Avant même que la recherche archéologique française – comme toute recherche étrangère – ne soit bannie d'Iran en 1979, avec l'avènement de Khomeyni, elle initia des fouilles sur l'autre rive du golfe Persique, à Bahrain en 1977, sur le site de Qala'at al-Bahrain, puis en Oman en 1980, sur le site de Sohar, deux comptoirs d'importance capitale pour la compréhension des échanges commerciaux du golfe Arabo-Persique à la Chine. Elle mena également une étude des mosquées omanaises et tenta leur sauvegarde.

Sa curiosité pour l'histoire des échanges maritimes la conduisit au Pakistan, en 2002, où elle jeta son dévolu sur le site de Banbhore - Daybul, jeta son dévolu pendant près de dix ans. Chemin faisant, elle approfondit le niveau des connaissances pluridisciplinaires sur le delta de l'Indus, et chercha même, grâce à Néarque, la trace d'Alexandre dans les méandres de l'Indus. Sa persévérance finit par payer et la responsabilité des fouilles de Banbhore lui échut en 2011. En début d'année 2017 elle revenait encore d'une campagne de fouilles sur ce site fameux. C'est désormais à la publication des résultats de ses recherches sur cette ville qu'elle consacre tout son temps.

Si l'histoire des échanges commerciaux de la route de la soie par voie de terre comme par voie de mer a été et reste le thème favori de ses recherches, la compréhension profonde de monuments-clés ont tout autant orienté ses efforts. Elle s'est employée à dater toutes les villes, les monuments, les structures qui entraient dans sa problématique, en particulier, par l'étude approfondie de la céramique archéologique. De nouveaux pans de l'histoire pré-islamique et islamique ont ainsi été exhumés. Elle revint même en Iran, en 2004, diriger des fouilles à Nishapur et s'intéressa de près à Siraf.

Nous lui connaissons neuf ouvrages et une cinquantaine d'articles et la conception de deux musées : la section islamique du musée national de Bahrain et le musée de Mascate.

Maintenant, qu'il nous soit permis une parenthèse pour évoquer un tout autre aspect de la personnalité de Monik Kervran.

Monik Kervran voue un amour immodéré aux animaux, à tous les animaux, en particulier aux ânes. À Suse, elle reçut, en cadeau pour la découverte de la statue de Darius, une mère et son ânon qu'elle dénomma « Onagre ».....d'où le titre un peu énigmatique de ce livre d'hommage.

Onagre, du grec *onagros*, « âne sauvage », mammifère ongulé de la famille des équidés, *equus asinus* (lat.). *L'onagre vit notamment en Perse* (Le Robert, éd.1980, vol. 4).

La boucle n'est pas bouclée : ces références viennent en écho aux peintures telles « La chasse aux onagres » représentées sur les fresques du château-bain omeyyade de Qusayr 'Amra, au milieu de la steppe jordanienne, en miroir avec « Onagre » cavalant sur les ruines de la ville perse de Darius où Alexandre le Grand célébra son mariage

en 324 av. notre ère..... des évocations princières qui se conjuguent et rappellent que l'art et l'archéologie sont pourvoyeurs d'imagination et de rêve, indispensables à la vie.

« Les chemins d'Onagre », l'expression est choisie au pluriel par analogie aux nombreuses voies - au propre comme au figuré - empruntées par la maîtresse d'Onagre pour exercer ses talents d'archéologue et contribuer à l'avancement de l'histoire du monde islamique oriental.

De nombreux disciples et collègues bénéficieront des sillons tout tracés par cette pionnière infatigable de l'archéologie.

En font partie un grand nombre de contributeurs à ce volume qui, eux aussi, ont choisi de disserter sur le pouvoir, les richesses, la majesté et l'apparat en Orient. En outre, le kaléidoscope des contributions livrées ici, en son honneur, semble le meilleur témoignage qui soit de la variété des intérêts scientifiques de Monik Kervran et de la reconnaissance que nous lui portons.

*Les éditeurs*



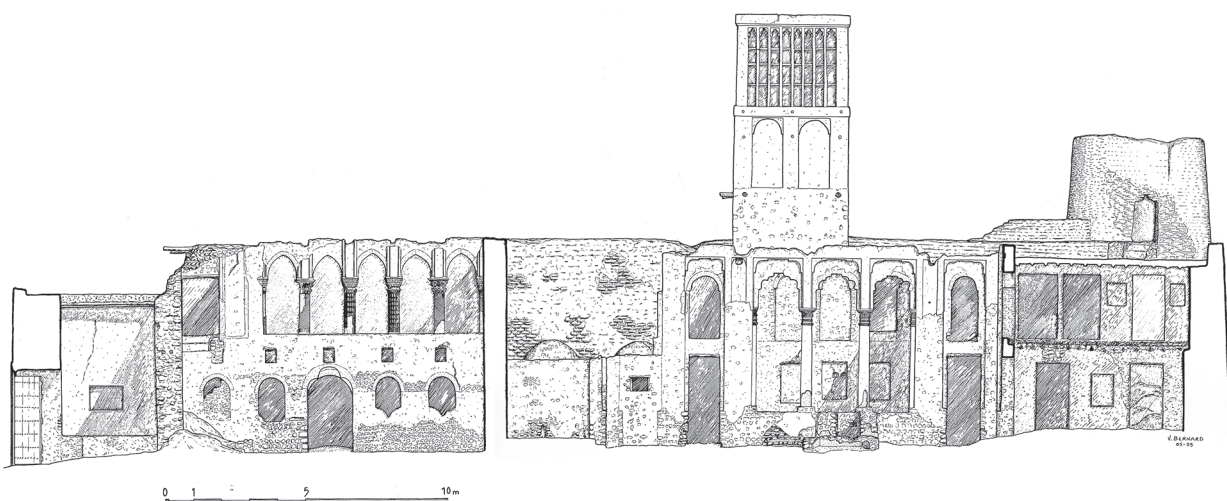
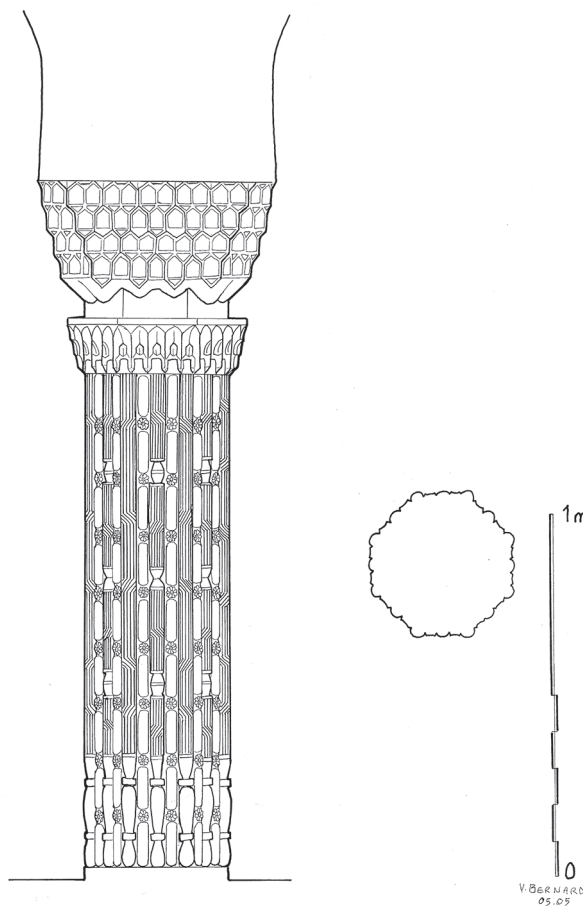
# Vincent Bernard et Monik Kervran : une passion de l'architecture

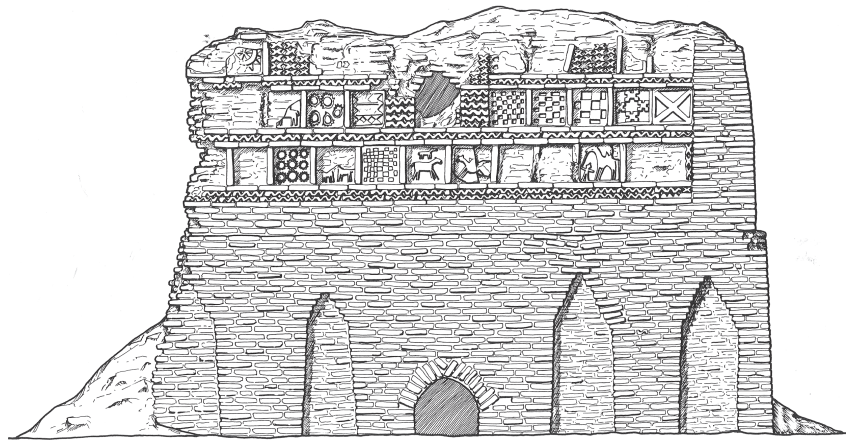
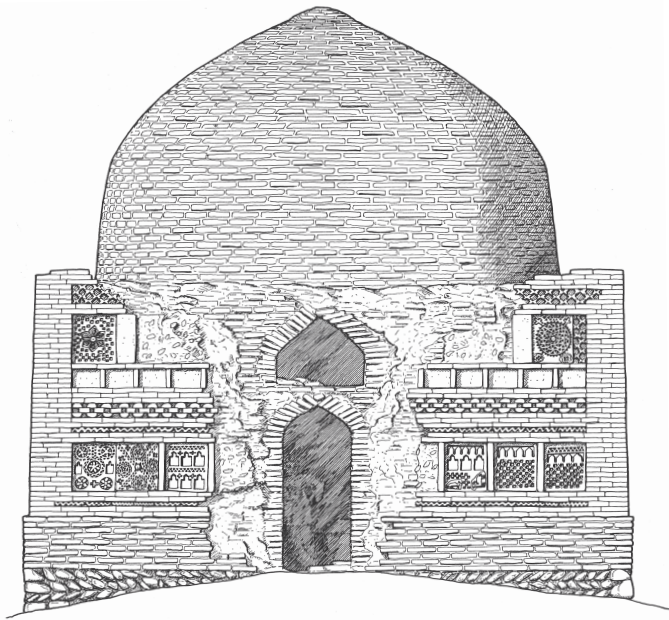
Vincent Bernard  
(1960-2017†)

Les chemins de Vincent Bernard et Monik Kervran se sont croisés en 1986 à Bahrain, alors que Vincent, alors âgé de 26 ans, travaillait sur les fouilles de Karranah dirigées par Jean-François Salles.

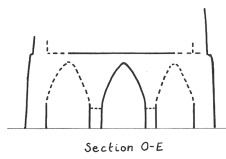
C'était sa première participation à une mission archéologique, le début d'une longue histoire au cours de laquelle, archéologue et dessinateur hors pair, il est devenu indispensable à de nombreux chercheurs travaillant au Moyen - Orient et en Asie. C'était notamment le cas pour Monik, qu'il a accompagnée à Qal'at al-Bahrain dès 1987, en Oman, dans le Sind (1991 - 1999), en Asie Centrale (1997), et enfin en Iran, à Siraf et Nishapour (2005 - 2006).

Il tenait à participer à cet hommage mais la maladie l'a emporté trop tôt et c'est donc à travers quelques dessins d'un palais de Siraf et de mausolées du Pakistan, réalisés lors de missions topographiques et archéologiques avec Monik, qu'il est présent dans cet ouvrage.



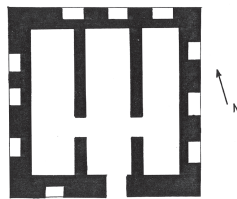


GALOUGA I

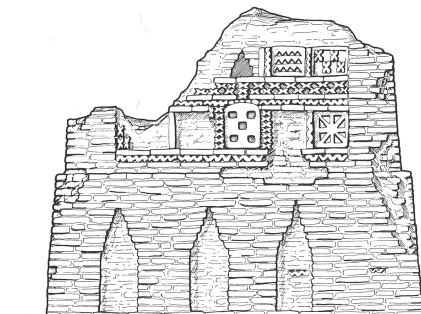


Section O-E

0 1m

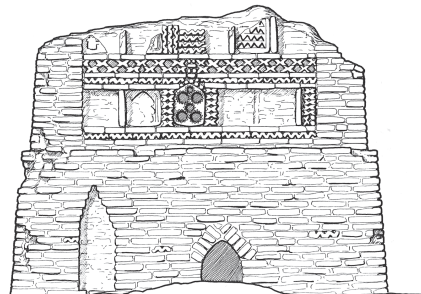


N



Facade Nord

0 1m.



Facade Sud

# Khwāja Khizr et le Sindhu (Indus) : archéologie d'une figure sacrée du Sindh à identités multiples

Michel Boivin

CNRS, Centre d'études Inde/Asie du Sud, Paris

« Je sais depuis toujours qu'il y a un lien (peut-être une réincarnation dont tu n'as pas conscience ?) entre Lui et toi ».

Monik Kervran, mail du 07 décembre 2015

## Abstract

*In Sindh, the south-east province of Pakistan, it is said that Khwāja Khizr is the Muslim name given to the Sindhu, the local-name of the Indus River, a kind of counterpart of the Hindu god known as Uḍero Lāl or Jhūlelāl. This paper will address the issue of the possible existence of a specific cult devoted in Sindh to him as well as that of the relation between Khwāja Khizr and Jhūlelāl. Due to the paucity of sources, it will be necessary to cross different types of data, including devotional-literature and iconography. The first part deals with the construction of the figure of Khwāja Khizr, starting with literary sources. While he is associated with a Quranic figure by the Muslims, the Hindus identify him with the Vedic god Varuṇa. Nonetheless, the first sample of poetry devoted to Khwāja Khizr is the translation in English proposed by Richard Burton in the mid-19th century, while other poetry was published in Sindhi language in the last decade of the same century.*

*The second part focuses on the iconographical-sources. In the context of South Asia, the representations of Khwāja Khizr usually belong to the Mughal-School of miniatures: he is pictured as an old man dressed in green and standing on a fish in a river. But probably in the late 19th century, a rupture occurred with the spread of a kind of 'popular' painting, more colorful, maybe informed by the Sikh representations of Guru Nanak. However, the last stage of the iconographical-evolution is the representation of Khwāja Khizr with all the attributes of a Hindu god. The third and last part introduces the main sanctuary devoted to him on an island located in the Sindhu, as well as its Hindu counterpart settled on the bank of the Sindhu, in the city of Sukkur. Different propitiatory rituals are performed, mainly offering to the River, and they provide evidence that, today, it is not possible to distinguish Khwāja Khizr's cult from Jhūlelāl's one since these rituals are exactly similar.*

Dans le Sindh, Khwāja Khizr est généralement présenté comme étant la contrepartie musulmane de la divinisation du Sindhu, nom vernaculaire du fleuve Indus. Alors qu'il est identifié comme un prophète (*nabi*) qui a aidé Moïse dans le *Coran*, Khwāja Khizr, al-Khiḍr ou al-Khoḍr, est vénéré dans l'ensemble du monde musulman. Dans quelques régions du Proche-Orient et d'Asie du Sud, il est souvent associé à des figures non islamiques, parfois chrétiennes comme Élie ou Saint Georges, parfois hindoues ou sikhes comme Varuṇa ou Jhūlelāl. Finalement, on peut voir en lui la matrice d'une figure universelle à travers laquelle les religions dialoguent entre elles, sachant que, dans toutes ces traditions, il est associé à l'eau, un don de la nature vital dans les zones arides, sous des formes diverses : fleuve, rivière, lac, étang, bassin, et même puits. Khwāja Khizr pourrait être un cas d'étude relatif à ces figures sacrées qui sont insaisissables, non seulement parce qu'elles sont vénérées sous une multitude de noms, mais surtout parce que leur flexibilité est telle que nombre de traditions religieuses se les sont appropriées, à travers des récits innombrables qui concourent à légitimer cette appartenance.

Compte tenu de cette complexité, il est nécessaire de limiter cette brève étude à une aire géographique, le Sindh, nom donné à la région qui est constituée par la partie méridionale de la vallée du Sindhu (**Figure 1**). Ici, Khwāja Khizr est généralement présenté comme une contrepartie d'Uḍero Lāl, également nommé Jhūlelāl, lui-même une incarnation du dieu védique Varuṇa. Malgré cette limitation géographique, la question reste complexe car si, dans le nord, on reconnaît bien que Khwāja Khizr est la face musulmane de Jhūlelāl, dans le sud, à Udero Lal précisément, la contrepartie musulmane de Jhūlelāl reçoit le nom de Shaykh Ṭāhir et aucun lien n'est tissé ici entre lui et Khwāja Khizr. À la complexité des dénominations, il faut ajouter le déficit de sources. Par conséquent, tenter de mieux cerner cette figure nécessite de cumuler diverses approches, d'autant que, malgré quelques mentions antérieures, les sources écrites conséquentes n'apparaissent pas avant le XIX<sup>e</sup> siècle, en anglais puis en sindhi.

L'examen des sources littéraires constituera une première partie dont l'objectif sera de comprendre comment cette figure a été construite dans le contexte

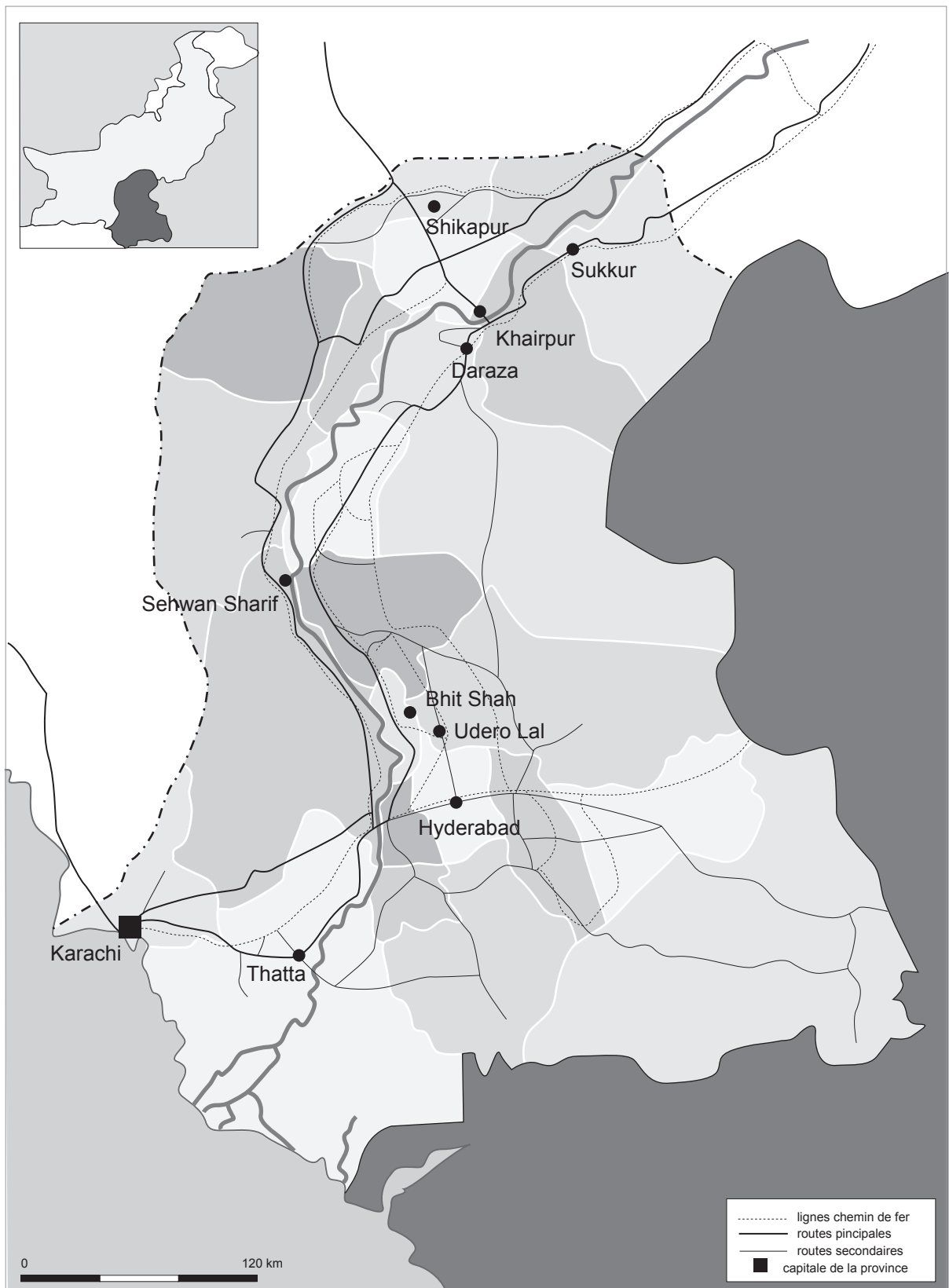


Figure 1. Carte de la province du Sindh avec les sites mentionnés.

du Sindh. En ce qui concerne les sources vernaculaires, on tentera d'établir si la poésie dévotionnelle permet de faire une distinction nette entre Khwāja Khizr et d'autres figures liées au Sindhu : quelles relations ces sources écrites instaurent-elles entre ces figures ? Le clivage confessionnel entre musulmans d'un côté, hindous et sikhs de l'autre, est-il significatif dans ce contexte ? Dans un deuxième temps, une approche iconographique cherchera, dans le prolongement de la partie précédente, à établir en quoi les représentations visuelles de Khwāja Khizr sont spécifiques dans le Sindh, comment cette spécificité s'est élaborée et ce qu'elle nous dit des agents qui l'ont élaborée. En d'autres termes, on cherchera à voir en quoi la figure de Khwāja Khizr a été vernacularisée dans cette province, principalement, à partir d'une étude comparée de l'iconographie moghole consacrée à Khwāja Khizr et de celle, certes plus tardive, produite dans la vallée du Sindhu, en énonçant la thèse de la rupture iconographique. Dans un troisième temps, on s'intéressera aux sites où Khwāja Khizr est vénéré et aux rituels qui y sont pratiqués. Il s'agira, d'une part, du site éponyme de Khwāja Khizr, une île située sur le Sindhu entre Sukkur et Rohri et, d'autre part, de celui de Jindā Pīr, sa contrepartie hindoue établie sur la rive.

### **Khwāja Khizr dans les sources historiques et la littérature dévotionnelle**

#### **Les références scripturaires**

Khwāja Khizr est une figure coranique qui est mise en relation avec Moïse : il apparaît comme une aide, un recours. Mais le plus intéressant est le contexte dans lequel cette rencontre se produit. Moïse est, en effet, à la recherche du « confluent des deux océans », le *majma' al-baḥrayn* : « Et Moïse dit au serviteur de Dieu : ' Je n'aurai de cesse que j'aie atteint le Confluent des Deux Océans (*majma' al-baḥrayn*), dussé-je marcher des années '. Quand ils eurent atteint le Confluent des Deux Océans, ils oublièrent leur poisson qui reprit son chemin dans la mer, en frétilant » (XVIII/59-60). L'expression de *majma' al-baḥrayn* sera reprise par Dara Shikuh (1615-1659), un prince moghol qui était membre de la confrérie soufie de la Qādiriyya, comme titre de son célèbre ouvrage où il cherche à établir l'homologie des principes du soufisme et de l'hindouisme. Les mystiques musulmans verront dans cette expression l'idée que toutes les religions se rejoignent dans une interprétation allégorique.

Hassan Elboudrari a bien montré que ce sont les soufis qui construisent le personnage dans toute sa spécificité. Khwāja Khizr devient « comme un archétype, une matrice... » (Elboudrari 1992 : 34). C'est donc bien à travers l'interprétation soufie que Khwāja Khizr est construit comme une figure de la liminalité, déjà par son double statut de saint et de prophète non

législateur, le *nabī*. Il est, par ailleurs, le dispensateur de l'*ilm* qui est métaphoriquement l'immersion totale dans le mystère divin (*ghayb*). Elboudrari observe que, dans les croyances populaires et dans les littératures orales, Khwāja Khizr est l'archétype de la sainteté caractérisée par un don d'ubiquité qui constitue une fonction « apotropaïque », reprenant le mot de Louis Massignon, qui permet de détourner quelque chose de mauvais (Elboudrari 1992 : 38).

Ces éléments soulignés par Elboudrari ouvrent un espace cognitif favorable à l'assimilation de Khwāja Khizr avec d'autres figures sacrées. Or, dans la vallée du Sindhu, là où le fleuve, parallèlement à l'Égypte avec le Nil, est synonyme et donc symbole de vie, les plus anciens textes scripturaires lui font une place de choix. Le *Ṛig Veda* (c. 1500 av. J.-C.), le plus ancien texte sacré de l'hindouisme, accorde une place importante à Varuṇa, la divinité qui règne sur les mondes aquatiques. Une traduction en arabe du *Mahābhārata*, réalisée dans le Sindh et datant de la fin du x<sup>e</sup> siècle ou du début du xi<sup>e</sup> siècle, attribue une épithète spécifique à Varuṇa : Uḍḍa-Yara ou « créateur des eaux ». Suniti Chatterji a suggéré que cette épithète aurait été l'origine du nom Uḍero Lāl, le nom donné par les hindous sindhis à la divinité du Sindhu (Chatterji 1958 : 70), également connue comme Amar Lāl ou Daryā Shāh. Ce n'est, cependant, que tardivement que les sources sindhies font d'Uḍero Lāl un *āvatar* de Varuṇa.

Pour Anita Ray, le doute n'est pas permis en ce qui concerne la filiation directe entre Varuṇa et Uḍero Lāl. Pour autant, si l'on s'intéresse à la figure de Varuṇa dans le *Ṛig Veda*, il est difficile de trouver des points communs entre les deux. En effet, Varuṇa est le justicier, rigoureux et redoutable (Dumézil 1977 : 61). Il exerce son pouvoir à l'aide des liens surtout des nœuds qui lui permettent de saisir instantanément celui qu'il veut punir (*ibid.* : 64). Son autre instrument privilégié est la *māyā*. À lui, va ce qui est rôti et saisi par le feu. Son nom est attaché à la violence et au *soma* (*ibid.* : 66). Il est la *dikṣa*, la force agissante et il est ténébreux comme l'eau, l'élément mobile et mystérieux auquel il est associé. Enfin sa femme, Virāj, est elle-même étrange et puissante (*ibid.* : 69). Aucun texte de la poésie dévotionnelle consacrée à Uḍero Lāl ne met en avant de telles qualités.

Dans l'article qu'elle a consacré à démontrer la continuité entre Varuṇa et Jhūlelāl, Anita Ray caractérise le Varuṇa du *Ṛig Veda* comme le protecteur du groupe et le gardien généreux du monde (Ray 2012 : 223). On observera qu'il se différencie de l'interprétation de Georges Dumézil. Par ailleurs, le *Māhabhārata* mentionnerait un lieu de pèlerinage à Varuṇa situé dans le delta du Sindhu. Le nom Uderolāl proviendrait du sanscrit *ud-dhr* qui signifie « émergé de l'eau », *udakam* signifiant, par ailleurs, « eau » en sanscrit (*ibid.* : 228). Pour elle,

une renaissance du culte de l'Indus serait survenue au XI<sup>e</sup> siècle, suite à des bouleversements politiques liés aux invasions de Maḥmūd de Ghazni, et bien que les dates mentionnées par la tradition de Jhūlelāl situent son apparition un siècle plus tôt. Elle avance également une autre hypothèse : les brahmanes auraient accepté d'assimiler un culte local, celui de Jhūlelāl, au panthéon hindou en le déclarant incarnation du dieu védique Varuṇa (*ibid.* : 239). Par la suite, les commerçants et les hommes saints du Sindh auraient contribué à diffuser le culte.

Ce qu'il importe de retenir ici est que les différentes dénominations de la figure sacrée liée au Sindhu s'enracinent dans deux textes scripturaires : le *Rig Veda* et le *Coran*. Dans le contexte de l'Inde coloniale du XIX<sup>e</sup> siècle qui sera marqué par un retour aux sources des deux principales religions, l'hindouisme et l'islam, les communautés pourront alors légitimer leurs cultes vernaculaires à travers ces généalogies recomposées. En effet, côté hindou, la continuité entre le culte de Varuṇa et celui d'Uḍero Lāl/Jhūlelāl est loin d'être avérée et, surtout, les sources actuelles ne permettent pas de l'établir. Le seul élément qui les relie est le culte du fleuve Sindhu.

### Les sources britanniques

Les sources médiévales ne sont pas disertes sur Khwāja Khizr dans le Sindh. Les sources en persan y font référence sans donner de détails. En effet, le sanctuaire voisinait avec le fort de Bhakkar, qui constituait un verrou pour l'accès vers le sud à l'océan Indien. De nombreuses batailles se sont, par conséquent, déroulées aux abords du sanctuaire. Par exemple, dans son *Tārīkh-i Sind*, Mīr Maṣūm (1538–1606) décrit une bataille qui s'est produite le 3 janvier 1575, où un groupe de combattants, parti de Bhakkar, est passé en bateau au large du mausolée de Khwāja Khizr pour aller attaquer Lohri (aujourd'hui Rohri) (Mīr Maṣūm 1972 : 178). L'une des mentions européennes les plus anciennes est celle du voyageur italien Nicolao Manucci qui, alors qu'il assiste au siège de Bhakkar en 1658, signale l'existence d'un sanctuaire qu'il nomme Coia Kider (Longworth Dames 1997 : 908).

Comme souvent pour le Sindh, il faut attendre l'arrivée des Britanniques pour trouver des sources plus informatives. L'un des premiers à apporter des détails sur Khwāja Khizr est Richard F. Burton (1821–1890). D'après lui, Khwāja Khizr est le saint patron des Mohānās, des pêcheurs et bateliers musulmans chez lesquels il est « *periodically propitiated by a cast of offering of rice in earthen pots covered with red clothe* » (Burton 1851 : 252). Ce rituel propitiatoire est significatif : il relève de la catégorie anthropologique des dons et des contre-dons dans laquelle des offrandes alimentaires – pour « nourrir » le fleuve – sont faites, pour qu'en échange il se montre généreux envers les

Mohānās, dont la vie dépend totalement. Cela signifie que la pêche soit fructueuse et que de nombreux clients se présentent au bac pour traverser le fleuve. Par ailleurs, ils cherchent par là à apaiser le fleuve, à le contenter par les offrandes, de sorte que la crue soit suffisante pour les récoltes, mais qu'elle ne soit pas non plus dévastatrice.

Ce n'est qu'en 1876 que Burton visite le site de Khwāja Khizr. Dans le bateau qui le conduit sur l'île, tous les passagers sont hindous. Il explique que Khwāja Khizr est un saint musulman populaire qui fut le rival de Moïse également connu sous le nom de Phileas et Elijah. Il précise que les hindous l'appellent également « Jenda Pir », et que les Sikhs ont un sanctuaire qui lui est consacré avant de conclure : « *Nowhere is the Sindhi's confusion of faiths, elsewhere so antagonistic, better illustrated* » (Burton 1993, II : 226). Il traduit également un chronogramme du persan qui donne la date de 952 (341 de l'hégire). Le bâtiment a été construit par un marchand qui voulait ainsi remercier Khwāja Khizr d'avoir détourné le Sindhu de la ville d'Alor. Sa description du site n'est cependant pas détaillée : il mentionne trois dômes, une grotte sacrée et une mosquée (Burton 1993, II : 227).

Burton est cependant l'un des premiers auteurs à rapporter la légende Khwāja Khizr telle qu'elle est connue dans le Sindh. Khwāja Khizr aurait sauvé la vie d'une jeune femme musulmane qui était convoitée par le roi hindou d'Alor alors qu'elle faisait route avec son père vers La Mecque pour le pèlerinage. Il est intéressant de noter que ce récit prend exactement le contrepied de celui sur Uḍero Lāl où là, ce sont les hindous qui sont menacés par un roi musulman voulant les convertir de force à l'islam. Uḍero Lāl surgira du Sindhu pour les sauver. Le récit de Khwāja Khizr s'insère à la suite puisqu'il resurgira, au large de Sukkur cette fois, dans les conditions décrites ci-dessus. C'est comme si le second récit était l'exacte inversion du premier, comme s'il s'agissait d'équilibrer les relations entre musulmans et hindous et, finalement, de bâtir un récit pacificateur.

### Les sources dévotionnelles

On ne connaît aucune publication vernaculaire dévotionnelle consacrée au fleuve avant les livrets publiés en sindhi à la toute fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ceci dit, une fois encore, Burton a fait œuvre de précurseur. En effet, il propose des traductions de quelques pièces de poésie en anglais, et sans doute sont-ce là les premiers spécimens de cette poésie dévotionnelle consacrés au fleuve jamais publiés. Pour autant, il ne fait pas de distinction entre les *munājāts* et les *panjrās*. Il commence par signaler l'existence des *panjrā Daryā Shāh jā*, c'est-à-dire « les quintils du Seigneur Fleuve », avant d'en fournir un spécimen, en l'occurrence une *munājāt*, terme qu'il traduit par « hymne », consacrée

à Khwāja Khizr. Il en traduit plusieurs strophes où il est décrit comme « le roi des rois, le verdoyant », un qualificatif sur lequel il faudra revenir. Le poème invoque également la puissance et la gloire de Khwāja Khizr qui permettent aux voyageurs de conduire leurs bateaux sans encombre sur l'autre rive du fleuve (Burton 1851 : 326-327).

Par la suite, Burton traduit l'extrait d'une *munājāt* consacrée cette fois à Uḍero Lāl qui, remarque-t-il, ressemble sur bien des points à la précédente, dévolue à Khwāja Khizr (*ibid.* : 334). Par-delà la question des formes littéraires, celle de l'identification des figures est posée. En effet, Burton n'établit pas de distinction systématique entre Uḍero Lāl, Khwāja Khizr ou Daryā Shāh. Cependant, il précise que « Jenda Pīr » (Jindā Pīr), un autre nom de Khwāja Khizr, est le Dieu-Fleuve, alors qu'Uḍero Lāl est son *wazīr* (*ibid.* : 329).

On ne connaît aucun écrit vernaculaire avant la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Ces publications sont d'abord des hagiographies (*janam sakhīs*) consacrées au Sindhu sous le nom d'Amar Lāl, le Rouge Éternel, puis d'Uḍero Lāl, suivies par des recueils de poésie dévotionnelle, surtout des *panjṛās*, généralement utilisés comme prières pour réaliser les rituels du culte. Le pic de ces publications se produit dans les années 1920 avec comme épice la grande cité fluviale du nord du Sindh, Sukkur, située tout près du sanctuaire de l'île de Khwāja Khizr. En 1926, Tahrām Asūdomal publie son *Shrī Amar Lāl Uḍero La'l ṣāḥab jī janam sākhi* qui deviendra et reste encore, près d'un siècle après sa publication, le classique en ce qui concerne les différentes figures du Sindhu. Le titre indique que l'ouvrage est avant tout une hagiographie de la figure nommée Amar Lāl Uḍero La'l. En effet, on y trouve un certain nombre de récits (*kathā*) relatant les différents épisodes de sa vie et ses miracles, mais également les principaux rituels (*ārti*) à accomplir pour célébrer le culte, ainsi que la poésie dévotionnelle qui les accompagne.

Cette dernière se divise en plusieurs genres pouvant correspondre à des rituels donnés, ou non, mais ils peuvent aussi correspondre à certaines figures sacrées : les *usituti*-s sont pour Amar Lāl, les *madāḥ*-s pour Uḍero Lāl ou Daryā Shāh et, enfin, insérée entre les *madāḥ*-s, se trouve une *munājāt* dédiée à Khwāja Khizr ici nommé Zinda Pīr. La *munājāt* fait référence à la gloire et à la puissance de Khwāja Khizr ; le *pishtāq* de son sanctuaire est également mentionné, mais elle se clôt par les invocations suivantes (Asūdomal-2009 : 235) :

*ḥolī Amar Lāl jī jai'(...)*  
*Jhūlelāl, Udero Jhūle*

Dis victoire à Amar Lāl(...)  
*Jhūlelāl, Udero Jhūle*

La chute de la *munājāt* indique clairement que, finalement, Khwāja Khizr est incorporé dans une figure plus large dénommée Jhūlelāl. Par conséquent, on peut considérer qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, Jhūlelāl est le terme englobant qui désigne une figure sacrée composée de différents éléments, nommés en fonction d'un lieu déterminé et/ou d'une action précise qu'elle a accomplie en ce lieu et, enfin, dénommée différemment, certes selon le clivage musulmans et hindous, mais aussi au sein de chaque groupe en fonction de clivages issus des lignages, des localités, etc. L'inclusion des figures a pu être facilitée par l'attribution d'une qualité commune au fleuve, par les musulmans et par les hindous : celle d'éternité. Pour les premiers, il est, en effet, le Zinda Pīr, le « saint toujours vivant », et pour les seconds, Amar Lāl, le « rouge éternel ».

## La construction iconographique de Khwāja Khizr

### L'iconographie normative de la période moghole

Compte tenu de l'insuffisance de la littérature, il est nécessaire d'explorer d'autres sources pour approfondir l'analyse de la figure de Khwāja Khizr dans le Sindh. L'iconographie offre un répertoire relativement significatif et même, peut-on dire, une certaine continuité entre les différentes parties du monde musulman moderne et contemporain. Ceci dit, la standardisation de sa représentation a pu subvenir en Inde car, dans d'autres miniatures, il est représenté sans avoir aucune caractéristique spécifique qui le distingue des autres personnages. En outre, sachant que le Sindh a été, à diverses périodes de son histoire, dans l'orbite des pouvoirs impériaux localisés dans le nord du sous-continent indien, on limitera l'investigation à l'iconographie de la période moghole consacrée à Khwāja Khizr, produite principalement au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Ici l'objectif est principalement d'évaluer en quoi l'iconographie peut permettre de mieux cerner la figure de Khwāja Khizr dans le Sindh, et les relations qu'elle entretient avec les autres figures associées au fleuve. Sans doute par son enracinement dans le texte coranique et le mystère qui l'entoure, la figure de Khwāja Khizr a-t-elle motivé les peintres et, pour cette raison, on dispose de plusieurs miniatures de la période moghole le représentant. On est frappé par leur similarité, comme si elles répondaient à un code contraignant. Parmi les éléments stéréotypés, on observe que c'est un homme âgé portant une longue barbe blanche. La couleur verte est dominante, vert traduisant l'arabe *khizr*, d'où l'allusion du poème ci-dessus. Sa tête est surplombée par une auréole, verte elle aussi. Il se tient debout sur un poisson, et en tient un autre beaucoup plus petit dans la main droite, alors que sa main gauche s'appuie sur une canne.



Figure 2. Khwāja Khizr ; album « Miniatures, portraits et modèles d'écriture des Indes », école moghole, c. 1760 (Bibliothèque Nationale, département des Estampes et de la Photographie, Réserve OD-60 PET FOL, f. 19. Don du colonel Gentil, 1785, Cat. RH n°72).

Dans la miniature datée de 1760 et conservée à la Bibliothèque nationale de France (**Figure 2**) le poisson se trouve sans doute sur un cours d'eau et l'arrière-plan semble représenter le globe. Elle est très proche d'une autre miniature de la même époque conservée au Victoria and Albert Museum de Londres, avec, cependant, quelques différences mineures. Ici, Khwāja Khizr n'a pas de canne mais un chapelet à la main, et aucune auréole ne s'y trouve. Il est également en compagnie d'un personnage, Elias. En revanche, dans les deux miniatures, il n'y a aucun arrière-plan.

Il est hors de propos d'analyser en détail ces miniatures, mais il faut cependant mentionner qu'elles se conforment à un modèle standardisé à l'époque moghole qui se distinguait des représentations antérieures produites en Perse, par exemple. Rien ne permet d'établir que les images de Khwāja Khizr du Sindh se situent dans la continuité de ce modèle. Car bien que des éléments identificateurs comme le poisson ou le fleuve s'y trouvent, on est plutôt frappé par les différences dans les motifs iconographiques.

### La rupture vernaculaire

Mais avant de s'y intéresser, il faut d'emblée préciser que l'iconographie vernaculaire du Sindh consacrée à Khwāja Khizr, c'est-à-dire à une représentation qui est nommée comme telle, est rare, si ce n'est exceptionnelle. À ce jour, seules trois représentations ont été identifiées et elles montrent de notables différences, ne partageant, en fait, que la distance qu'elles marquent avec la représentation « normative » de l'époque moghole. La première est insérée dans un livre publié sans doute en Inde dans les années 1960. D'après son titre, cet ouvrage est une hagiographie d'Amar Uđero Lāl mais, en fait, il est composé de différentes formes poétiques, principalement des *dohirās*, consacrées à différentes figures liées au Sindh, surtout Uđero Lāl et son cousin Pugar, le fondateur du Daryāpanth. L'image de Zinda Pīr se trouve insérée dans l'ouvrage alors qu'aucune poésie ne lui est consacrée.

Cette représentation de Zinda Pīr traduit parfaitement l'absorption de Khwāja Khizr dans une figure englobante intitulée : *Srī Zinda Pīr Daryā La'ī ṣāḥab*. Le fleuve, ici *daryā*, est bien l'élément unificateur de toutes les représentations. L'image, insérée dans un ouvrage en noir et blanc publié sur un papier bon marché, représente la figure assise sur une sorte de trône, lui-même déposé sur un poisson, un livre ouvert dans les mains. Il est, également, surmonté d'une sorte de dais et coiffé d'un bonnet. Cette figure reprend les principaux composants de l'iconographie consacrée à Jhūlelāl.

Une représentation de Khwāja Khizr conservée au Victoria and Albert Museum pourrait bien témoigner d'une phase de transition entre l'iconographie moghole et la rupture iconographique (**Figure 3**). Elle faisait partie d'un album de peintures et de dessins collecté par J. Lockwood Kipling, le père de Rudyard Kipling qui la déposa au musée en 1917. La position est similaire à celle du Khwāja Khizr moghol, mais des couleurs vives sont employées, au détriment du vert qui marquait l'iconographie précédente. Le trait est lui aussi différent : on se risquera à dire qu'il est plus « populaire », dans la mesure où le personnage semble familier, loin des représentations mogholes codifiées.

Une autre représentation est présentée par Jürgen Frembgen dans son livre sur les posters soufis du Pakistan (**Figure 4**, Frembgen 2006 : 15). Cette fois, la légende inscrite sur le poster indique : *pānī kā bādshāh ḥazrat Khwāja Khizr*, c'est-à-dire « l'empereur du domaine aquatique Sa Sainteté Khwāja Khizr ». C'est donc, une fois encore, l'élément aquatique qui est mis en exergue, mais le point le plus intéressant est ailleurs : elle constitue l'exacte réplique de la représentation qui est aujourd'hui normative de la divinisation du Sindh par les hindous, connu principalement sous le





Figure 3. Khwāja Khizr, fin XIX<sup>e</sup> siècle, Punjab (Victoria and Albert Museum, IM.2 : 116-1917).

nom de Jhūlelāl. Dans son livre, Frembgen précise que cette représentation de Khwāja Khizr incorpore des éléments décoratifs hindous mais il ne mentionne pas la similarité avec la figure hindoue de Jhūlelāl.

Les éléments caractéristiques de Jhūlelāl apparaissent dans cette représentation de Khwāja Khizr : la couronne, l'auréole, le livre entre les mains, le lotus et le poisson. Deux éléments indiquent cependant qu'il est musulman. D'une part le *tilak* rouge placé sur le front et en forme de V a été remplacé par une sorte de bijou doré qui fait peut-être partie de la couronne. D'autre part, et c'est là l'élément le plus déterminant, les bâtiments dont un était une tour en forme de *shikara*, donc caractéristique du temple hindou, ont été remplacés par la Ka'ba et le tombeau du prophète Muḥammad à Médine.

Néanmoins, malgré ces emblèmes islamiques, cette figuration de Khwāja Khizr se situe majoritairement dans le sillage d'une représentation non islamique. Quelle est son origine ? En l'absence de sources



Figure 4. « L'empereur du domaine aquatique Sa Sainteté Khwāja Khizr » (Frembgen 2006, p. 15).

historiques, il est périlleux de répondre, tout au mieux peut-on avancer une hypothèse : une élaboration faite à partir de l'iconographie sikhe. En effet, jusqu'à son incorporation à l'Empire britannique des Indes en 1849, l'Empire sikh était le pouvoir le plus influent dans la région du Sindhu. En outre, une partie des Lohāṇās, la caste qui fournit la majorité des disciples de Jhūlelāl, a émigré du sud-Pendjab vers le Sindh à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. Enfin, une partie de ces mêmes Lohāṇās, qui formaient peut-être la majorité de cette caste de marchands, était constituée de Nanakpanthīs, c'est-à-dire des disciples de Guru Nanak (1469-1539) et de son fils Srī Chand (1494-1643).

Il est, par conséquent, évident que des échanges se sont produits entre le Daryāpanth et le sikhisme, sachant que celui-ci était incarné par un empire puissant centré au Pendjab, à Lahore. Une étude approfondie serait cependant nécessaire pour déchiffrer les codes, les dynamiques d'emprunts et d'échanges entre ces traditions religieuses qui ont été en contact permanent pendant des siècles. La gestuelle, par exemple, plaide en faveur d'un tel échange, lorsque l'on sait qu'à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle la représentation officielle de Guru Nanak adoptée par les sikhs le montre avec la paume de la main gauche ouverte, dirigée vers le regardant,

une gestuelle signifiant la bénédiction et la protection (*arshirvad*). Cette posture sera également reprise dans l'iconographie de Jhūlelāl.

Ceci dit, il reste la question épineuse de savoir qui a été à l'origine de cette rupture iconographique et à quelle fin. Encore une fois, il s'agit, principalement, de formuler une hypothèse. On sait que les Lohānās, une caste de marchands, ont connu un essor mercantile important dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : ils étaient donc en position de puissance et ils exerçaient une forme de domination sur les autres populations du Sindh. D'autres éléments qu'il n'est pas possible de développer ici indiquent qu'ils ont pu chercher à créer une tradition autonome conduisant à faire « communauté » : une tradition qui leur soit spécifique et à laquelle ils puissent totalement s'identifier. Dans l'Inde de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, ce type de processus était très répandu. L'adhésion à un culte spécifique, celui de Jhūlelāl, en constituait une étape importante et, en contexte hindou, la construction d'une image en était le véritable point d'orgue. L'étude de la littérature et de l'iconographie a permis d'entrevoir la construction d'une figure spécifique, vernaculaire, de Khwāja Khizr dans le Sindh et la vallée du Sindhu. On a, par ailleurs, constaté son intégration dans une figure englobante que nous avons nommée Jhūlelāl qui pourrait avoir résulté de l'accès d'un groupe, les Lohānās, à une position de domination dans la société du Sindh. Pour tenter de conforter l'existence de ce processus, il faut maintenant s'intéresser, quoique brièvement, au culte qui est rendu à Khwāja Khizr.

## Les sites et les cultes

### Le site de Khwāja Khizr

Le principal site consacré à Khwāja Khizr dans le sous-continent indien est celui qui se trouve sur l'île du même nom, située au milieu du Sindhu entre Rohri et Sukkur. Une autre île située au sud abrite le fort de Bakhar et cette importance stratégique a attiré l'attention des historiens et des colonisateurs. Encore plus au sud, se trouve l'île de Sadh Bela qui héberge un complexe de temples principalement consacrés aux Udāsīs, une branche de renonçants rattachés au sikhisme à travers le culte qu'ils rendent à Srī Chand, le fils aîné de Guru Nanak, qui était lui-même un renonçant. Pour revenir à l'île de Khwāja Khizr, on y trouve la date de 952 qui est l'une des plus anciennes mentionnées dans le Sindh. C'est une autre raison qui fait qu'elle a retenu l'attention des Britanniques.

Par conséquent, on possède des représentations des monuments se trouvant sur l'île depuis plus d'un siècle et demi. L'une des premières est une gouache réalisée par Sir Keith Jackson vers 1841, peu avant la conquête britannique (**Figure 5A**). L'île apparaît luxuriante,

plusieurs palmiers en témoignent, et plusieurs bâtiments indiquent l'importance du lieu. On distingue nettement un *pishtāq*, ainsi que plusieurs dômes (*gunbāz*). Près d'un siècle plus tard, en 1929, Henry Cousens donne une description détaillée des bâtiments et il fournit également plusieurs photographies du site (Cousens 1998), qui ne semble pas avoir beaucoup changé depuis les années 1840 (**Figure 5B**). En quoi la description de Cousens nous informe-t-elle sur le culte de Khwāja Khizr ?

Le bâtiment le plus monumental est l'entrée, le *pishtāq*. À l'intérieur de ce qui forme une sorte d'enceinte, construite pour protéger le site des fluctuations du Sindhu, se trouve une mosquée (*masjid*) et le sanctuaire (*dargāh*) consacré à Khwāja Khizr. Cousens note qu'une niche dans un mur est censée abriter le trône (*gaddī*) du saint. Mais la pièce la plus intéressante du site est un chronogramme dont la lecture d'après le système *abjad* dans lequel chaque lettre a une valeur numérique donne la date de 341 de l'hégire, soit 952 de l'ère chrétienne. Cousens conteste que les bâtiments soient aussi anciens et penche pour le XVII<sup>e</sup> siècle, une période mentionnée par une autre inscription faisant référence à un agrandissement du bâti.

Holly Edwards, de son côté, accepte la première date, bien que ses arguments ne soient pas des plus convaincants (Edwards 2015 : 231-232). L'un d'eux est qu'elle correspond avec la date mentionnée dans le récit hagiographique d'Uḍero Lāl/Jhūlelāl qui serait né en 1007 du calendrier Vikram Samvat, soit en 950 de l'ère chrétienne. Signalons par ailleurs que cette date, qui apparaît certes de façon surprenante à deux reprises dans les données, situerait les actions de Khwāja Khizr/Uḍero Lāl pendant la période où le Sindh était sous domination fatimide, une dynastie chiite ismaélienne basée en Égypte.

Quoi qu'il en soit, une visite conduite récemment par l'auteur permet de constater que ces bâtis ont disparu, à une date qu'il n'a pas été possible de connaître (**Figure 5C**). Aujourd'hui, l'île de Khwāja Khizr est réduite à une peau de chagrin. Il subsiste un pan de mur, sans doute un vestige du *pishtāq*. Quelques inscriptions s'y trouvent en sindhi et en anglais, récemment apposées pour raconter la légende du site. Une inscription en gurmukhi, l'alphabet spécifique des sikhs, aurait été récemment engloutie par les eaux : nulle trace du fameux chronogramme décrit par Cousens. Le sanctuaire lui-même est réduit à un catafalque de béton recouvert d'un tissu vert, et assorti d'un '*alam*, de couleur rouge quant à lui. Le sanctuaire ne reçoit la visite que de peu de pèlerins, qui sont plus attirés par le sanctuaire voisin de Ṣadr al-Dīn Shāh qu'il faut traverser pour prendre une barque conduisant à l'île.



5 A  
Sir Keith Jackson: 1841



5. B  
Henry Cousens: 1929



5. C  
Michel Boivin : 2015

Figure 5. Khwāja Khizr Island, Rohri.

Les sources restent peu disertes sur les rituels marquant le culte de Khwāja Khizr dans ce qui est son principal-sanctuaire. D'après le *Gazetteer of Sindh* de 1876, deux fêtes y sont célébrées : la première, en mars, pour une durée de neuf jours et la seconde, en avril, pour trois jours. Entre 10 000 et 20 000 pèlerins hindous et musulmans y assisteraient (Hughes 1876 : 674). D'après Raverty, le rituel le plus commun consisterait à construire un petit radeau et à y placer une lampe allumée, avant de le lancer sur le fleuve. Il mentionne que ce rituel est plus particulièrement réalisé les jeudis soirs du cinquième mois solaire qui correspond à août, le cinquième à partir du premier mois du calendrier sindhi, celui de Chet. Le festival du *bera*, terme qu'il ne traduit pas, a lieu pendant la même période et de petits radeaux sont lancés sur le fleuve (Raverty 1892 : 345). Le terme sindhī de *bera*, que l'on peut traduire par bateau ou embarcation, est un symbole des figures liées au Sindhu, en particulier Udero Lal, comme dans la formule la plus répandue à son encontre : *Jhūlelāl berā pār*, soit « Ô Jhūlelāl, fais traverser sans encombre notre embarcation ». Une trentaine d'années plus tard, John Abbott écrit que chaque soir, des femmes mélangent du riz et du sucre, avec des fleurs et des fruits, puis les jettent dans le fleuve, alors qu'elles allument des lampes le long des rives. Les jours sacrés pour le culte sont chaque vendredi et le dernier jour de la lune. Les petits radeaux transportant une lampe allumée sont plutôt mis sur le fleuve pour les naissances et les mariages (Abbot 1924 : 99).

Ces maigres éléments permettent malgré tout d'établir un point précis : le culte de Khwāja Khizr est bien similaire à celui de Jhūlelāl Lāl, comme en témoigne, par exemple, le rituel propitiatoire qui consiste à déposer sur le fleuve les petits radeaux transportant une lampe allumée. Par ailleurs, la description que fait Abbott de l'offrande préparée chaque soir par les femmes ne permet aucun doute : il s'agit du *bharano*, une préparation qui constitue le rituel le plus important dans la vénération de Jhūlelāl Lāl. Enfin, la date de la fête annuelle en mars/avril correspond à la grande fête de Chetichand célébrée par les Daryāpanthīs, les dévots de Jhūlelāl. Abbott mentionne cependant qu'elle dure quarante jours. Les Daryāpanthīs commémorent sa naissance le premier jour du mois de Chet, qui correspond à la nouvelle lune, d'où le nom de *chetichand*.

### **Le temple de Jindā Pīr**

L'une des caractéristiques de Khwāja Khizr est qu'il est éternel, d'où le nom de *zinda pīr*, le saint toujours vivant, qui lui est attribué. On a vu que Jhūlelāl Lāl est lui-même qualifié d'Amar Lāl, le « rouge éternel ». Les sources coloniales affirment que ce sont les hindous qui le nomment Zinda Pīr, alors que les musulmans utilisent le nom de Khwāja Khizr. De nos jours, la prononciation a évolué à travers un processus assez fréquent au sein



Figure 6. L'entrée du temple de Jindā Pīr, Sukkur.

des Sindhis par lequel le z et le j sont interchangeable. Dans le cas qui nous intéresse, Zinda Pīr devient parfois Jindā Pīr. Or, à quelques encablures de l'île de Khwāja Khizr, se trouve un temple, tout près de la rive du Sindhu, à Sukkur : c'est le temple de Jindā Pīr.

Le temple de Jindā Pīr se situe à proximité de l'île de Khwāja Khizr, à quelques mètres du fleuve. Sachant qu'aucune source historique n'a pu être consultée, ignorant même s'il en existe, il faudra se borner ici à une brève description du temple. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, comme dans d'autres sanctuaires mixtes, une querelle est survenue entre musulmans et hindous quant à la propriété du sanctuaire de l'île, à l'issue de laquelle les hindous en ont été expulsés. En 1894, le département des travaux publics attribuait un terrain au *panchayat* de Sukkur, en la personne de Bhā'ī Balo, le chef des « Jind Pīr fakirs » (Memon 2000 : 199). C'est sur ce terrain que le temple de Jindā Pīr allait être construit.

On reconnaît la présence du temple au dôme cannelé qui surmonte l'entrée principale, elle-même marquée par une porte en bois sculpté (Figure 6). Après l'entrée dans l'enceinte du temple, sur la droite, se trouvent les espaces pour héberger les pèlerins, et le temple proprement dit, situé sur la gauche. Pour ne pas surcharger inutilement cette description, précisons d'emblée que le plus frappant est que malgré son nom de Jindā Pīr, ce temple ressemble en tous points à un temple consacré à Jhūlelāl. Les représentations iconographiques, par exemple, reproduisent la représentation officielle de la divinité hindoue du Sindhu. Les inscriptions en sindhī sont celles que l'on trouve dans les temples de Jhūlelāl. Aucune mention de Khwāja Khizr n'apparaît. Les différents portraits qui sont déposés sur les autels indiquent, par ailleurs, une filiation entre le temple et la *mātā* du temple de Mol Sharif.

Tous ces éléments concordent à démontrer que tous les liens avec le sanctuaire de l'île de Khwāja Khizr ont été rompus, sans doute déjà avant la partition. Alors qu'à l'origine, les hindous expulsés de l'île avaient voulu reconstruire un sanctuaire de Khwāja Khizr, le temple de Jindā Pīr a été totalement incorporé à la tradition de Jhūlelāl qui a été elle-même hindouisée. Alors que les hindous visitent régulièrement le sanctuaire de l'île de Khwāja Khizr, aucun musulman ne fréquente le temple de Jindā Pīr.

### Conclusion

Comme il avait été annoncé au début, l'objectif de cette contribution était des plus modestes : dresser l'état de la connaissance relative à la figure sacrée de Khwāja Khizr dans le Sindh, mais également comprendre comment cette figure avait été vernacularisée dans cette région. On notera, d'une part, que les sources restent très parcellaires et, d'autre part, que la multiplicité des identités relatives aux figures associées au Sindhu rend une étude consacrée au seul Khwāja Khizr très périlleuse. C'est pourtant le choix qui a été fait, celui de se concentrer sur la figure ainsi dénommée au détriment de celles qui lui sont couramment associées, pour ne pas dire plus, au premier chef Jhūlelāl. L'imbrication de ces figures est redondante : dans l'architecture, dans les inscriptions, dans l'iconographie mais, également, dans la littérature dévotionnelle. Il est, par conséquent, évident que ce parti pris peut être critiqué. Le seul argument en sa faveur est que le cadre de cette contribution ne permettait pas une recherche de cette envergure.

Finalement, la question sous-jacente qui parcourt cette contribution est bien celle-là : en quoi le Khwāja Khizr du Sindh est-il spécifique et, si c'est le cas, de quoi nous informe-t-il en particulier sur les relations entre musulmans et hindous dans le Pakistan du début de troisième millénaire ? Dans la littérature, Khwāja

Khizr apparaît bien comme une facette du Sindhu, alors qu'une généalogie construite *a posteriori* permet aux musulmans de le vénérer comme tel, sachant qu'il emprunte ce nom qui, bien qu'il n'y soit pas mentionné, est universellement accepté comme faisant référence à un personnage coranique dont le statut est unique. D'un autre côté, et cette mention apparaît à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les hindous le considèrent comme une incarnation du dieu védique Varuṇa. L'approche iconographique nous en dit un peu plus sur ce qui fait, ou non, la spécificité du Khwāja Khizr du Sindh.

Le processus de vernacularisation dont il a été l'objet a été établi à travers la rupture iconographique. Les représentations de ce Khwāja Khizr n'ont plus grand-chose à voir avec celles de la période moghole, hormis quelques symboles déterminants à commencer par le poisson. Mais la pose, les couleurs et les artefacts sont des innovations. On a émis l'hypothèse d'une diffusion de l'iconographie sikhe moderne de Guru Nanak. Il est probable que cette transformation résulte de la volonté d'un groupe de dévots, des Lohānās, de créer une tradition spécifique, voire une « communauté », à travers la consécration d'un Jhūlelāl comme figure qui subsume toutes les autres. Il s'agirait alors d'une construction symbolique leur permettant d'affirmer leur domination sur la société du Sindh. Quoi qu'il en soit, bien que le rapide examen du site de Khwāja Khizr n'ait guère été productif, sachant qu'il a quasiment disparu, englouti par le Sindhu, les quelques rituels consignés par les Britanniques argumentent en faveur d'un Khwāja Khizr vernacularisé qui a été incorporé dans la figure à dominante hindoue de Jhūlelāl.

### Bibliographie

- Abbott, J. 1924. *Sind: A Reinterpretation of the Unhappy Valley*. London, Oxford University Press.
- Asūdomal, T. 2009. *Shrī Amar Lāl Uḍero La 'l ṣāḥab jī janam sākhi*. Hyderabad, Jhulelal-Darbar Sahib Uderolal- (First published 1926).
- Boivin, M. 2017 (à paraître). Negotiating a vernacular heritage beyond borders: visual-representations of Jhūlelāl between Pakistan and India. In J. Schaflechner and Ch. Österheld (eds), *Parallel Narratives*. Karachi, Oxford University Press.
- Burton, R. Fr. 1851. *Sindh and the Races that Inhabit the Valley of the Indus: With Notices of the Topography and History of the Province*. London, W. H. Allen.
- Burton, R. Fr. 1993. *Sind Revisited: With Notices of the Anglo-Indian Army, Railroads; Past, Present and Future, etc...* London, Richard Bently and Son. 2 vol. (First published 1877). [https://archive.org/stream/sindrevisitedwi00burtgoog/sindrevisitedwi00burtgoog\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/sindrevisitedwi00burtgoog/sindrevisitedwi00burtgoog_djvu.txt).
- Chatterji, S. K. 1958. An early Arabic version of the Mahabharata story from Sindh, and old Sindhi literature and culture. *Indo-Asian Culture* 7: 50-71.

- Cooramaswamy, A. 1993. *What is Civilisation? And Other Essays*. Ipswich, Golgonooza Press.
- Cousens, H. 1998. *The Antiquities of Sind*. Karachi, Department of Culture, Government of Sindh (First published 1929).
- Dähnhardt, T. 2015. Immortal-masters in a land of mighty waters: the mediating role of Amarlāl and Khwāja Khizr in Sindhi tradition. In Dr M. A. Shaikh (compiled by), *Sindh through Centuries II*: 207-214. Karachi, Sindh Madressatul Islam University Press.
- Dumézil, G. 1977. *Dieux souverains des Indo-Européens*. Paris, Gallimard.
- Edwards, H. 2015. *Of Brick and Myth: The Genesis of Islamic Architecture in the Indus Valley*. Karachi, Oxford University Press.
- Elboudrari, H. 1992. Entre le symbolique et l'historique : Khaḍir im-mémorial. *Studia Islamica* 76 : 25-39.
- Franke, P. 2000. *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im traditionellen Islam*. Seiten mit Abbildungen. Beirut/Stuttgart, Beiruter Texte und Studien 79.
- Halman, H. T. 2013. *Where the Two Seas Meet: The Quranic Story of Al-Khidr and Moses in Sufi Commentaries as a Model of Spiritual-Guidance*. Louisville KY, Fons Vitae Publishing.
- Hughes, A. W. 1876. *A Gazetteer of the Province of Sind*. London, George Bell and Sons (2nd ed.).
- Jackson, Sir K. A. 1841 (?). *Views in Affghaunistaun, Etc., from Sketches taken during the Campaign of the Army of the Indus*. London, M. A. Nattali.
- Longworth Dames, M. 1997. Kh<sup>w</sup>adja Khidr. *Encyclopaedia of Islam* IV: 908. Leiden, Brill.
- Memon, M. S. G. 2000. *Sukkur Then and Now*. Karachi, Oxford University Press.
- Mir Maṣūm, 1972. *History of the Arghuns and the Tarkhans of Sind (1507-1593): An Annotated Translation of the Relevant Parts of Mir Masum's Tarikh-i-Sind with an Introduction and Appendices*, by Mahmudul Hasan Siddiqui. Jamshoro, Institute of Sindhology, University of Sindh.
- Motiānī, N. D. 2015. *Jhūlelāl*. Sehwan Sharif, Sain Publisher.
- Parwani, L. 2010. Myths of Jhuley Lal: deconstructing a Sindhi cultural-icon. In M. Boivin and M. Cook (eds), *Interpreting the Sindhi World: Essays on Society and Culture*: 1-27. Karachi, Oxford University Press.
- Raverty H. G. 1979. *The Mihran of Sind and its Tributaries*. Lahore, Sang-e-Meel Publications, (First published 1892).
- Ray, A. C. 2012. Varuṇa, Jhūlelāl and the Hindu Sindhis. *South Asia: Journal of South Asian Studies* 35/2: 219-238.
- Wensinck, A. J. 1997. Al-Khaḍir (al-Khidr). *Encyclopaedia of Islam* IV: 902-905. Leiden, Brill.