

Jean Varenne

Le tantrisme

Mythes, rites,
métaphysique

Albin Michel



SPIRITUALITÉS VIVANTES

Sommaire

Page de titre

Avant-propos

Première partie - QU'EST-CE QUE LE TANTRISME ?

I - Aux sources du Tantrisme

1. Documents extérieurs et bouddhiques

2. Textes brahmaniques

3. Le Kâmasûtra

II - Tantrisme et bouddhisme

1. Les deux Voies

2. Mythologie du Mahâyâna

3. Vajrayâna et Mantrayâna

III - Évolution du Tantrisme

1. Questions d'origines

2. Esquisse d'une histoire

3. Tantrisme et yoga

4. Le Tantrisme « moderne »

IV - La femme, mère et amante

1. Une société patriarcale

2. Place de la femme dans la société brahmanique

3. Le mystère du désir

4. Faunes et nymphes

Deuxième partie - MYTHOLOGIE

V - Déeses védiques

1. La Déesse-Aurore

2. La Parole divine

3. La Mère des dieux

4. L'inceste primitif

VI - Lakshmî

1. Déesse de l'Abondance

2. Shrî déesse de la Fortune

3. Lakshmî et les avatâras de Vishnu

4. Sîtâ, l'épouse fidèle

VII - Les amours de Krishna

1. Krishna et Rukminî

2. Krishna et les fermières

3. Râdhâ, la Favorite

VIII - Durgâ

1. Shiva et Pârvatî

2. Le jeu et le désir

3. Kanyâ-Kumârî

4. Les Mères

IX - Kâlî

1. La mise à mort du démon-buffle

2. Le sang

3. L'ivresse

4. La mort

X - Déeses bouddhiques

1. Une religion sans mythologie ?

2. Bouddhisme et divinités brahmaniques

3. Les bodhisattvas et leurs parèdres

4. La déesse Târâ

5. Autres shaktis

Troisième partie - RITES

XI - Rites initiatiques

1. Maîtres et disciples

2. Rites de la puberté

3. L'initiation majeure

4. La lignée initiatique

XII - L'initiation tantrique

1. Rites d'adoption

2. Le repas communiel

3. Les cinq M

4. Déroulement du rituel

XIII - Rites bouddhiques

1. Position particulière du bouddhisme

2. Yantras et mandalas

3. Vision du mandala

XIV - Méditation sur le mandala

1. Rites préliminaires
2. OM et la lumière intérieure
3. Le palais et la cour d'Héruka
4. Variantes

XV - Le symbolisme du mandala

1. Déploiement du mandala
2. La contemplation
3. Le Shrî-Yantra
4. Symbolisme du Shrî-Yantra

XVI - L'initiation au mandala

1. Construction du mandala
2. Rites initiatiques
3. Le labyrinthe

XVII - Ésotérisme tantrique

1. Tantrisme et vie sociale
2. Nécessité du secret

XVIII - La prostitution sacrée

1. Temples et prostitution
2. La communauté des dévadâsîs

XIX - Rites sexuels

1. Au foyer familial
2. Chez les ascètes

3. Cercles tantriques

4. Discipline et maîtrise de soi

XX - Tantrisme et yoga

1. Vajrolî-mudrâ

2. Le rouge et le blanc

3. Le Tantrisme et la Gnose

Quatrième partie - SYMBOLISME ET MÉTAPHYSIQUE

XXI - Parole et secret

1. Crépuscule du langage

2. Le double-entendre

3. Mantras secrets

XXII - Le langage crépusculaire

1. Lecture à deux niveaux

2. Vocabulaire « crépusculaire »

3. Parole et mythologie

XXIII - Le mantra

1. Théorie du langage

2. Mantras et liturgie

3. L'Énergie-Parole

4. OM et autres mantras monosyllabiques

5. Le sexe des phonèmes

XXIV - La force du mantra

1. À quoi sert un mantra

2. Exemples de mantras

3. Mantras secrets

4. Mantras et yantras

XXV - Le sâdhana tantrique

1. Définitions

2. Importance du rituel

3. Réalisme tantrique

XXVI - La kundalinî

1. Yoga et méditation

2. L'éveil de la kundalinî

3. Les chakras du corps subtil

XXVII - Dualisme cosmogonique

1. Monisme et dualisme

2. Le dualisme tantrique

3. Tantrisme et sâmkhya

XXVIII - Noces

1. Linga/yoni et yin/yang

2. L'union des contraires

3. Noces mystiques

Notes

Vocabulaire

Bibliographie

1. HINDOUISME ET BOUDDHISME

2. TANTRISME

3. TEXTES TRADUITS

4. ÉTUDES PARTICULIÈRES

Avant-propos

De tous les courants qui animent l'hindouisme classique et moderne, c'est-à-dire, en gros, du VII^e siècle avant notre ère jusqu'à nos jours, le Tantrisme est l'un de ceux qui suscitent le plus d'intérêt en Occident, en raison surtout du fait qu'on le connaît peu ou mal, bien que l'on en soupçonne l'importance. Il y a, peut-on dire, autour du mot qui le désigne une aura de mystère et, pour certains, d'inquiétude car, il faut en convenir, cette école de pensée a mauvaise réputation, autant en Inde d'ailleurs que chez nous.

Ceci résulte, principalement, du rôle que joue la sexualité dans les mythes, et surtout dans les rites, qui caractérisent le Tantrisme car l'on a du mal à admettre que puissent se mêler les pulsions sauvages relevant de la part animale de notre être et les exigences de la Quête spirituelle. Or les tantriques ne se contentent pas de présenter la chose comme allant de soi, mais vont jusqu'à affirmer que tout ce qui relève de la sexualité est un facteur décisif dans la réussite du travail que l'on doit effectuer sur soi-même si l'on veut « faire son salut », comme nous disons en contexte chrétien.

Position surprenante si l'on se souvient qu'en Inde le « salut » est compris comme « délivrance » (*moksha*) des liens de la transmigration et que cette dernière est conditionnée par les œuvres (*karman*) accomplies par l'individu durant sa vie ou, plus précisément, par le désir (*kâma*) qui les motive. Ce désir peut être : appétit des richesses, recherche de la gloire, orgueil, gourmandise, etc., mais surtout : concupiscence et luxure. Il est donc responsable de l'aliénation de l'individu et de son maintien dans le cours du flux transmigratoire.

Mais si le but est de s'en libérer, le combat, pense-t-on le plus souvent, consistera à l'affronter directement en faisant tout pour

diminuer son emprise, jusqu'à l'abolir. C'est la position du yoga, du *Védânta*, etc. C'est aussi la voie que trace Krishna dans la *Bhagavad-Gîtâ* : « *Renoncer au désir, à la concupiscence, à l'orgueil, c'est gagner la paix de l'esprit, c'est être libéré !* » Attitude qui semble logique et qui ressemble à celles que l'on retrouve dans toutes les autres traditions religieuses.

Le Tantrisme, pour sa part, préfère un traitement homéopathique : combattre le Mal par le mal. Dire « *oui* » au désir et pousser cette attitude jusqu'à ses plus extrêmes limites : non seulement accepter la sexualité mais en rechercher la réalisation hors-normes. Non pas seulement les amours conjugales mais aussi les relations avec les prostituées ou avec les « épouses des autres », toutes pratiques qui sont nettement prohibées dans la civilisation indienne où elles entraînent l'excommunication, c'est-à-dire la déchéance sociale par rejet de la caste.

De là la nécessité d'agir en secret : de nuit, loin du village, ou dans une maison interdite aux non-tantriques. De la même façon, la méditation sur la mort, familière à toutes les formes de spiritualité, sera conduite par les tantriques dans les champs crématoires, lieux impurs par excellence. Là encore c'est la volonté de provoquer un choc psychique particulièrement fort qui est prépondérant : on croit que cette violence est nécessaire pour mettre l'individu en condition d'entreprendre le difficile travail qui le conduira, finalement, à la Délivrance.

C'est donc de l'intérieur qu'il faut tenter de comprendre ce qu'est le Tantrisme¹. Le présent ouvrage espère y parvenir en montrant la permanence de la démarche tantrique et son unité foncière, essentielle, par-delà les formes mythologiques, rituelles, symboliques et spéculatives qu'elle prend nécessairement dans un contexte comme celui de la culture indienne (hindoue et bouddhique), où c'est le foisonnement qui est la règle et l'unité dans la diversité...

On a essayé de réduire à son minimum l'utilisation de termes sanskrits. Ceux-ci sont cependant relativement nombreux dans le corps

du texte et dans les citations. Bien qu'ils soient expliqués au fur et à mesure de leur apparition, un Vocabulaire (pages 245 à 252) les reprend dans l'ordre alphabétique français et les explique. La Bibliographie (pages 253 à 255) qui ne prétend pas à l'exhaustivité, aidera le lecteur qui souhaite aller un peu plus loin dans l'étude du Tantrisme et de sa place dans la civilisation de l'Inde.

Quant à la prononciation correcte des termes sanskrits la transcription simplifiée ici adoptée devrait éliminer les difficultés majeures. On retiendra surtout que le *e* sanskrit est toujours *é* (ou *è*) et le *u* toujours *ou* (*guru* = *gourou*) ; *ch* et *j* se prononcent *tch* et *dj* ; *sh* équivaut à notre *ch* (*Shiva* = *chiva*) ; enfin *ai* et *au* sont des diphtongues : *ai* (comme dans vitrail) et *aou*. Le reste ne doit pas faire problème.

Les notes sont réunies en fin de volume (pages 243 et 244).

Première partie

QU'EST-CE QUE LE TANTRISME ?



Aux sources du Tantrisme

On ne peut écrire une histoire du Tantrisme comme on en écrirait une du protestantisme ou de l'islam. Cela tient essentiellement au fait que les Indiens attachent peu d'importance à l'histoire : les événements politiques ne sont à leurs yeux que des péripéties dont il est inutile de conserver la mémoire, cependant que la diversité des formes religieuses leur paraît être un phénomène stable, immuable, non susceptible d'évolution. Ces formes ne relèvent-elles pas de la Révélation, laquelle est intemporelle de nature ?

D'où l'affirmation que les différentes tendances de l'hindouisme ne sont que les facettes d'une vérité unique et qu'elles ont toujours existé, en tout cas depuis le début de cet âge cosmique. Le bouddhisme seul paraît faire exception, puisqu'il assigne une date à la « mise en mouvement de la Roue de la Loi », entendez : à la fondation de la communauté (*samgha* : l'« Église » bouddhique) ; cette date, c'est celle du premier sermon prêché par le Buddha, à Bénarès², en 523 avant Jésus-Christ. De ce point de vue, il est certain que les bouddhistes ont eu le souci d'insérer leur religion dans l'histoire générale de l'humanité. Mais ils n'en sont pas devenus historiens pour autant, car ils ne nous ont ensuite conservé le souvenir que de quelques conciles où furent débattus des points de doctrine qu'ils jugeaient particulièrement importants.

1. Documents extérieurs et bouddhiques

Si donc l'on désire comprendre l'évolution de l'une et l'autre religion, il faut s'en remettre aux témoignages extérieurs et à l'examen critique des textes, lorsque ceux-ci existent. Ainsi lorsqu'une inscription datée du III^e siècle avant Jésus-Christ nous indique que le sanctuaire de Jogîmâra était doté d'une maison destinée aux prostituées sacrées³ (*dévadâsîs*, servantes de Dieu) et fondée par l'une d'entre elles, on est en droit de penser que des rites sexuels étaient pratiqués à cette époque, en accord avec les enseignements les plus constants des maîtres tantriques. De façon similaire, lorsque les Chinois nous informent qu'au III^e siècle de notre ère ils ont fait traduire dans leur langue des formules magiques sanskrites (*dhâranîs*), ils nous fournissent, avec ce renseignement, la preuve qu'une certaine forme de *Mantrayâna* existait en Inde à cette époque et jouissait d'un prestige suffisant pour que des étrangers voulussent le pratiquer.

Il y a d'autres témoignages ressemblant à ces deux-là, mais ils restent peu nombreux et l'on voit qu'ils ne sont pas non plus dépourvus de quelque ambiguïté : la présence de *dévadâsîs* à Jogîmâra n'implique pas nécessairement l'implantation d'une communauté tantrique dans la région, elle ne la rend que probable ; et les *dhâranîs* ne sont parfois utilisées qu'à des fins mnémotechniques (car elles « condensent » en quelques syllabes un enseignement plus étoffé) : là encore l'influence tantrique n'est que probable. Il faut attendre le VIII^e siècle de notre ère pour avoir une certitude historique, au sens scientifique du terme, en l'occurrence la traduction en tibétain de textes sanskrits qui se présentent eux-mêmes comme tantriques.

De là la tendance, chez certains savants, de ne dater le Tantrisme que de ce que nous nommons en Occident le Moyen Âge. Tendance renforcée par le fait indéniable que les principaux Tantras ont été effectivement rédigés en Inde et au Tibet entre les X^e et XV^e siècles de notre ère, avec des prolongements jusqu'à l'époque contemporaine. À titre d'exemple, il suffit de rappeler que le plus célèbre de ces textes, le premier à avoir été

traduit dans une langue occidentale, le *Mahâ-Nirvâna Tantra* (le « Livre de la Grande Libération »), a été compilé durant le XVIII^e siècle au Bengale. En réalité, cependant, le problème n'est que déplacé, car les ouvrages de ce type se donnent tous pour le résumé (ou l'adaptation) de livres plus anciens. Prétention justifiée d'ailleurs, car dans les rares occasions où l'on a la possibilité de confronter deux versions, l'une archaïque et l'autre récente, on est frappé de constater à quel point cette dernière est fidèle à l'original. Et c'est en effet un trait caractéristique de la tradition indienne que son souci de conservatisme, sa recherche scrupuleuse d'une adéquation parfaite à la norme ancestrale.

Le même phénomène est observable pour tous les grands courants de l'hindouisme, et le Tantrisme, bien entendu, ne fait pas exception : le premier Tantra au sens propre du mot, le *Guhya-Samâja Tantra*, que l'on peut dater du IV^e siècle de notre ère, contient l'essentiel de la doctrine, et les innombrables autres textes qui le suivront ne feront le plus souvent que préciser tel détail de l'enseignement du *Guhya-Samâja* ou en amplifier l'exposé. Parmi les plus importants à cet égard on peut citer le *Manjushrî-Mûlakalpa* (vers le VIII^e siècle ?), le *Kulârnavâ* (vers le IX^e siècle ?), le *Hévajra*, le *Kâlachakra*, l'*Ekavîra*, le *Vajra-Varâhî*, etc., tous de date imprécise (probablement vers le X^e siècle). Il n'est pas utile de multiplier les noms propres qui n'apprennent rien au lecteur non spécialiste. Répétons toutefois que la rédaction des Tantras ne s'est jamais interrompue, puisque l'on trouve des textes des XV^e (*Yoginî-Tantra*), XVI^e (*Tattva-Chintamani*) XVII^e (*Vishva-Sâra*) et XVIII^e siècles (le *Mahâ-Nirvâna*, déjà cité) qui tous restent fidèles à l'enseignement initial et prennent, au fur et à mesure que l'on se rapproche de l'époque contemporaine, un caractère de plus en plus didactique. Une partie seulement de ces textes a été dépouillée en Occident et un tout petit nombre seulement est accessible en traduction.

2. Textes brahmaniques

La littérature tantrique déborde le cadre des Tantras proprement dits ; elle inclut des Upanishads qui se réfèrent expressément aux doctrines *shâkta* et *kaula* (deux mots qui équivalent à *tantrika*). Il s'agit toujours, selon les lois du genre, d'opuscules très brefs où sont exaltés de façon quasi mystique tels ou tels aspects de la symbolique tantrique, avec des références à la mythologie de la déesse et aux vertus secrètes des formules magiques (*mantras*) qu'utilise le rituel. En raison de leur brièveté et de la volonté de leurs auteurs (anonymes) de les priver de toute référence au monde profane, il est impossible de dater ces Upanishads. Tout au plus peut-on dire que leur contenu est en accord avec les Tantras les plus anciens, ce qui pourrait situer leur mise en forme définitive avec le VI^e siècle de notre ère. D'autres Upanishads qui font référence au yoga, au shivaïsme et au vishnuïsme comportent de nombreux éléments tantriques, plus ou moins bien intégrés à un ensemble doctrinal qui n'est pas le leur.

On en dirait autant de textes mythologiques où figure la déesse sous l'une ou l'autre de ses formes : le *Dévî-Mâhâtmya*⁴ (« Célébration de la Grande Déesse »), par exemple, peut-il être considéré comme tantrique ? On incline à répondre par l'affirmative lorsque l'on voit que l'aspect féminin du divin y est privilégié au point que les dieux sont amenés à avoir recours à la déesse pour triompher de leurs adversaires démoniaques et qu'à la suite de la victoire ils doivent reconnaître sa souveraineté universelle. Mais, d'un autre côté, il est également vrai que ce récit est intégré à un Purâna d'obédience brahmanique, et que l'on n'y trouve pas de références aux techniques de méditation propres au Tantrisme, non plus qu'au tracé de *mandalas* ou aux rites sexuels. Inversement, lorsqu'une pièce de théâtre comme *Mâlatî et Mâdhava* du grand dramaturge sanskrit Bhavabhûti (début du VIII^e siècle) décrit avec précision des cérémonies tantriques, on est tenté de tenir son auteur pour un adepte, mais il semble bien que la comédie en question soit

simplement le signe de la diffusion des idées tantriques dans certains milieux plutôt que le témoignage d'une adhésion générale à cette doctrine dans la région de l'Inde où vivait Bhavabhūti.

Il faut à coup sûr porter un jugement d'une prudence analogue à l'égard de divers autres textes voués à l'exaltation de la déesse. Citons parmi les plus célèbres le *Dévî-Bhâgavata*, poème religieux conçu à l'imitation du célèbre *Bhâgavata-Purâna*. Alors que ce dernier prône la dévotion à Krishna et chante ses amours avec les fermières (*gopîs*) du Vrindâvana, le *Dévî-Bhâgavata* (vers le XII^e siècle ?) affirme la prééminence de la déesse et enseigne que seule la dévotion qui la prend pour objet est « payante ». Quant au *Gîtâ-Govinda*, du poète Jayadéva (XII^e siècle)⁵, c'est une sorte de « Cantique des cantiques » où alternent les chants amoureux de Krishna et de sa favorite Râdhâ ; l'ambiance seule peut être qualifiée de tantrique puisque les relations des deux personnages violent les règles du *dharma*, mais le poème est essentiellement krishnaïte ; il alimenta la dévotion des fidèles du dieu à la flûte.

Il est vrai cependant que l'érotisme élégant qui baigne ce type de poésie, et que l'on retrouve dans un grand nombre d'autres œuvres de cette époque au Bengale, dans l'actuel Bihar et en Assam, montre à quel point ce que l'on pourrait nommer l'« état d'esprit tantrique » prévalait – et prévaut encore – dans tout le nord-est de l'Inde.

Des poètes bengalis comme Chandîdâs (XIV^e siècle), Vidyâpati (début du XV^e), Mîrâ Bai (femme-ascète de la fin du XV^e) ne se présentent pas expressément comme tantriques, mais les chants qu'ils dédient au couple Râdhâ-Krishna n'auraient certainement pas adopté le ton érotique qui est le leur si le Tantrisme ne s'était pas largement imposé dans la basse vallée du Gange depuis plusieurs siècles. Il est également significatif de voir que le grand mouvement de dévotion à Krishna fondé au XVI^e siècle par Châitanya en Orissa a pu avoir des prolongements dans des milieux authentiquement tantriques dès le XVIII^e siècle.

De ce point de vue, on peut dire que les ascètes *vairâgîs* (errants) qui parcoururent l'Assam et le Bengale à cette époque avec leurs compagnes *vairaginîs* étaient de véritables *shâktas* préférant la dévotion à Râdhâ, à Chandî, ou à Durgâ et pratiquant ouvertement tous les rites dits « de la main gauche ». Beaucoup d'entre eux prétendaient ne faire aucune différence entre l'hindouisme et le bouddhisme (tantrique, évidemment !) et recrutaient des adeptes même en milieu musulman. Au XIX^e siècle on les désigne sous le nom de *bauls* et ils sont célèbres pour la beauté des chants qu'ils composent en l'honneur de la déesse⁶.

À l'autre bout de la péninsule indienne, un phénomène analogue s'est développé, mais cette fois plutôt branché sur le shivaïsme que sur le vishnuisme comme c'était le cas au Bengale. Là aussi, surtout en pays tamoul, la déesse (volontiers appelée Lâlîtâ, « Celle que l'on caresse ») est vénérée et suscite une dévotion brûlante qui inspira à de nombreux poètes de magnifiques hymnes- pendant tout le Moyen Âge. Parallèlement, une certaine forme de Tantrisme se développe dans le Sud, avec des caractéristiques analogues à celles que l'on connaît au Bengale : sacrifices sanglants, rites sexuels, fondations de confréries secrètes, etc. Souvent l'aspect magique de ces pratiques est mis en avant comme cela apparaît notamment chez les plus importants de ces poètes, ceux que l'on nomme, en tamoul, *chittars* (sanskrit : *siddhas*, réalisés, parfaits) parce qu'ils appartiennent à une lignée de tantriques soucieux d'acquérir les pouvoirs merveilleux (*siddhis*) que sont censés conférer le yoga, l'alchimie et la magie. Leur mouvement s'est prolongé jusqu'à nos jours et l'on peut en rencontrer sur les routes du Sud, comme l'on peut rencontrer des *bauls* en Assam et au Bengale.

3. Le *Kâmasûtra*

Quant à la littérature proprement érotique dont l'exemple le plus connu est le *Kâmasûtra*⁷ (« Traité du plaisir »), il y a peu à en dire car ces ouvrages purement techniques n'ont pas d'implication religieuse : ce sont toujours des manuels visant à enseigner tout ce qui concerne la pratique des plaisirs amoureux. Les recettes que l'on y trouve concernent donc les diverses positions que peuvent adopter les amants, mais également la préparation psychologique des sujets (par l'éveil des autres sens grâce aux parfums, à la musique, à la danse, à la bonne chère), les précautions à prendre tant sur le plan médical que du point de vue de la juridiction, les paiements éventuels, etc. Les auteurs y joignent des conseils aux entremetteuses et aux tenanciers de bordels, des réflexions sur le mariage et l'adultère, mille autres détails, mais, on le voit, rien qui concerne, même de loin, la spiritualité. Tous les textes de cette catégorie adoptent une semblable attitude de recherche exclusive de la technicité.

Outre le *Kâmasûtra* de Vâtsâyana (IV^e ou V^e siècle) déjà cité et qui sert de modèle à tous les autres, on connaît un *Kuttanî-Mata* (« Conseils d'une entremetteuse ») attribué à Dâmodara Gupta qui fut ministre d'un roi du Cachemire à la fin du VIII^e siècle ; une *Samaya-Mâtrikâ* (« Recettes pour une putain ») attribuée au grand écrivain Kshémendra (XI^e siècle) dont on a dit qu'il était le « Voltaire du Cachemire » ; un *Rati-Rahasya* (« Secrets de volupté ») dû à un pandit du nom de Koka ; et des dizaines d'autres qu'il est inutile d'énumérer ici. De la même façon, la littérature libertine, très florissante en Inde, n'a rien à voir avec le Tantrisme puisque son seul propos est de divertir, alors que les textes tantriques, même lorsqu'ils s'intéressent à des rites sexuels, n'ont pas d'autre objet que d'indiquer comment le développement de puissances latentes chez l'individu peut éventuellement conduire celui-ci à un épanouissement spirituel.

II

Tantrisme et bouddhisme

C'est bien évidemment dans cette perspective que se situent les textes bouddhiques d'inspiration tantrique. La situation est cependant différente de celle qui prévaut dans l'hindouisme en raison surtout du fait que le bouddhisme est une religion beaucoup plus structurée, centrée qu'elle est autour de ces trois « refuges » (*sharanas*) que sont la personne du Buddha, la Communauté des fidèles (*samgha*) et la Règle de vie (*dharma*). Ainsi le flou qui faisait que l'on se demandait parfois si telle œuvre de la littérature brahmanique appartenait ou non au Tantrisme disparaît-il tout à fait quand il s'agit d'ouvrages bouddhiques. Certes, les conciles qui se sont succédé durant les premiers siècles suivant la mort du fondateur ont vainement tenté d'harmoniser la doctrine, de préserver la pureté des règles monastiques et de maintenir la cohésion interne de la Communauté ; mais l'essentiel du fait bouddhique se maintint même lorsque l'enseignement s'est diffusé dans toute l'Asie, à des milliers de kilomètres de son point d'origine.

Peut-être parce qu'ils étaient, eux aussi, profondément enracinés dans l'indianité, les théologiens bouddhiques ont dû accepter de reconnaître l'existence de chemins divers conduisant tous (et chacun à sa manière) à l'Éveil (*bodhi*). Leurs confrères brahmaniques élaboraient la théorie des *darshanas* (points de vue), selon laquelle la vérité unique pouvait valablement être présentée de multiples façons : *yoga*, *védânta*, *sâmkhya*, etc., sont tous également vrais, telles les facettes d'un diamant. Eux s'accommodèrent tant bien que mal de la division de l'Église (*samgha*) en communautés rivales. Il y eut d'abord la scission entre Mahâyâna et Hinayâna, le premier au Nord (Gange, Himalaya, Tibet, Chine), le

second au Sud (Ceylan, Birmanie, Indochine), puis la multiplication des sous-divisions à l'intérieur du Mahâyâna.

1. Les deux Voies

On traduit d'ordinaire ce terme par « Grand Véhicule » (le Hinayâna étant alors le « Petit Véhicule »), mais le mot *yâna* désigne d'abord le fait d'aller, la « marche », puis, par extension sémantique, la « démarche », la « voie », et enfin le « moyen de transport ». Il s'agit donc tout à la fois d'un certain type de comportement (plus ou moins ritualiste, par exemple), d'un chemin à suivre (comme lorsque les mystiques chrétiens parlent de leur « montée au Carmel ») et d'un navire permettant de franchir le fleuve du *samsâra* (le flux perpétuel des renaissances). Ces différentes acceptions coexistent, mais c'est probablement celle du chemin, de la voie, qui prévaut dans l'esprit des bouddhistes.

De ce point de vue, le *Mahâyâna* se distingue surtout par l'importance qu'il accorde aux rites et à une imagerie symbolique dont le *Hinayâna* est presque totalement dépourvu. Par exemple, les lumières, les parfums, la musique ne sont pas tenus pour des éléments de distraction, mais considérés au contraire comme des moyens de mise en condition de la sensibilité du fidèle : on les utilise donc dans la liturgie. De la même façon, s'il est vrai que tous les bouddhistes croient que la contemplation d'une icône représentant le Fondateur est bénéfique en soi, les tenants du Mahâyâna poussent cette croyance à ses ultimes conséquences : non seulement ils multiplient les types iconographiques, mais encore ils s'intéressent aux Buddhas qui ont précédé Shâkya Muni, en font des images et proposent celles-ci à la vénération des membres de la Communauté : c'est le cas d'Amitâbha, d'Akshobhya, de Baïshajya Guru, etc., ainsi que de Maïtréya, le Buddha-qui-doit-venir. De plus, on honore également les *bodhisattvas*, ces êtres qui ont atteint l'Éveil mais

suspendent leur libération définitive pour aider les fidèles à aller jusqu'au bout de leur Quête.

Parmi ceux-ci, Avalokitèshvara jouit d'une faveur particulière, avec Manjushrî, Mahâmati et, bien entendu, Maïtréya, qui est le type même du *bodhisattva* puisqu'il attend le moment propice pour paraître sur la terre et montrer à nouveau comment on passe au *nirvâna*. L'intéressant est que les noms de ces divers personnages sont hautement significatifs : Amitâbha veut dire « Lumière éternelle » (on l'appelle aussi : Amitâyus, « Vie éternelle ») ; Bhaïshajya Guru signifie « Maître des remèdes » ; Maïtréya est compris comme « l'Amical » et Avalokitèshvara comme « le Seigneur qui regarde d'en haut » (sous-entendu : « vers la terre des hommes »).

2. Mythologie du Mahâyâna

On voit immédiatement que la tentation est grande de construire toute une mythologie autour de ces Sauveurs qui ressemblent étrangement à des divinités. Allant plus loin encore dans ce sens, le *Mahâyâna* introduit également des figures féminines dans ce « panthéon », telles, par exemple, que Prajnâ (la Sagesse) et Târâ (« Celle-qui-fait-traverser ») pour ne citer que les plus célèbres. Lorsque, enfin, ces figures mâles et femelles sont associées, comme c'est souvent le cas d'Avalokitèshvara et de Târâ, le cadre d'un développement éventuel de doctrines de type tantrique est évidemment mis en place.

Et, de fait, la ferveur populaire, bientôt suivie par certains théologiens, ne tarda pas à considérer comme de véritables dieux et déesses ces *bodhisattvas* que les textes eux-mêmes honoraient d'ailleurs déjà de titres tels que Nâtha (Seigneur), Bhâgavatî (Bienheureuse), Arya (Noble), qui sont tous utilisés dans les cérémonies brahmaniques lorsqu'on adresse des prières aux divinités majeures. À ces *bodhisattvas* s'ajoutent d'authentiques représentants du panthéon hindou, à

commencer par Indra, le « roi des dieux », que l'on tient tantôt pour un *bodhisattva*, tantôt pour un « gardien de l'univers ».

Ainsi le Ciel se peuple-t-il d'une multitude d'êtres supérieurs aux hommes et susceptibles de les aider (ou d'entraver leurs progrès dans le domaine de la spiritualité, car il y a aussi des démons mâles et femelles dont le terrible Mâra, « la Mort », autre nom du dieu brahmanique Yama). Toutes sortes de génies malfaisants ou bienfaisants hantent également la terre et le monde intermédiaire : *nâgas* (dragons), *yakshas* (sortes de faunes), *prêtas* (trépassés), *pishâchas* (vampires), *apsaras* (nymphe), *gandharvas* (musiciens célestes), etc.

Dans une telle ambiance, le courant tantrique n'aura pas de peine à se manifester : le décor mythologique est déjà en place et appelle le développement d'une liturgie de plus en plus complexe. Quant à la méditation, si elle s'exerce sur des images de dieux et de déesses, si elle les associe « intimement », elle peut sans difficulté déboucher sur des images d'union sexuelle... Restait cependant l'obstacle majeur, celui du *nirvâna*, proposé comme objectif final de l'effort spirituel et tenu pour une « extinction » totale : « *De même qu'une lampe s'éteint lorsqu'elle a brûlé toute son huile, de même s'évanouit l'individualité lorsque l'adepte a éteint en lui toute passion* » (Ashvagoshâ, I^{er} siècle). Une telle « vacuité » (*shûnyatâ*) s'accorde mal, au moins au niveau de la vie religieuse du commun des fidèles, avec ce foisonnement de dieux et de génies au mode de vie relativement enviable par rapport au nôtre. Ainsi voit-on les adeptes du yoga bouddhique (*yogâchâra*) introduire un élément positif dans leur définition du vide (*shûnya*) : celui-ci, assurent-ils, n'est pas dépourvu de « connaissance discriminante » (*vijnâna*).

3. Vajrayâna et Mantrayâna

Dès lors pourquoi ne pas affirmer que le *nirvâna* est un « grand bonheur » (*mahâ-sukha*) ? C'est ce que font les adeptes d'un nouveau « Chemin », le *Vajrayâna* (chemin ou véhicule de diamant), pour qui le *vajra* (diamant) n'est pas autre chose qu'un autre nom du *nirvâna* où se combinent les images du vide (*shûnya*), de la connaissance discriminante (*vijnâna*) et du grand bonheur (*mahâ-sukha*). Il est temps de dire que *Vajrayâna* est le nom technique (théologique) du Tantrisme bouddhique, ce qui permet de comprendre le choix de ce vocable inattendu : *vajra*, en effet, n'est pas seulement le nom du diamant, il est aussi celui de la foudre et on l'utilise également pour désigner le membre viril.

Ces diverses acceptions ont leur origine dans le *Véda* où le mot désignait l'arme du dieu de la guerre, Indra. Il s'agissait probablement d'une sorte de hache de guerre qui était lancée sur l'ennemi à la façon du marteau de Thor ou de la francisque. L'image de la foudre se superposait aisément à celle de cette arme imparable qui tombait du ciel et frappait « aussi vite que l'éclair ». De là également l'idée qu'il s'agissait de quelque chose d'extrêmement précieux, comme l'est le diamant ; puis, par extension, celle du sexe mâle, à la fois parce qu'il est le signe distinctif (*linga*) de la personnalité masculine (donc ce qu'il y a de plus précieux en elle) et parce que son fonctionnement évoque traditionnellement l'agression, la déchirure...

On doit cependant ajouter que cette violence n'exclut pas le plaisir, la volupté, donc le *mahâ-sukha* (grand bonheur). Ainsi le *Vajrayâna* est-il senti comme le chemin qui utilise la sexualité pour conduire l'adepte à un épanouissement spirituel comportant un élément de volupté. Les textes de l'école disent d'ailleurs formellement que le troisième élément du *nirvâna* ainsi conçu, à savoir *shûnya* (« le vide »), est en fait une déesse, *Nairâtmyâ* (ou *Nirâtmâ*), étreinte par *Vijnâna* (on dit aussi *Bodhichitta*, mot de sens analogique). Dès lors le *nirvâna* n'est pas autre chose que l'immense plaisir (*mahâ-sukha*) que retirent de leur union *Nairâtmyâ* et *Vijnâna*.

Il importe enfin d'ajouter que le *Vajrayâna* est également appelé *Mantrayâna* (« Chemin » ou « Véhicule mettant en œuvre des formules

liturgiques ») et ceci parce que le Tantrisme tant hindou que bouddhique fait grand usage, dans son rituel d'incantations, d'exclamations et de formules (*mantras*) dont la répétition a la double vertu de mettre en condition psychologique favorable l'adepte qui les profère et d'obtenir éventuellement des dieux ou des *bodhisattvas* les aides nécessaires. Ainsi, par exemple, le fait de prononcer la formule sacrée *Om, mani padmé, hum !* permet au tantrique bouddhiste de réaffirmer son appartenance à la Communauté et de raviver en lui le désir de connaître ce « grand bonheur » vers lequel il doit tendre. En proclamant que le « joyau » (*mani*) est « dans le lotus » (*padmé*), il annonce rituellement (et donc de façon quelque peu ésotérique) que le *nirvâna* est bel et bien « la volupté née de l'étreinte de Vijnâna et de Nairâtmyâ⁸ ». Si l'on se souvient que la très grande majorité des bouddhistes se situe en dehors du courant tantrique, on comprend pourquoi cette formule est tenue pour une véritable profession de foi par les adeptes du Mantra-Vajrayâna.

Évolution du Tantrisme

Que ce soit l'occasion de rappeler ce qui était indiqué plus haut sur l'obscurité des origines du Tantrisme : dire que celui-ci porte le nom de Vajrayâna (ou de Mantrayâna) dans le bouddhisme, c'est simplement constater un fait ; la doctrine, comme on l'a montré, apparaît toute constituée dans le *Guhya-Samâja Tantra* (IV^e siècle) qui est à la fois le plus ancien texte où elle soit exposée et le meilleur, le plus complet. Ensuite, on remarque que jusque vers le X^e siècle les Tantras sont surtout bouddhiques (c'est le cas de l'*Ekavîtra*, du *Hévajra*, du *Mahâkâla*, du *Vajra-Vahârî*, du *Kâlachakra*, etc.) ; passé cette date, ils relèvent presque exclusivement de l'hindouisme (tels, par exemple, le *Kulârnavâ*, le *Yoginî*, le *Kâmakalâ-Vilâsa*, le *Mahânirvâna*, etc.). Mais peut-on en déduire que le Tantrisme hindou est « sorti » du *Vajrayâna* ? Non, évidemment, puisque les premiers témoignages sur l'existence de ce courant spirituel se situent bien avant, et toujours en milieu brahmanique. On est donc conduit à penser que l'idéologie tantrique s'est diffusée simultanément dans les milieux bouddhiques et hindous jusqu'à son épanouissement en Inde et hors de l'Inde.

1. Questions d'origines

Les origines lointaines, en tout cas, ne peuvent être que brahmaniques puisque le bouddhisme est apparu d'abord comme une école hérétique rejetant l'autorité des brahmanes et de leurs écritures

sacrées (le *Véda*), avant de se constituer en religion indépendante. Le Buddha lui-même fut élevé en prince hindou et resta fidèle à l'enseignement de ses maîtres jusqu'à l'âge de trente-cinq ans ; son univers culturel était donc celui de l'hindouisme, comme il fut celui de ses disciples pendant les quelque dix siècles où les deux religions rivales coexistèrent sur le sol de l'Inde. Mais, d'autre part, il est difficile de soutenir que le bouddhisme a trouvé le Tantrisme tout constitué, théories et pratiques, dans le brahmanisme des premiers siècles avant notre ère, car c'est un fait incontestable que les plus anciens textes sont bouddhiques et non hindous.

En s'en tenant aux probabilités les plus raisonnables, il semble que l'on puisse schématiser comme suit le développement du courant tantrique des origines à nos jours :

1°) au moment où le Buddha commence sa prédication (VI^e siècle avant notre ère) existe déjà dans le brahmanisme, auquel adhère l'Inde entière, un courant de dévotion s'adressant à des divinités féminines, et souvent combiné avec la pratique de rites sexuels, de type orgiastique ;

2°) pendant le millénaire qui s'étend de 500 avant Jésus-Christ au VI^e siècle de notre ère, l'hindouisme classique se constitue ; parallèlement à la vénération de Shiva, de Vishnu et des *avatâras*⁹ de ce dernier (Râma Krishna) se développe toute une mythologie de la déesse (*dévi*) et de ses formes multiples (Pârvatî, Lakshmî, Durgâ, etc.) avec une prolifération de rites dont le caractère tantrique est assuré ;

3°) mais ce courant reste marginal, parce que les brahmanes répugnent à admettre la validité de pratiques qui, de leur point de vue, sont impures (la viande, l'alcool, la sexualité « sauvage », les drogues, etc., sont normalement interdits aux hindous de bonne caste) ; seule la littérature mythologique concernant la déesse (type Dêvî-Mâhâtmya) est acceptée dans le canon des Écritures (Purânas, Agamas) ;

4°) simultanément, le bouddhisme du *Mahâyâna* se constitue en « chemin » autonome et se diffuse en Inde, au Népal, en Chine et au Tibet ; récupérant de nombreux éléments mythologiques du

brahmanisme ambiant, il introduit dans son « panthéon » des figures féminines, et l'on voit apparaître à une époque indéterminée (vers le II^e siècle ?) un « chemin » particulier qui définit le *nirvâna* comme le plaisir suprême (*mahâ-sukha*) qu'éprouve l'esprit d'éveil (*bodhichitta*, ou *vijnâna*) en s'unissant sexuellement à une entité féminine appelée Nairâtmyâ ;

5°) il est probable que les docteurs de la Loi bouddhiques adoptèrent vis-à-vis du Vajrayâna une attitude aussi critique que celle de leurs confrères brahmaniques vis-à-vis du shâktisme ; cependant l'élaboration d'un vaste ensemble conceptuel donnant une interprétation symbolique des rites du Vajrayâna et mettant l'accent sur l'usage des « diagrammes mystiques » (*mandalas*) et des « formules magiques » (*mantras*) permet au Tantrisme bouddhique d'acquérir un certain prestige dans les milieux orthodoxes, surtout sous son autre nom de Mantrayâna ;

6°) à partir du IV^e siècle, et jusqu'au X^e, sont alors composés une masse considérable de textes que des missionnaires traduisent systématiquement en tibétain et en chinois ; le Vajrayâna prend alors l'allure d'une religion officielle au Népal et au Tibet ;

7°) lorsque le bouddhisme disparaît du sol de l'Inde (vers le VIII^e siècle), le relais est pris par des maîtres brahmaniques qui continuent de rédiger des Tantras, sur le même modèle, mais en leur donnant une coloration hindoue très prononcée ; le Tantrisme indien fait alors sa jonction avec certaines écoles shivaïtes ou krishnaïtes ainsi qu'avec des formes particulières de yoga.

2. Esquisse d'une histoire

Ce tableau succinct de l'évolution du courant tantrique et de sa diffusion dans toute l'aire culturelle indienne appelle quelques remarques finales. La première, c'est que l'origine du Tantrisme semble devoir se

situer dans le nord de l'Inde : c'est là que le Buddha est né, c'est là qu'il a prêché, c'est là que sa religion s'est le mieux implantée. Cette région, et plus particulièrement le Nord-Ouest (hautes et moyennes vallées de l'Indus et du Gange), fut également celle où la brahmanisation a été la plus intense, ce qui conduit à penser que les germes du Tantrisme sont védiques ou, si l'on préfère, que cette forme religieuse prolonge certains aspects de l'idéologie du *Véda*.

Dès lors ce ne serait pas un hasard si le Vajrayâna et le shaktisme sont nés dans ces régions et s'y sont maintenus jusqu'à nos jours (avec des prolongements au Bengale et en Assam, autres provinces nordiques). Dans une telle perspective il n'est pas nécessaire de poser l'existence d'une problématique « religion himalayenne ». Il y a, certes, des croyances tibétaines non bouddhiques (celles des *Bon-Po*), mais elles ont été recouvertes par une forme de bouddhisme qui s'était constituée en Inde en dehors de leur zone d'influence. Qu'elles aient coïncidé sur certains points avec des positions du Vajrayâna, c'est un fait assuré qui explique l'implantation facile de ce dernier au Tibet, mais sans qu'il soit nécessaire de supposer que la religion *Bon* a « engendré » le Tantrisme bouddhique.

D'un côté, la « brahmanisation » du Tantrisme hindou, c'est-à-dire son intégration dans le *dharma* canonique, a pu être facilitée par la rencontre de certains de ses thèmes majeurs avec certains aspects du shivaïsme et du yoga. Au Cachemire, par exemple, l'école dite *Trika*, fortement influencée par le Vajrayâna, essaie d'assimiler celui-ci en affirmant, d'une part, que Shiva est un autre nom du Principe universel (*brahman*) et que Shakti (la Puissance féminine, la déesse) n'est qu'une première hypostase dudit Principe. Le prestige d'Abhinava-Gupta (X^e siècle), principal théologien de cette école, permit certainement au shaktisme d'acquérir ses premières lettres de noblesse chez les brahmanes, car Abhinava-Gupta intégrait une partie de son idéologie dans une construction philosophique ambitieuse alors que la vénération de la déesse (*Dévî, Shakti*) ne fournissait habituellement que des poèmes

mythologiques. Ce n'est là qu'un exemple, mais on est en droit de dire que shivaïsme et Tantrisme se sont mutuellement influencés à partir du VIII^e siècle.

3. Tantrisme et yoga

Il en est de même du yoga dont la pratique et la théorie ont vraisemblablement comporté dès l'origine un aspect tantrique perceptible surtout dans la volonté des adeptes d'utiliser la puissance de l'énergie sexuelle reconnue pour l'une des plus imposantes composantes de la personnalité. Patanjali, cependant, ne fait aucune mention de celle-ci, non plus que des *chakras* (centres du corps subtil) ni de la *kundalinî* (forme intime de la shakti en chaque être vivant), encore moins, bien entendu, de tout rite « scabreux ». Peut-être y a-t-il une démarche volontaire visant à l'élimination de tout ce qui pourrait empêcher l'intégration d'une doctrine nouvelle (le yoga « philosophique ») dans l'orthodoxie brahmanique.

Quoi qu'il en soit de ce problème, il est avéré qu'à côté du yoga patanjalien existait une forme de yoga tantrique dont les Upanishads du Yoga portent témoignage en milieu hindou et l'école dite *Yogâchâra* (« Pratique du yoga ») en milieu bouddhique. Cette dernière se manifeste aux tout premiers siècles de l'ère chrétienne (on l'appelle aussi Vijnânavâda (« Doctrine de la connaissance discriminante ») et ses deux fondateurs, Asanga et Maïtréya-Nâtha (tous deux aux III^e et IV^e siècles), emploient à l'occasion le mot *yoga* au sens d'union sexuelle (par exemple : de Buddha avec Prajnâ, de Vijnâna avec Nairâtmyâ, d'Avalokitêshvara avec Târâ, etc.). Le Vajrayâna reprendra à la fois cette vision des choses et toute une série de pratiques de yoga (méditation, recherche du *samâdhi*, etc.).

Mais c'est surtout en milieu brahmanique, proche du shivaïsme, que la rencontre du yoga et du Tantrisme fut la plus profonde. Déjà, la pièce de Bhavabhûti, *Mâlatî et Mâdhava*, mettait en scène des dévots de la déesse appartenant à une secte particulière pratiquant à la fois le yoga et des rites tantriques caractérisés. Ces *kâpâlikas* (« porteurs de crânes humains ») ont joué un rôle important pour la diffusion du Tantrisme dans l'Inde du Nord, mais n'ont pas laissé de littérature permettant d'identifier avec précision leurs doctrines. Il n'en est pas de même des *gorakhnâthîs* (disciples de Goraksha-Nâtha) dont le maître a vécu à une époque inconnue (on balance entre les VIII^e et XIII^e siècles !), mais dont le prestige fut tel que les hindous virent en lui une incarnation de Shiva et les bouddhistes celle d'Avalokitêshvara. La tradition affirme qu'il a « mis en forme » le *Hatha-yoga* (« yoga de la force », celui qui insiste le plus sur la pratique des postures, *âsanas*) et l'on ne peut qu'être frappé par la couleur tantrique dudit yoga qui apparaît clairement dans des textes comme la *Hathayoga-Pradîpikâ*, la *Shiva-Samhitâ* et le *Goraksha-Shataka* qui, comme son nom l'indique, se recommande expressément du fondateur.

4. Le Tantrisme « moderne »

Toute cette littérature est probablement postérieure au XII^e siècle, c'est-à-dire qu'elle est rédigée en même temps que les principaux *Tantras* hindous, mais ses racines plongent dans un passé beaucoup plus reculé, celui du Tantrisme « mythologique » et des pratiques rituelles à caractère magique dont le *Vêda* lui-même porte témoignage : ce n'est certainement pas un hasard si les *kâpâlikas* sont parfois désignés comme *Mahâvratins*, du nom d'une importante cérémonie védique, le Mahâvrata (« la Grande Observance »), qui comportait notamment un accouplement rituel. Les *gorakhnâthîs* ont fini par s'intégrer au shivaïsme, comme font

la plupart des adeptes du Hatha-Yoga dans l'Inde moderne, mais ils restent très proches du Tantrisme et ont contribué à jeter un pont entre le shaktisme et le brahmanisme « orthodoxe », de la même façon que la dévotion à Râdhâ (et donc à Krishna, son amant) mêlait intimement des éléments tantriques et vishnuites. D'autres aspects de l'histoire du Tantrisme et de sa diffusion seront signalés au passage, si nécessaire.

IV

La femme, mère et amante

Vers l'an mille avant notre ère, l'Inde tout entière était devenue terre brahmanique et devait le rester jusqu'à notre temps puisque ni le bouddhisme, ni l'islam, ni le christianisme ne réussirent dans leurs tentatives d'obtenir la conversion des populations du subcontinent indien. La société védique était un patriarcat parfait fonctionnant de façon semblable à celui qui prévalait dans la Rome ancienne. Ainsi la famille, comprise au sens large, constituait-elle une « maison » placée sous l'autorité absolue du Père ¹⁰ à qui revenait la tâche d'administrer le patrimoine. À sa mort, son fils aîné héritait seul de cette fonction de gérance. Par voie de conséquence, le pouvoir politique se trouvait réparti entre ces mêmes chefs de famille, éventuellement assistés de leurs oncles, de leurs frères et de leurs fils. Quant à la fonction religieuse, la logique du système exigeait qu'elle appartînt également aux maîtres de maison, lesquels, effectivement, célébraient les sacrifices et transmettaient l'enseignement, c'est-à-dire, en fait, le *Véda* (le mot signifie « le savoir, la science »). Il s'agissait donc, on le voit, d'un monde de mâles dont les femmes, à première vue, paraissent exclues.

1. Une société patriarcale

Les traités juridiques brahmaniques vont d'ailleurs beaucoup plus loin dans ce domaine que la loi romaine : la polygamie, par exemple, était licite et les récits du temps attestent qu'elle était la norme. Pourtant,

une différence très nette était faite entre l'épouse en titre (la « première »), qui seule avait droit à être appelée maîtresse (*patnî*, féminin de *pati*, maître), et les « épouses secondes », de rang inférieur. Les autres favorites, souvent choisies parmi les esclaves femelles (*dâsîs*), n'avaient d'autres avantages que ceux que pouvait leur accorder le caprice du maître. Situation identique sur le plan religieux où seule l'épouse en titre avait droit à participer aux rites, mais en silence et derrière son mari.

La légitimité des enfants ne faisait pas problème, pourvu qu'ils fussent nés dans la maison paternelle, mais ils n'étaient pas égaux entre eux puisque seul le fils aîné héritait du patrimoine, les cadets ne venaient qu'ensuite et les filles n'avaient d'autre droit que de s'occuper des bébés de la communauté jusqu'à l'âge de leur mariage. Là encore il faut pourtant nuancer le tableau : le célibat étant interdit aux femmes et aucun mariage ne pouvant avoir lieu sans que la fiancée fût dotée par son père, la venue de filles au foyer signifiait de grandes dépenses ; le patrimoine était alors entamé, et c'était même le seul cas où il pouvait l'être : ce qui ne se passait pas toujours aisément, on le devine. Mais la volonté de tenir son rang faisait que l'on ne rechignait pas sur les dépenses, et les familles avaient même tendance à rivaliser de somptuosités. Il est vrai que le mariage des fils permettait de réparer les pertes subies lors des noces des filles et tout un trafic s'instaurait, avec d'âpres marchandages, où les intéressés n'avaient nulle part.

Ajoutons enfin que ce type de patriarcat a prévalu en Inde, sans discontinuer jusqu'à nos jours, puisque les lois abolissant la polygamie et instituant un partage égal de l'héritage entre tous les enfants n'ont été votées qu'en 1955 et 1956 sous le gouvernement du pandit Nehru. Ainsi le Tantrisme se développera-t-il dans le cadre d'une civilisation fortement patriarcale, et ce fait est d'une importance capitale lorsqu'il s'agit d'apprécier une forme religieuse qui accorde, on le sait, une place privilégiée à la sexualité, vécue ou imaginée. De plus, et surtout, le Tantrisme se présente lui-même comme une théologie de la toute-puissance (*shakti*) divine vénérée sous l'aspect d'une déesse : comment

accorder cela avec le brahmanisme qui ne peut manquer de voir en Dieu un mâle, un père, puisque toute société est le reflet d'un idéal religieux (ou vice versa si l'on préfère) ?

La réponse réside dans la double attitude que l'homme védique adopte vis-à-vis de la femme, à la fois mère et courtisane. Là encore la mythologie fournit la clé de cet apparent paradoxe : au Ciel, après la mort, l'homme de bien jouira indéfiniment des nymphes divines (*apsaras*) expertes dans tous les plaisirs imaginables, mais nul ne peut gagner le Paradis s'il n'a au moins un fils vivant au moment de sa mort. Il faut savoir, en effet, que, selon l'enseignement du *Véda*, l'âme du défunt ne peut réaliser son destin eschatologique que si les rites prescrits ont été célébrés au moment des funérailles. Or la religion védique ne reconnaît pour prêtres que les seuls chefs de famille officiant pour eux-mêmes et pour leurs proches. Les brahmanes ne sont que des techniciens, aptes à guider éventuellement le maître de maison, mais ne pouvant se substituer à lui. Ainsi lorsque l'homme meurt, son fils doit conduire le deuil et lui seul peut valablement allumer le bûcher funéraire, après avoir offert aux dieux les oblations requises ; faute de ces rites, l'âme du mort deviendrait une « âme en peine », un fantôme ou même un vampire. Ces croyances étaient communes à tous les Indo-Européens et il suffit de songer à l'épisode de la mort d'Hector, dans l'*Iliade*, pour mesurer l'angoisse des proches face à l'éventualité d'une mort sans sépulture ; les Romains savaient, eux aussi, que le défunt ne pourrait traverser le Styx si on ne l'avait muni de l'obole prescrite, et notre folklore a conservé, malgré l'empreinte du christianisme, des terreurs identiques : dans combien d'histoires de fantômes n'entend-on pas le malheureux trépassé implorer qu'on l'enterre décemment afin qu'il soit délivré de ses chaînes ?

Mais il y a plus grave encore : non seulement les fils ont le devoir sacré de permettre à leurs pères d'entreprendre dans de bonnes conditions le voyage eschatologique au terme duquel les âmes parviennent au pays des dieux, mais encore faudra-t-il que, leur vie durant, ces mêmes fils « nourrissent » à dates fixes leurs pères, leurs

grands-pères, leurs ancêtres décédés. Peu importe ici s'il semble y avoir contradiction entre la doctrine du séjour perpétuel au Paradis et celle de la nécessité d'offrir des oblations aux mânes (*pitaras*, les pères) pour qu'ils continuent de jouir de cet avantage, l'important reste que les hindous ont toujours cru, et croient encore, que le repos de l'âme après la mort dépend des sacrifices régulièrement offerts à ses pères défunts par l'actuel chef de famille. Au total donc, la question décisive est de savoir si l'on a ou si l'on n'a pas de fils. Un homme qui n'engendrerait que des filles se sentirait maudit des dieux, car à sa mort sa lignée s'éteindrait totalement, non seulement dans son futur et son présent, mais aussi dans son passé puisque les mânes non nourris perdent le bénéfice de la vie dans l'au-delà. L'une des causes de la polygamie dans l'Inde brahmanique fut certainement le souci d'avoir au moins un fils vivant au jour des funérailles du père, et le taux de mortalité infantile était tel qu'une précaution élémentaire commandait de multiplier au maximum le nombre des enfants et donc des épouses susceptibles d'en donner.

2. Place de la femme dans la société brahmanique

D'où encore – et cela, désormais, se comprend aisément – la vénération, le respect, la reconnaissance que l'on vouait à l'épouse-qui-a-eu-des-fils. Mère, certes, mais pas n'importe quelle mère : seule l'épouse légitime (première ou seconde) qui avait mis au monde des mâles vivants méritait pleinement ce titre. De telles nuances sont instinctivement senties par les hindous, car elles constituent des pièces essentielles de l'édifice culturel qui est le leur, mais elles risquent de nous échapper entièrement si l'on n'y prend garde. On se souviendra donc que toutes les fois qu'il sera question ci-dessous de la déesse mère, l'image sous-jacente sera celle de la matrone entourée de ses fils. La

notion de prospérité presque toujours associée à cette même image de la déesse mère s'inscrit dans le même ensemble mythique : quand on prie les dieux pour l'obtenir, on songe à une famille richement pourvue d'enfants mâles, car ceux-ci, en se mariant, grossiront le patrimoine grâce aux dots de leurs fiancées. Et, bien entendu, le patrimoine ainsi accru portera davantage de fruits en hommes, en troupeaux, en chevaux et en or, comme aiment à le dire les poètes du *Véda*.

On voit donc comment l'idéologie patriarcale du brahmanisme en arrive à placer la femme au centre de son univers : celui-ci, en effet, n'est « en ordre » (*dharma*) que si l'épouse est féconde et donne à son mari les fils qui perpétueront le clan. Viendrait-elle à manquer à sa fonction que l'univers en question s'évaporerait, disparaîtrait. On reconnaît donc à la mère sa toute-puissance, et à tous les niveaux : pas de troupeaux sans génisses, brebis, juments ; pas d'hommes sans filles à épouser ; pas de dieux non plus, sans une déesse qui les enfanta au commencement du cycle cosmique. Puissance, mais aussi mystère, car comment comprendre que l'on ne puisse avoir les enfants que l'on veut ? Le mari a beau pénétrer sa femme, il ne peut savoir si, à terme, elle lui donnera un fils ou une fille ; les rites magiques dont on accompagne la procréation ne réussissent qu'une fois sur deux, c'est l'évidence !

3. Le mystère du désir

La puissance mystérieuse de la femme se manifeste en outre comme attirance : objet du désir qui affole les mâles, la femelle paraît enveloppée d'une sorte de gloire dorée qui la transfigure et en fait, au moins pendant un temps de sa vie et dans certaines circonstances, un être qui dépasse la condition humaine. La poésie profane célèbre à l'envi le corps féminin et détaille volontiers le jeu de la séduction, mais le *Véda* ne s'intéresse qu'à l'aspect religieux du même phénomène et explique qu'il faut que l'épouse ait en elle ce pouvoir de plaire afin que son mari

se sente attiré vers elle et ne risque pas de négliger ses devoirs conjugaux. Pour que la famille prospère, pour que les fils se multiplient, il faut absolument que les époux s'unissent dès que la femme est en mesure de procréer, après sa grossesse précédente. Il y a aussi l'attirance qu'exercent celles que l'on ne peut (ou ne veut) épouser, et là le mystère paraît plus grand encore, car si l'on accepte volontiers l'idée que l'épouse est, par sa nature même d'épouse, une invitation permanente aux rapports sexuels, on s'inquiète au contraire de cette force indéfinissable, insaisissable, immatérielle, qui fait courir les mâles de tous âges.

Le *Véda* l'évoque comme une obsession (*smara*), une idée fixe, une folie, par laquelle un être est aisément mené à sa perte. Charme magique que l'on utilise éventuellement contre les ennemis que l'on veut réduire à sa merci :

*Cette folie d'amour
que les dieux ont versée dans l'eau
en même temps que l'inquiétude,
je la chauffe pour toi,
grâce à l'appui de Varuna ¹¹ !*

Ainsi s'exprime un poème de l'*Atharva-Véda* qui accompagne la préparation d'un philtre ; celui qui le boira sera pareil au Tristan de la légende celtique : il oubliera tous ses devoirs, perdra l'esprit (la folie) et souffrira (l'inquiétude). Il est juste de dire cependant que ladite obsession peut également se manifester chez les femmes, et l'idée prévaut finalement dans le *Véda* que le désir (*kâma*) transcende les distinctions de sexes et s'impose à tous comme une puissance supérieure. Il apparaît donc, en fin de compte, comme une forme de la toute-puissance du Destin (*daïva*) : un bien ou un mal dont ni l'homme ni la femme ne sont responsables, non plus d'ailleurs que les dieux, eux aussi soumis au Destin.

4. Faunes et nymphes

Reste cependant que, pour les poètes védiques, ce sont surtout les femmes qui inspirent ce désir dont elles semblent être l'incarnation naturelle. C'est pourquoi sans doute rencontre-t-on dans le *Véda* plus de nymphes que de faunes. Ces derniers, bien entendu, ne sont pas inconnus : ils apparaissent aux mortelles et ne dédaignent pas de les séduire ; mais ces *yakshas* qui peuplent les forêts et les bois jouent plus un rôle de gardiens de trésors, de détenteurs de recettes magiques que de séducteurs attirés.

Plus importants, les *gandharvas*¹² jouent un rôle similaire, mais à un niveau plus élevé. Ce sont en effet des êtres célestes qui volent sans cesse entre le Ciel et la Terre, fréquentant aussi bien les dieux que les hommes. Musiciens au Paradis, chanteurs, danseurs, poètes, les *gandharvas* ont, par cela même, un charme irrésistible et l'une de leurs fonctions essentielles est de veiller à ce que les rapports sexuels soient partout bien accomplis. Ainsi les invoque-t-on dans le cérémonial du mariage. Pareils aux centaures de la Grèce ancienne, ils sont habiles et savants et acceptent parfois d'enseigner : de même qu'Achille eut un centaure pour maître, le prince védique Purûravas apprendra des *gandharvas* les rites qui assurent l'immortalité.

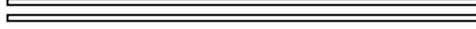
Le statut des *apsaras*, leurs consœurs, est parfaitement analogue, mais les textes védiques (et plus encore la littérature postérieure) montrent que l'on était persuadé de leur supériorité. Ce sont, certes, les *gandharvas* qui instruisent Purûravas, mais seulement parce que l'*apsara* Urvashî en a décidé ainsi ; dans l'histoire de ce prince, c'est elle qui a l'initiative du début à la fin. Elles aussi volent sans trêve entre Terre et Ciel ; elles aussi charment les dieux de leurs danses et de leurs chants ; elles aussi détiennent des secrets et les communiquent ou les refusent à qui leur plaît ou leur déplaît. C'est sans doute cette liberté souveraine qui

les caractérise le mieux : leurs caprices affolent les hommes et troublent les dieux. Elles président, par exemple, au jeu de dés et s'amuse à décider du sort, au mépris de toute logique, sauf celle de leur bon plaisir ; pareilles aux Walkyries du panthéon germanique, elles parcourent le champ de bataille et se choisissent des amants parmi les combattants : celui qu'elles ont désigné est alors tué et elles le ravissent au Ciel où il jouira d'elles à satiété. On voit l'ambiguïté : être l' élu des *apsaras*, c'est, pour un homme, un avantage puisque c'est être assuré de vivre avec les dieux une éternité de voluptés, mais c'est d'abord devoir mourir. Du coup l'attraction qu'elles exercent prend une allure morbide.

Mais le *Véda* reste optimiste : bien propitiées, les nymphes assurent la victoire au jeu et au combat. Par elles, on a la richesse, le bonheur, la volupté en ce bas monde et les mêmes biens, mais permanents, dans l'autre. En ce sens le Tantrisme sera plus fidèle à l'esprit du *Véda* que l'hindouisme classique qui accentuera au contraire le côté démoniaque de la mythologie des *apsaras*.

Deuxième partie

MYTHOLOGIE



Déesses védiques

La société divine est, il va sans dire, aussi patriarcale que celle des hommes et c'est pourquoi le *Véda* est tout plein des exploits des dieux, tout encombré de leur louange, au point qu'à première vue on pourrait presque penser que le panthéon est un monde de mâles. Il n'en est rien cependant, car à chaque fois qu'un dieu est présenté « en situation », il est fait mention de son épouse que les poètes désignent souvent par le nom même du dieu mis au féminin comme s'il s'agissait de bien marquer que la déesse en question est la femme légitime : ainsi y a-t-il une déesse Vârunânî (« Celle-de-Varuna »), une Indrânî (« Celle-d'Indra »), et ainsi de suite. Ces dames, à vrai dire, ne comptent guère dans la mythologie védique, mais il est certain que ceci est dû au fait que nous ne possédons que les seuls textes qui traitent du sacrifice. Celui-ci étant une transaction entre un chef de famille aryen et ce que l'on pourrait appeler son correspondant divin, les déesses n'y avaient qu'une part silencieuse et effacée, exactement analogue à celle de la maîtresse de maison. Au contraire, les textes sacrés du brahmanisme classique nous révèlent, lorsqu'ils traitent de la mythologie védique, tout un ensemble de relations entre époux divins qui ressemblent fort à ce que nous content les poètes grecs de la vie matrimoniale des immortels sur l'Olympe.

1. La Déesse-Aurore

Quelques déesses apparaissent pourtant de façon autonome, et notamment Ushas, l'Aurore. Celle-ci représente le côté érotique de l'image féminine : elle est jeune, belle, séduisante et non mariée. Ce dernier trait l'assimile aux *apsaras* qui sont, elles aussi, des femmes sans mari. Prenons garde que l'Aurore n'est pas plus vierge que ne le sont les *apsaras* ; tout au contraire, l'une et les autres se donnent librement à qui sait attirer leur attention. Du coup, les poètes védiques ne tarissent pas d'éloges :

*La voici sur son char parfait
bien attelé de vaches rouges,
la déesse aux maintes richesses !*

*Elle nous ouvre les chemins
et brille aux lointains des lointains,
Celle que nous louons : l'Aurore !*

*Comme une fille qui connaît
la beauté de son corps au bain,
elle se montre à nos regards ;*

*comme une fille allant aux hommes
dévoile à leurs yeux sa poitrine,
elle nous montre ses trésors ;*

*refoulant l'ennemi obscur,
l'Aurore lumineuse arrive,
rayonnant partout sa lumière ¹³ !*

Les hymnes qui la chantent sont tous sur ce ton-là : l'émerveillement le dispute à la joie et à l'action de grâces, car ce dévoilement de sa beauté, ce don qu'elle fait de son corps, paraît aux fidèles le comble de la générosité pour une déesse. Pas trace, ici, d'angoisse devant le mystère de la femme : elle s'offre et c'est le plaisir, comme un avant-goût du

Paradis, de la même façon que la lumière qu'elle répand au petit matin est un signe sensible de ce même Paradis (*svarga-loka* : Ciel-de-Lumière).

De plus, il faut insister sur cette sérénité du désir satisfait qui semble être le propre des rapports avec les déesses, à la différence de ce qui se laissait deviner de l'inquiétude suscitée par les *apsaras*, à la fois désirables et dangereuses. Les déesses védiques ne font pas peur, à preuve le fait que la Déesse-Nuit est appelée Râtrî, « Celle qui donne le plaisir », et ceci malgré l'aversion des poètes védiques pour l'obscurité. La difficulté est tournée par l'évocation des étoiles dont « l'obscur clarté » rassure et permet au voyageur égaré de retrouver son chemin. Vêtue de son manteau constellé de pierreries, la déesse est aussi belle que sa sœur l'Aurore et, comme elle, invite à la volupté, d'où son nom.

2. La Parole divine

De façon similaire, certains éléments naturels (les Eaux, la Terre) prennent la forme de déesses (Apas, Prithivî) ; il y a aussi une fille (ou une femme ?) du Soleil, et plusieurs « gardiennes » de l'abondance et des richesses, mais c'est avec la Déesse-Parole (*Vâch*) que l'on atteint au niveau le plus élevé, du moins dans les textes les plus anciens.

Cette puissante divinité, qui rappelle Athéna-Minerve tant par sa naissance miraculeuse que par sa fonction cosmique, inspire une grande vénération aux poètes du *Véda* et ceci, essentiellement, parce qu'elle a la charge du *Véda* lui-même qui est la parole révélée, la parole rendue accessible aux hommes. Dès lors, on peut lui décerner le titre de souveraine et affirmer qu'elle détient les trésors cachés de la sagesse divine :

Je règne et garde les trésors ;

*Je connais toutes choses,
et l'on m'honore la première ¹⁴,*

dit-elle dans un hymne védique, et lorsque les dieux s'avancent vers le terrain sacrificiel où les attend le banquet préparé à leur intention par les fidèles, elle « tient » les dieux (c'est-à-dire qu'elle les « porte », qu'elle les « soutient »), car ceux-ci n'existent qu'en tant qu'ils sont nommés :

*Je m'avance avec les Rudras,
je m'avance avec les Vasus,
avec les Adityas et tous les dieux ;*

*c'est moi qui tiens Mitra
et Varuna, Indra, Agni ;
c'est moi qui les tiens eux aussi !*

*et le soma tout bouillonnant,
et Tvashtar, et Pûshan, Bhaga :
c'est moi qui les tiens eux aussi ¹⁵ !*

D'autres caractéristiques semblables à celles qui concernent les autres divinités féminines apparaissent également : sa liberté absolue qui fait, par exemple, qu'elle seule décide, selon son caprice, qui elle favorisera de ses révélations. Les dieux et les *Asuras* rivalisent sans trêve pour obtenir ses faveurs, mais les qualités des concurrents ne sont pas déterminantes : il faut être « élu » par elle pour l'emporter :

*Certains ne voient pas la Parole,
bien que leurs yeux soient grands ouverts ;
et d'autres ne peuvent l'entendre,
bien que n'étant point sourds ;
mais à celui qu'elle a élu*

*la Déesse entrouve son corps,
comme le fait à son mari
l'épouse aimante et bien parée ¹⁶ !*

Ainsi les sages, les poètes, qu'ils soient hommes ou dieux, « ont part à elle », comme disent les textes, et l'implication sexuelle est clairement exprimée comme on vient de le voir. On est ici dans un contexte mythique ressemblant beaucoup à celui du Tantrisme classique, bouddhiste et hindou : l'union du sage et de la Déesse-Parole n'est-elle pas une préfiguration de celle du *bodhisattva* et de la divine Nairâtmyâ ou, mieux encore, du Buddha lui-même avec la Bhagavatî (déesse) Prajnâ-Pâramitâ (Sagesse suprême) ? C'est à de telles occasions que l'on saisit le mieux la continuité qui unit la mythologie védique à celle qui prévaut dans le Tantrisme, même non brahmanique.

La Parole (Vâch) est accompagnée de plusieurs autres déesses qui sont autant de formes de la Parole-Sagesse. Citons, parmi les plus fréquemment rencontrées, la déesse de la Musique et de la Science sacrée, Sarasvatî, que l'on dit être l'épouse de Brahmâ. Également l'épouse du dieu solaire Savitar, Sâvitrî (l'Incitatrice), qui fonctionne comme une muse et personnifie donc l'inspiration, l'intuition intellectuelle. Enfin Gâyatrî (Celle-qui-chante), patronne de la poésie et incarnation divine de la formule liturgique que tout aryen doit prononcer soir et matin, face au soleil.

3. La Mère des dieux

Au-dessus de tout, enfin, se situe la Mère des dieux, la déesse Aditi (Liberté), dont les fils premiers-nés s'appellent justement les *Adityas* (Fils d'Aditi) et constituent dans le panthéon védique le clan dirigeant. C'est à nouveau la caractéristique fondamentale du comportement

féminin qui est placée au premier plan par les poètes du *Véda* : appeler une déesse « Liberté », c'est souligner le fait qu'elle n'est liée par rien, et donc qu'elle domine (et, par là même, régit) la Norme universelle (*dharma*) qu'elle a peut-être instituée. Il est intéressant de noter que cette entité mystérieuse n'est jamais célébrée pour elle-même dans la liturgie védique ; seuls ses fils ont droit à la louange et, à la limite, on peut dire qu'elle n'existe, au sens social du terme, que par eux.

Dans la famille patriarcale, la mère est ainsi profondément respectée et vénérée, mais parce qu'elle a donné des fils, les tâches de gestion du patrimoine revenant exclusivement à ceux-ci. Le *Véda*, toutefois, chante la gloire des Adityas en faisant toujours une allusion au fait qu'ils ne règnent que parce qu'elle a été la première et les a mis au monde. De la même façon, si les dieux sont libres, c'est parce que leur mère était la Liberté alors que leurs adversaires démoniaques sont inefficaces et toujours vaincus étant fils de Diti (la « contrainte », l'« esclavage »), contrepartie maléfique d'Aditi.

Curieusement, la notion de Père des dieux reste confuse dans la mythologie védique, et l'on a l'impression que les personnages qui reçoivent ce nom sont plutôt « décorés » d'un titre prestigieux que véritablement désignés comme tels. Ainsi, lorsque l'on dit de Varuna qu'il est le Père-par-excellence (*mahâ-pitar*), on ne manque pas de rappeler, conjointement, qu'il est lui aussi un Aditya, un fils d'Aditi, non son mari. Plusieurs autres divinités reçoivent d'ailleurs ce nom vénérable sans que les poètes ne les tiennent sérieusement pour les progéniteurs du panthéon. Ceci conduit inévitablement à interroger les mythes cosmogoniques et l'optique alors change tout à fait.

Au commencement, nous dit-on, il y avait le principe de toutes choses, l'Absolu, que l'on appelle l'Unique (*éka*), le *brahman*, ou tout simplement « Cela » (*tad*) :

*Il n'y avait ni mort ni vie
en ce temps-là, ni jour ni nuit ;
Cela, seul, respirait alors,*

*bien qu'il n'y eût pas d'air*¹⁷ ...

Cette entité mystérieuse flottait sur l'onde originelle comme un œuf, un germe d'or (*hiranya-garbha*) ; au moment voulu, l'œuf se brise, le germe s'épanouit et le dieu créateur apparaît. Il reste seul, d'abord, comme l'était le Principe, et c'est pourquoi on le désigne souvent par le nom même de *brahman*, mais en faisant de ce mot un masculin (Brahmâ) alors que Cela (*tad*) était évidemment neutre puisque dépourvu de toute qualification.

4. L'inceste primitif

Brahmâ, au contraire, est un mâle au sens plein du terme, il est pourvu de son signe distinctif (*linga*), c'est-à-dire son membre viril. Bientôt le désir (*kâma*) se manifeste en lui et, comme dit le *Véda*, « il a le désir de se multiplier ». C'est alors que se manifeste une entité féminine, une déesse dont on explique qu'elle est sa fille. Le dieu alors « a part à elle » et mérite désormais le titre de « Maître (c'est-à-dire Père) des créatures » : *Prajâpati*, mot qui peut également s'interpréter comme mari (*pati*) de la Nature (*prajā*) en tant que puissance créatrice.

De toute façon, c'est bien d'un inceste qu'il s'agit, et les brahmanes en sont conscients. Plusieurs mythes racontent comment les dieux nés de cette union contre nature se retournèrent contre leur père pour le châtrer, ou comment la fille de Prajâpati s'enfuit devant son père et prit des formes diverses pour se cacher de lui ; à chaque fois, pourtant, il la découvre et c'est ainsi que sont engendrées les créatures animales et autres : lorsqu'elle se change en brebis, il se fait bélier ; vache, il se fait taureau, etc.

Quant au problème de l'existence des hommes, le *Véda* le résout en expliquant dans un hymne (d'ailleurs isolé) que l'espèce humaine s'est

développée à partir de l'union incestueuse de deux jumeaux primordiaux, Yama et Yamî, qui, tels Adam et Ève, doivent « se connaître » sexuellement pour que les hommes puissent se multiplier ; ainsi Yamî invite-t-elle son frère à devenir son époux :

*Voici ce que veulent les dieux :
c'est que tu aies un survivant !
Mêle à la mienne ta pensée ;
tel un époux, pénètre-moi !
entre en mon corps, je suis ta femme ¹⁸ !*

Et certes l'hymne védique évoque-t-il les répugnances de Yama, mais sa sœur n'a pas de peine à lui montrer que l'exemple vient d'en haut !

Ce qui, en tout cas, doit retenir notre attention, c'est la présence de la sexualité au commencement du monde et à l'inauguration de chaque espèce d'êtres vivants. Le désir apparaît également comme souverain : c'est lui, *kâma*, qui trouble le dieu solitaire et l'oblige à se doter d'une épouse qui n'est autre que sa fille (étant née de lui, on doit penser qu'il l'a créée par la masturbation). D'où la transgression majeure, l'inceste, dont l'efficacité est à la mesure même de son caractère éminemment scandaleux. Le Tantrisme, on le sait déjà, mettra de telles notions au tout premier plan de son système : la violence faite à l'ordre naturel des choses est, aux yeux de ses adeptes, le moyen le plus sûr de réussir.

Lakshmî

Dans l'hindouisme moderne, le culte des divinités féminines se partage entre deux groupes : les déesses du groupe de Lakshmî, parèdre « gracieuse » de Vishnu, et celles du groupe de Durgâ, associée « terrible » (*bhairavi*) de Shiva. Dans le premier groupe, la place d'honneur revient à celle que la mythologie hindoue présente comme l'épouse du dieu qui veille sur le salut du monde. Semblable à lui – y compris dans son aspect physique, dans ses attributs, ses vêtements, tout son « décor » mythologique –, elle protège hommes et choses et, de son trône céleste, exerce une fonction de surveillance bienveillante, en même temps que de pourvoyeuse de grâces matérielles ou spirituelles. Son nom même paraît hautement significatif à ses fidèles qui l'interprètent comme signifiant « la Millionnaire » (de *laksha*, « cent mille ») ; une autre connotation, de même origine, est celle de « beauté » (*lakshana*) qui se retrouve dans le mot qui, en sanskrit, désigne la laque (*lâkshâ*).

1. Déesse de l'Abondance

De toute façon, les concepts de beauté et de richesse sont étroitement liés dans la civilisation de l'Inde, le point de contact étant l'or, qui est à la fois le plus beau et le plus précieux des métaux. Et, de sa main droite largement ouverte, Lakshmî laisse couler, perpétuellement, un flot de pièces d'or, à la manière de la déesse romaine Fortuna. De plus, l'or étant symboliquement associé au Soleil (on dit qu'il est la lumière solaire

solidifiée et cachée dans le roc), Lakshmî est l'aspect féminin du Dieu-Soleil et porte parfois le nom de Sûrya qui n'est rien d'autre que le mot sanskrit signifiant « soleil » au féminin. Aussi, on l'appelle Sâvitri, ce qui est la simple mise au féminin d'un autre nom du Dieu-Soleil : Savitar (l'Incitateur).

Rayonnante, lumineuse, « belle comme le jour », Lakshmî-Sûryâ répand autour d'elle la vie et la fécondité : elle incite (d'où son nom de Sâvitri, l'« Incitatrice ») les êtres vivants, végétaux, animaux, hommes et dieux, à accomplir leurs tâches en vue du maintien de l'ordre universel (*dharma*) dont son époux est le gardien suprême. De ce point de vue, il est naturel que les paysans la prient pour qu'elle assure de belles récoltes : légumes et fruits figurent dans son environnement iconographique, et un mythe célèbre raconte comment elle manifesta un jour sa puissance en sauvant le monde d'une sécheresse de cent ans : elle donna à manger, aux hommes et aux bêtes, des légumes nés spontanément de son propre corps et fut dès lors saluée par ses fidèles du nom de « la Potagère » (Shâkambharî). On n'en déduira pas pour autant que l'épouse de Vishnu soit une divinité « agraire » : son association avec la végétation n'est en effet que secondaire et très épisodique, et Lakshmî reste d'abord la déesse de l'Abondance et de la Prospérité matérielle, cette dernière mieux symbolisée par l'or et les bijoux que par les légumes et les fruits. Elle règne d'ailleurs sur le commerce, et aucune entreprise susceptible de rapporter de l'argent n'est engagée sans que Lakshmî soit propitiée.

2. Shrî déesse de la Fortune

Le plus souvent dans ce dernier cas, on l'invoque sous le nom de Shrî, terme difficile à traduire ¹⁹ car il réduit en lui les idées de beauté, de sainteté, de bonheur, de majesté (comme en grec *kréiôn*, de même

origine indo-européenne) et d'amour. Mais, dans chacun de ces domaines, c'est toujours l'idée de splendeur éclatante, de prééminence et de bonne fortune qui domine, comme il se doit pour une déesse liée au Soleil et à l'or. Au foyer de presque toutes les maisons, au fronton de la plupart des boutiques, en tête des lettres importantes, des contrats, des promesses de mariage, etc., le nom de Shrî figure, comme marque de révérence et de bénédiction, et c'est pourquoi on l'utilise pour marquer le respect que l'on doit à un supérieur, notamment à un maître spirituel. L'usage moderne tend même à faire de *shrî* un simple équivalent de notre « monsieur » (dérivé lui aussi d'un « monseigneur » plus cérémonieux), ce qui a contraint les contemporains à forger un féminin grammatical (*shrîmatî*) à ce mot pourtant éminemment féminin puisqu'il est un nom de déesse !

La bénévolence « naturelle » de Lakshmî et plus encore son statut d'épouse de Vishnu font que ses fidèles l'associent à toutes les interventions du dieu en tant que « sauveur ». On sait en effet que pour les hindous l'univers doit suivre un processus évolutif harmonieux conforme, de son origine à sa fin dernière, aux lois infrangibles du destin. Et, certes, ce processus est celui d'une lente dégradation de l'ordre des choses qui, par étapes successives, aboutit à la dissolution du monde : rien ni personne, pas même un dieu si puissant qu'on l'imagine, ne peut aller contre cette Loi (*dharma*). Pourtant, il existe des forces mauvaises, démoniaques, dont le rôle est de tenter de hâter ce processus ou de le fausser en détruisant des éléments d'équilibre. Les dieux, adversaires constitutifs des démons, luttent contre ceux-ci afin de préserver l'ordre normal des choses et de permettre à l'évolution de se faire selon les lois du *dharma*.

Cette fonction de « maintien de l'ordre » est essentiellement celle de Vishnu qui n'hésite pas à descendre du ciel et à s'incarner chaque fois que tel ou tel démon risque de l'emporter. Les descentes (*avatâras*) du dieu sont évidemment adaptées aux circonstances et donnent lieu, chacune, à un récit mythique assorti d'une « morale » ou d'un enseignement religieux valable pour la période qui suit l'intervention

divine. Ainsi Vishnu fut-il successivement un poisson, une tortue, un sanglier, un nain, un homme-lion, etc., selon qu'il s'agissait de sauver du déluge le dernier juste, de supporter la terre qui risquait de s'enfoncer sous les eaux, ou d'aller l'y repêcher lorsqu'elle coula, etc.

3. Lakshmî et les avatâras de Vishnu

Dans la pratique cependant, seuls les récits des deux dernières « descentes » ont donné matière à l'établissement d'un culte particulier, de caractère fortement dévotionnel ; il s'agit de l'incarnation de Vishnu en Râma, lors de la lutte pour l'élimination du démon Ravana, puis de sa descente sur la Terre sous la forme de Krishna au moment de la guerre fratricide qui opposait entre elles deux familles de la lignée de Bharata. Dans l'un et l'autre cas, l'*avatâra* est pourvue d'une épouse : Sîtâ dans le premier cas, Rukminî dans le second. Il était dès lors facile d'extrapoler et d'affirmer, d'une part, que chaque descente du dieu reproduit intégralement le modèle céleste (Vishnu s'incarne donc avec son épouse et, éventuellement, ses serviteurs) et, d'autre part, que les apparitions de Lakshmî sont, elles aussi, de véritables incarnations, c'est-à-dire que Sîtâ, par exemple, est une *avatâra* de Lakshmî autant que Râma l'est de Vishnu. Les tantristes, il va sans dire, adoptent cette attitude (ou, plus vraisemblablement, sont à son origine) et en tirent toutes les conséquences imaginables.

L'exemple le plus clair à cet égard est celui de Sîtâ, parce que le personnage est véritablement au centre du mythe. Il s'agit, on le sait, d'une légende étroitement apparentée à celle de la prise de Troie par les Grecs. Ici comme là, le prétexte du déclenchement de la guerre est le rapt par un prince vivant au-delà de la mer de l'épouse du héros ; Sîtâ, comme Hélène, est donc la cause immédiate des événements qui conduisent à la destruction de Lanka (comme de Troie). De là à penser que la déesse a suscité l'occasion qui permet au dieu d'intervenir, il n'y a

qu'un pas facile à franchir. L'important d'ailleurs dans le mythe de Sîtâ n'est pas celui de la responsabilité première de la descente, mais du caractère exemplaire que présente le couple divin incarné chez les hommes. Non seulement Râma et Sîtâ sont pourvus, chacun pour sa part, de toutes les vertus humaines, mais encore leur relation est présentée comme le modèle idéal du couple.

4. Sîtâ, l'épouse fidèle

C'est peu dire, en effet, que d'affirmer que Sîtâ est l'« épouse parfaite », elle l'est au-delà des normes courantes. Lorsque son mari est contraint d'abandonner son trône et d'aller vivre une vie précaire et dangereuse dans la forêt, Sîtâ exige de le suivre, bien que consciente de ce qu'a d'incongru sa conduite dans une société patriarcale où les femmes sont confinées au gynécée. Dans la jungle, n'ayant pour seuls protecteurs que son époux et son beau-frère, elle sait qu'elle sera livrée à toutes les convoitises et risquera de perdre son honneur (et plus encore celui de son mari qui n'y pourrait survivre). Or c'est bien ce qui arrive : Ravana l'enlève comme une proie facile. Sîtâ, pourtant, parvient par diverses ruses à garder sa vertu jusqu'à ce que Râma réussisse à éliminer Ravana et à la reconquérir.

Qui cependant ne la suspecterait d'avoir cédé, de gré ou de force, au roi de Lankâ ? Râma lui-même se laisse aller au doute et la répudie. À un tel affront une épouse digne de ce nom ne saurait survivre, et Sîtâ fait dresser un bûcher où elle monte pour prouver son innocence ou périr dans les flammes. Bien entendu, le dieu du Feu, Agni, atteste la pureté de Sîtâ et témoigne de sa véracité. Râma la reprend donc auprès de lui, quitte à la répudier une seconde fois en raison des sarcasmes dont il est l'objet pour une telle conduite. Sîtâ, cette fois, met fin à l'aventure en se faisant engloutir par la Terre. Signalons, à propos de cette péripétie conclusive du mythe de Sîtâ, que le nom de celle-ci signifie

probablement « sillon » et que la tradition brahmanique a vu en elle une « fille de la déesse Terre » (elle-même l'une des divinités féminines du groupe de Lakshmî). Mais il est vraisemblable que l'image était plutôt sexuelle, l'épouse étant toujours évoquée à date ancienne comme le champ que laboure l'époux pour y déposer sa semence.

De toute manière, c'est bien la notion de « femme légitime » qui est au premier plan dans le mythe de Sîtâ et plus encore peut-être celui des relations qu'instaure entre deux êtres le fait du mariage : le mari doit protéger, « garder » sa femme ; il perd l'honneur s'il y a failli et doit « réparer » au moyen de quelque prouesse héroïque mettant sa vie en danger. De son côté, l'épouse doit fidélité absolue à son mari sous peine de répudiation ; elle doit le suivre partout, même (surtout ?) dans le danger. Sans doute cette dernière obligation serait-elle levée s'il y avait des enfants à élever, mais – et c'est là un point essentiel ici – Sîtâ n'est pas mère, elle n'est qu'épouse, du moins dans la partie centrale du mythe, celle seule qui a valeur d'exemple.

Il y a là quelque chose d'étonnant si l'on songe que dans la perspective brahmanique normale la jeune épousée se doit de mettre au monde un enfant dans l'année qui suit le mariage. Le mythe de Sîtâ est donc bien celui de l'amour conjugal, et la déesse n'est nullement une « déesse mère », comme on dit parfois un peu vite. Mère, en charge de ses enfants (ou de ses petits-enfants), Sîtâ serait entrée dans une tout autre catégorie mythique, et les tantriques s'y seraient peu intéressés, eux qui, dans l'« éternel féminin », recherchent exclusivement la sexualité.

Il existe une variante intéressante du thème de l'épouse fidèle, c'est celle de Sâvitrî dont on a déjà rencontré à plusieurs reprises le nom « solaire ». L'histoire est celle d'Orphée descendant aux Enfers pour délivrer Eurydice, mais, en Inde, le rapport est inversé : c'est le mari de Sâvitrî qui meurt et la jeune femme, en épouse fidèle, exige de le suivre au séjour des morts. Le dieu des Enfers s'y oppose, bien entendu, car « les vivants doivent rester avec les vivants » ; mais, touché par la constance de Sâvitrî et vaincu par sa logique (« *Comment serai-je une épouse fidèle si j'accepte d'être séparée de mon mari ?* »), il accepte

finalement de rendre à la vie le prince Satyavant, et les époux à nouveau réunis pourront engendrer une descendance. Ici encore, en effet, le mythe est centré sur le thème de la toute-puissance du lien conjugal qui fonde l'amour « plus fort que la mort » que se vouent mari et femme.

Les amours de Krishna

Quand on aborde le cycle de légendes centré autour du personnage de Krishna, dernier en date des *avatâras* de Vishnu, le Tantrisme latent, qui se manifestait dans les variantes Sîtâ et Sâvitri de l'aspect Lakshmî du culte de la déesse, va éclater avec une exubérance « dionysiaque » bien dans la manière héroïque de cet enfant chéri de la dévotion hindoue. Séduisant, charmeur, Krishna est tout à la fois un homme des champs (il garde les vaches), un combattant (il élimine quantité d'adversaires) et un sage (c'est lui qui enseigne le yoga à son ami Arjuna dans la *Bhagavad-Gîtâ*).

1. Krishna et Rukminî

Vishnu, en s'incarnant en lui, a voulu, semble-t-il, se manifester de façon totale et notamment en jouant un rôle dans chacune des trois fonctions sur quoi repose l'univers social de l'Inde brahmanique. Mais, puisque nous nous intéressons ici à la parèdre du dieu plutôt qu'à celui-ci, voyons comment Lakshmî « descend », elle aussi, pour épauler son époux. Celui-ci ayant choisi une famille aristocratique, la déesse agit de même, afin que le mariage soit possible. Ici, cependant, les catégories « normales » vont être bousculées. Alors qu'à l'ordinaire ce sont les familles qui arrangent le mariage sans que l'on se préoccupe outre mesure de l'avis des intéressés, Krishna rencontre Rukminî et tombe amoureux d'elle. La jeune fille est déjà fiancée à un autre, mais Krishna

l'enlève. Poursuivi par le fiancé de Rukminî et par le frère de celle-ci, il les tue tous les deux et peut alors épouser sa bien-aimée qui, au cours de sa vie, lui donnera dix fils et une fille.

En l'occurrence, le bien recherché (un mariage d'amour et la fondation d'un foyer fécond) est fonction d'une série de transgressions majeures : rapt, offense grave faite à une famille, meurtre de deux « justes » qui tentent de sauver l'honneur et de faire respecter le *dharmā*. Quoi de plus conforme à l'idéologie tantrique que cette apologie de la violence et du sang, répandu, insistons-y, pour que des relations sexuelles, coupables aux yeux de la tradition juridique, soient possibles entre les deux jeunes gens ? Coupables, car jamais le mariage de Krishna et de Rukminî ne pourra être valable : en Inde, en effet c'est le consentement des parents qui fait le mariage, et l'on devine que la famille de Rukminî ne pouvait songer à pardonner à Krishna. Celui-ci eut d'ailleurs sept autres épouses qui cohabitent à Dvârakâ avec Rukminî, mais ceci n'a pas grande importance, d'une part, parce que la polygamie est légale dans le brahmanisme et, d'autre part, parce que ces épouses « secondaires » ne sont pas, comme Rukminî, des incarnations de Lakshmî.

La dévotion à Rukminî est d'ailleurs peu fréquente chez les krishnaïtes à la différence de celle, extraordinairement fervente, qu'ils vouent à Râdhâ, une autre compagne du dieu incarné. À un moment de sa vie, nous dit-on, Krishna vécut dans la province du Vrindâvana (près de Mathura, sur les bords de la Yamunâ), région forestière où des paysans élevaient des vaches dans des pâturages ménagés dans les clairières. L'épisode se situe durant l'adolescence du dieu, donc avant son mariage avec Rukminî.

2. Krishna et les fermières

Krishna, de naissance aristocratique, aimait se mêler aux fermiers ; il lui arrivait de garder les vaches et, selon les bonnes traditions bucoliques, il charmait ses loisirs en jouant de la flûte à l'ombre des arbres. Il était dieu cependant et sa musique avait un pouvoir magique : « qui l'entendait ne pouvait résister à son appel », nous assure-t-on. En réalité, seuls les animaux et les femmes accouraient autour de Krishna qui, jour après jour, se voyait entouré d'une cour exclusivement féminine, composée des femmes²⁰ et filles des villages d'alentour. Et il dansait et jouait avec elles ; elles l'aimaient et il le leur rendait bien : toutes, et chacune, avaient des relations sexuelles avec lui. La littérature et l'iconographie indiennes ont multiplié à l'infini les évocations de ces jeux de Krishna avec les *gopîs* (gardeuses de vaches) dans les bosquets du Vrindâvana. Tantôt il vole et dissimule les vêtements des filles en train de se baigner afin qu'elles ne puissent se rhabiller et restent nues avec lui, tantôt il danse avec elles une sorte de ronde (*râsamandala*), prélude à un jeu (*lîlâ*) érotique qui se termine dans l'eau de la rivière.

Le tableau est plaisant ; plus encore si on le situe au clair de lune alors que le jasmin embaume, et si l'on imagine par là-dessus la mélodie envoûtante de la flûte... Pourtant la scène est profondément choquante si l'on se réfère au *dharma* ou à la simple morale. Les *gopîs* ne sont pas libres de se donner à Krishna, les unes étant des filles à marier (qui se doivent d'être vierges au soir de leurs noces), les autres, des épouses, des mères de famille. Le dieu incarné se conduit en séducteur sans scrupule incitant à la débauche et à l'adultère (on précise parfois que, grâce à sa « magie », il fait en sorte que les pères et les maris dorment pendant que leurs filles et leurs femmes se livrent à lui).

3. Râdhâ, la Favorite

De plus, et comme pour bien mettre en évidence cette attitude de Krishna, on raconte que parmi les *gopîs* le dieu s'est choisi une favorite en la personne de Râdhâ, épouse d'un nommé Adhiratha. Avec elle, il passe plus de temps encore qu'avec chacune des autres fermières et, comme un chat avec une souris, joue avec les passions qu'il a allumées dans son cœur. Tantôt il feint de la délaisser ou de lui en préférer une autre, tantôt il feint de lui demander pardon et l'affole de caresses, et puis disparaît, se cache et ne revient qu'au moment où elle est sur le point d'attenter à ses jours. Là encore les poètes raffinent et multiplient les scènes, prétextes pour eux à dépeindre toutes les nuances du sentiment amoureux.

Or Râdhâ, c'est Lakshmî une nouvelle fois incarnée pour continuer d'assurer son rôle auprès de Vishnu « descendu » sur la terre... On voit le paradoxe : la déesse de la Bonne Fortune, garante de l'équilibre et de la prospérité des familles, la gardienne du lien conjugal, prend la forme d'une femme adultère qui, pour l'amour d'un joueur de flûte, néglige son foyer et inflige à son mari la pire des flétrissures ! Cette situation, cependant, permet de mieux comprendre qui est en vérité Lakshmî, quel aspect de l'éternel féminin elle représente mythologiquement. Déjà on avait remarqué le caractère insolite, et pour tout dire, irrégulier du mariage de Krishna avec Rukminî ; on avait vu aussi que Sîtâ et Savitrî ne sont que de jeunes épouses encore sans enfant au moment où elles sont confrontées à un destin cruel. À chaque fois, ce que Lakshmî représente (et donc ce qu'elle propose en exemple), c'est l'amour passion, l'amour qui dépasse les catégories sociales et triomphe de la mort elle-même.

Lorsque Sîtâ exige d'aller dans la forêt avec son époux et, plus tard, lorsque celui-ci la reprend auprès de lui après qu'elle a vécu longtemps dans le palais de son ravisseur, c'est bien l'amour qui l'emporte sur les règles de la vie en société, pourtant si contraignantes dans l'Inde brahmanique. Plus encore, lorsque Lakshmî se dédouble en Rukminî et Râdhâ pour jouer auprès de Vishnu-Krishna à la fois le rôle de l'épouse et de l'amante, elle atteste que le bonheur auquel elle préside dans

l'univers est bien celui de l'amour sous toutes ses formes : « régulières », ou non.

D'elle, les théologiens disent d'ailleurs qu'elle n'eut jamais qu'un seul enfant de Vishnu, un garçon, qui n'était autre que Kâma (Éros, l'amour sensuel), lequel s'est une fois incarné parmi les hommes sous la forme du jeune Pradyumna, fils, comme il se devait, de Krishna et de Rukminî. Ainsi Lakshmî est-elle la Vénus-Aphrodite du panthéon hindou beaucoup plus que la Junon-Héra dont l'équivalent paraît être en Inde Pârvatî-Annapurnâ, l'épouse de Shiva.

Tout un courant du Tantrisme, surtout « moderne » (c'est-à-dire depuis le xv^e siècle de notre ère), se reconnaît dans le développement impétueux de la dévotion à Krishna et Râdhâ consécutif à la prédication de Châitanya au Bengale et en Orissa. Au grand sanctuaire de Purî²¹, les images proposées à la vénération des fidèles sont celle de Krishna, qualifié de « Seigneur du monde (*Jagan-nâtha*) », de son frère Balarâma et d'une figure féminine. Aux yeux des vishnuïtes de stricte obédience, il s'agit de la sœur de Krishna, « (divinité) de bon augure (*Subhadrà*) ». Mais les tantriques locaux préfèrent voir en elle la toute-puissance du Désir (*Kâma*) incarnée en Râdhâ. Quoi qu'il en soit, il est certain que de nombreuses sectes se sont constituées, surtout dans le nord-est de l'Inde, afin de promouvoir le culte du couple Râdhâ-Krishna. À diverses époques de l'année, des fêtes, plus ou moins secrètes selon les circonstances, reproduisent la danse du *râsa-mandala*, et certains ont voulu y voir l'origine ou au moins la justification du rite de la *chakra-pûjâ* dont il sera question plus loin. Souvent aussi des dévots quittent leurs villages et vivent en mendiants errants ; à la différence des *sâdhus* que l'on rencontre d'habitude sur les routes de l'Inde, ils ne pratiquent pas la chasteté, mais vivent au contraire en concubinage avec des jeunes filles censées représenter Râdhâ.

Une abondante littérature religieuse centrée sur le mythe des amours de Râdhâ s'est développée depuis les tout premiers siècles de notre ère (Harivamsha) jusqu'à la période contemporaine (littérature populaire

bengalie) ; selon les cas, elle est nettement tantrique et prend alors un tour très érotique ou incline vers le krishnaïsme « orthodoxe » qui, pour s'intégrer plus facilement à la norme brahmanique, interprète l'amour des *gopîs* et de Râdhâ comme une image de la tendresse mystique des âmes dévotes pour le dieu sensible au cœur. Le *Bhâgavata-Purâna*, par exemple, va jusqu'à dire que les effusions de Krishna sont illusoires : les *gopîs* imaginent entendre la flûte, voir le dieu, sentir ses caresses, alors qu'il ne s'agit que des mouvements de leur âme s'éveillant à la connaissance du dieu Amour. La joie extrême qu'elles croient éprouver au moment où Krishna les pénètre est en réalité, dans cette perspective, le moment extatique où l'âme rencontre enfin son Seigneur et « le réalise », comme dit volontiers le vocabulaire religieux hindou.

VIII

Durgâ

L'autre visage de l'Éternel Féminin est celui de Durgâ, la déesse « difficile-à-atteindre », la Terrible (*Bhairavî*), la Noire (*Kalî*), la Féroce (*Chandî*). En elle se manifestent plusieurs aspects de la puissance divine : la violence, grâce à laquelle sont éliminées les forces du mal, le pouvoir de destruction cosmique qui préside au nécessaire anéantissement du monde lorsque « les temps sont venus », le temps lui-même qui ronge perpétuellement, conduisant toutes choses aux délabrements de la vieillesse, puis à la mort inéluctable, la sexualité, enfin, vue ici comme un pouvoir d'envoûtement et de fascination auquel nul ne peut résister et qui mène, lui aussi, à la destruction ceux qui s'y abandonnent. C'est donc bien dans la mouvance de Shiva²² que se situent les divinités féminines qui incarnent dans le panthéon brahmanique ces diverses puissances (*shakti*).

Mais il est bon de rappeler à ce propos ce qui a été dit plus haut de la troisième personne de la *Trimûrti* hindoue : le pouvoir de destruction qu'il incarne est foncièrement bénéfique même si ses manifestations ont de quoi terrifier. Ce qui est détruit, en effet, c'est exclusivement ce qui est mauvais de nature (par exemple, un démon) ou ce qui l'est devenu, soit à la suite d'un manquement au *dharma*, soit par le processus d'involution universelle auquel rien n'échappe. Or tout ce qui meurt est destiné à renaître, tout ce qui se dégrade sera guéri et restauré dans son intégrité perdue. Les hindous saluent donc en Shiva autant le dieu de la Rénovation que le Seigneur du Feu-de-la-fin : d'où les noms de Shiva (le Bienfaisant), de Shankara (le Pacificateur), de Mrityujaya (le Vainqueur

de la mort), etc., dont on use dans les cérémonies liturgiques qui lui sont dédiées.

1. Shiva et Pârvatî

Bien évidemment cette attitude religieuse est également celle que l'on adopte vis-à-vis des divinités féminines « de la suite de Shiva ». Le symbolisme des sommets, fréquemment utilisé dans la mythologie de Durgâ, est significatif à cet égard. L'un des noms les plus stables de la parèdre de Shiva est, en effet, celui de Pârvatî, « la Montagnarde ». Les images pieuses vendues sur les marchés indiens la montrent dans un paysage de rochers, de neige et de glace ; pas la moindre végétation ne vient atténuer la rigueur du décor, et le ciel lui-même est volontiers peint de couleur sombre, soit qu'il fasse nuit, soit que des nuages le couvrent. Cet univers hostile et figé est pourtant vu par les fidèles comme porteur d'une promesse de prospérité : la déesse, que l'on appelle aussi Himavatî (c'est-à-dire, à la fois, « la Neigeuse » et « Celle qui réside dans l'Himalaya »), est en effet qualifiée d'Annapurnâ, « pleine-de-nourriture », parce que neige et glaciers sont à la source des fleuves et rivières qui fertilisent la plaine.

Le Gange, l'Indus naissent dans l'Himalaya et apportent effectivement l'eau vitale, et donc la végétation, les récoltes, la nourriture. Plus encore en pays tropical que partout ailleurs, les cours d'eau et les montagnes sont dignes de vénération, et l'on ne saurait donc s'étonner de voir les hindous vouer un culte à une déesse Rivière (Sarasvatî) ou à une déesse Montagne (Annapurnâ). En fait, toutes les rivières (à commencer, bien sûr, par le Gange) et tous les sommets sont tenus en Inde pour des divinités ou pour leurs résidences, et relèvent, selon le cas, du domaine mythologique de Brahmâ, de Vishnu ou de Shiva. Pârvatî, cependant, n'est pas seulement Celle-qui-vit-sur-la-montagne, elle est également l'équivalent indien de la Junon des Latins,

de l'Héra des Grecs, l'épouse du Grand Dieu (Mahâ-déva, autre nom de Shiva).

La différence avec Lakshmî est importante ; la déesse de la Bonne Fortune était la jeune femme de Vishnu, sa compagne des premiers jours du mariage, presque une amante. Chez elle comme chez Sîtâ ou Sâvitri, ce qui comptait, c'était la relation amoureuse, le plaisir, avec leurs garants : la fidélité, l'attachement héroïque de l'épouse pour l'époux. C'est à peine si l'on apprenait au passage que Lakshmî était la mère de Kâma ou que Rukminî avait eu de Krishna plusieurs fils. En fait, Lakshmî et ses incarnations (y compris Râdhâ) correspondait plutôt à Aphrodite, née comme elle de l'écume des flots.

Pârvatî incarne, pour sa part, l'autre aspect du mariage, celui de la longue cohabitation des époux dans le train-train de la vie quotidienne : soins du ménage, administration de la maisonnée, charge des enfants. On ne s'étonnera pas que les querelles y figurent pour une bonne part et pour les mêmes motifs que celles du couple Jupiter-Junon : infidélités occasionnelles du mari (par exemple lorsque Shiva séduit dix mille habitants du pays de Taragam !), mouvements d'irritation de celui-ci lorsqu'il est dérangé par sa femme dans telle de ses activités (ainsi lorsqu'elle vient s'offrir à lui alors qu'il s'adonne à ses dévotions), disputes d'opinions, etc. Les enfants ne sont pas toujours là pour arrondir les angles, au contraire, et subissent par contrecoup les effets des colères de leurs père et mère : que l'on songe, par exemple, au malheureux Ganapati à qui Shiva fit couper la tête parce qu'il prétendait empêcher le dieu d'entrer dans la salle de bains où Pârvatî faisait ses ablutions ! Il est vrai que, plus tard, le père se laissa apitoyer par les pleurs de son épouse et plaça sur le corps décapité de son fils la tête du premier être qui passa par là, en l'occurrence un éléphant !

Pârvatî (Annapurnâ, Nandadévî, Gaurî, etc.) étant essentiellement une maîtresse de maison, une souveraine (Bhâgavatî, Mahêshvarî) ne joue pratiquement aucun rôle dans la symbolique tantrique vouée, on le sait, à la sexualité plutôt qu'aux vertus « bourgeoises ». Ceci, bien entendu, n'exclut pas une attitude révérencielle envers une divinité de si

haut rang ; si haut cependant qu'aucune familiarité n'est concevable avec elle (ou avec ses représentantes dans le monde des humains : l'épouse légitime n'est que rarement la partenaire des rites tantriques).

2. Le jeu et le désir

Un seul aspect de la personnalité de Pârvatî est susceptible de retenir l'attention dans la perspective qui nous occupe ici : c'est sa passion pour le jeu. Le couple divin est souvent représenté, surtout à date ancienne, en train de jouer aux dés avec passion. On songe aux *apsaras*, inspiratrices de la folie qui pousse les hommes à tout risquer sur un coup de hasard (mais dans le brahmanisme le hasard n'existe pas plus qu'il n'existait pour les Grecs ou les Latins : c'est le destin qui fait rouler les dés ou, si l'on préfère, c'est la déesse qui choisit le vainqueur). À l'imitation du couple divin, maris et femmes doivent jouer aux dés au moins une fois l'an, lors de la fête des lumières (Dîwalî) ; selon la légende, en effet, Pârvatî avait un jour gagné une partie sur son époux et celui-ci s'en était offusqué. Il boudait, et la discorde mettait en péril l'équilibre cosmique ; Vishnu intervint donc en suggérant que les époux s'offrent une revanche à l'occasion de la fête des lumières. Pârvatî accepta et Shiva l'emporta à son tour en usant d'une tricherie que lui souffla Vishnu. La déesse s'aperçut de la chose mais préféra en rire : les époux se réconcilièrent alors, et l'ordre des choses put reprendre son cours normal.

La coloration générale du mythe reste donc sereine, « lumineuse », mais on sent remuer à l'arrière-plan le monde inquiétant des passions « nocturnes », cruelles, destructrices, le jeu étant l'une d'elles, bien entendu. Compte tenu, d'autre part, du caractère phallique de la dévotion principale à Shiva (celle que l'on voue au *linga*, le phallus), il faudrait évidemment que le culte de sa parèdre présentât des traits analogues. Mais ici les hindous paraissent reculer devant les conséquences logiques de cette nécessité théologique. Le polythéisme fondamental du

brahmanisme leur permet de s'en tirer à bon compte en les reportant sur d'autres déesses, elles aussi « de la suite de Shiva », mais distinctes de Pârvatî.

Ainsi les millions de sanctuaires où sont vénérés simultanément le *linga* et le *yoni* (vulve) sont-ils tous des représentations symboliques de l'union sexuelle parfaite, celle des deux époux divins dans leur séjour himalayen ; mais on s'en tient toujours aux symboles (un triangle enserrant une pierre dressée) : jamais n'est représenté l'embrassement de Shiva et de Pârvatî. De la même façon si les statues du dieu le montrent volontiers avec un membre en érection, la Montagnarde reste toujours vêtue et garde une attitude réservée.

3. Kanyâ-Kumârî

Les signes extérieurs du désir sont au contraire l'apanage d'une déesse que l'on appelle tout simplement « la Fille », Kanyâ (c'est-à-dire « la jeune fille », par opposition aux garçons) ou Kumârî (même sens, mais par référence au lien de parenté qui la rattache à des parents de bonne lignée). S'il était prouvé que Kanyâ-Kumârî est bien née de Shiva, on retrouverait dans les rapports qu'il entretient (ou souhaite avoir) avec elle un écho du mythe védique de l'inceste primitif, et ceci est d'autant plus plausible que Shiva est, comme Prajâpati, un « poseur-de-semence », un progéniteur. Mais les textes brahmaniques restent discrets sur ce sujet (et les tantriques ne s'intéressent pas à l'inceste en tant que tel). La Kumârî, vénérée du nord au sud de l'Inde, n'est, dans l'esprit de ses dévots, qu'une image divine de la beauté sensuelle des adolescentes (on dit souvent qu'elle est âgée de seize ans et on la salue alors du nom de Shodashî, « seize », ou féminin).

Pour insister sur son lien avec la sexualité, on l'appelle aussi Kâmêshvarî (« la déesse Amour », ou « la Souveraine du désir »), et l'on forge mille autres noms comportant le mot Kâma (Éros) à l'initiale, par

exemple : Kâmâkshî (« Fille-aux-yeux-énomourés »), Kâmamudhâ (« Ivre-d'amour »), Kâmînî (« Amante »), etc. D'autres fois c'est Lalitâ (« la Voluptueuse »), Mridânî (« la Partenaire érotique »), et ainsi, à l'infini. Ici, il n'est plus question de réserve ou de décence ; c'est le contraire qui est vrai : l'image offerte dans le sanctuaire doit être lascive, excitante. Nue, parée de ses seuls bijoux, la déesse a les yeux chavirés par le désir ; ses mains sont posées sur ses seins et sur son sexe, etc.

L'idéal serait que le fidèle, comme Shiva lui-même, soit si excité par la vue de cette image qu'il ne puisse empêcher son sperme de jaillir spontanément (de nombreux récits mythiques mettent en scène des dieux ou des hommes qui agissent de la sorte en rencontrant une nymphe ou une mortelle d'une beauté exceptionnelle). Parfois la déesse est accroupie, genoux écartés afin que son sexe soit bien en évidence : les fidèles le caressent de la main, le baignent de beurre fondu et de poudres colorées, déposent des fleurs et des fruits devant lui, en un mot, lui rendent un culte très concret.

Disons, au passage, que cette vénération des organes sexuels est universelle en Inde et pas seulement sous les formes symboliques du *linga* et du *yoni* : à l'entrée des temples shivaïtes se dresse un taureau de pierre ou de bronze et nulle femme indienne n'entrerait dans le sanctuaire sans avoir touché de la main les testicules de l'animal. Prenons garde enfin que, du moins dans le cas de Kumârî, il s'agit d'honorer la vulve en tant que source de plaisir (pour chacun des partenaires du jeu érotique), non comme « source de vie ». Il n'existe pas de cosmogonie brahmanique où le monde serait « enfanté », au sens propre, par une déesse mère. Il n'existe pas non plus de culte de la Femme enceinte (jamais une déesse indienne n'apparaît avec un gros ventre ; jamais non plus, d'ailleurs, avec un enfant au bras). Bien entendu, l'hindouisme connaît, comme toutes les religions de ce type, des rituels destinés à obtenir des enfants, mais il se trouve que les femmes stériles (ou qui n'ont donné que des filles à leurs maris) vénèrent, dans ce but, le *linga*, non le *yoni* ; le taureau, non la génisse ;

Shiva, non Parvâtî (sinon pour la prier d'intervenir en leur faveur auprès de son divin époux).

4. Les Mères

Dans certains temples, les femmes vont caresser le *linga* de pierre avec leur propre vulve : il leur paraîtrait aberrant d'aller toucher celle de Kumârî ! Et l'on devine qu'il n'y a pas si longtemps, les dévots trouvaient dans les grands sanctuaires des filles dont la profession était de jouer pour eux le rôle de la déesse. Inversement, il arrivait que certaines femmes stériles fissent l'amour avec des prêtres shivaïtes dans l'espoir d'être fécondées par le dieu (dont le prêtre est le représentant sur terre). Pourtant la notion théologique de « Mère divine » n'est pas étrangère à l'Inde brahmanique, mais elle revêt une forme très différente à celle de laquelle nous sommes habitués en Occident depuis le christianisme. Lorsque la parèdre de Shiva est appelée « Mère » par les textes rituels, il s'agit toujours, en effet, d'un terme honorifique assez vague (*Ambâ*, *Ambikâ*) qui est plutôt une marque de respect qu'une véritable reconnaissance de la fonction maternelle. Précisons : lorsque le chrétien adresse une prière à Marie, il a présent à l'esprit le fait que Jésus a été enfanté par elle et, reconnaissant la nature divine du bébé de Bethléem, il peut saluer la Vierge du nom de « Mère de Dieu » et l'imaginer berçant l'enfant dans ses bras, lui donnant le sein, etc.

L'hindou, au contraire, lorsqu'il dit *Ambâ* ou *Mâtâ* (*Mâ* dans les langues modernes du Nord), pense à une maîtresse de maison attentive à soigner tous ceux qui vivent sous son toit ; il imagine une femme vénérable à qui l'on doit beaucoup ; il peut avoir pour elle toutes les dévotions que l'on voudra, mais il serait bien incapable, si on le lui demandait, de dire de qui Pârvatî (*Ambâ*) est la mère (*Mâtâ*) ; seuls les théologiens sont en mesure de le faire, à grand renfort de citations pédantes. Il y a donc bien une Déesse-Mère en Inde, mais c'est plutôt

une incarnation divine de la fonction maternelle que la « maman » de tel dieu.

Ajoutons, pour finir, que l'iconographie des Déesses-Mères est presque toujours terrifiante ; les sculpteurs affectionnent notamment le groupe horrible des Sept-Mères (*sapta-mâtrikâs*) représentées comme des mégères hideuses, au corps flétri, brandissant des armes, grimaçant, etc.

Bien évidemment, ce sont les démons que ces déesses combattent, mais les fidèles peuvent difficilement éprouver des sentiments de joie ou d'abandon confiant en les contemplant. La dévotion aux Sept-Mères est d'ailleurs très marginale, si même elle existe véritablement : la plupart du temps, leurs sanctuaires s'intègrent à ceux d'autres divinités (principalement les temples à Durgâ ou à Kâlî) et les rites qui les concernent présentent un net caractère magique. Ainsi, le titre de Mère que l'on décerne volontiers à Durgâ elle-même, à Kâlî et à d'autres déesses analogues ne doit pas faire illusion : il est essentiellement destiné à enseigner aux fidèles la souveraineté universelle de la déesse, son rôle de protectrice cosmique, sa toute-puissance, son pouvoir de châtement, ainsi que la faveur dont elle peut faire preuve à l'égard de ceux qu'elle aime.

IX

Kâlî

Avec Durgâ et Kâlî on atteint à l'essentiel, car la dévotion populaire à ces déesses est certainement la manifestation la plus importante du Tantrisme « moyen », celui qui, par-delà les sectes, touche les grandes masses dans l'Inde moderne. Vers la fin septembre, la grande fête de Durgâ (*Durgotsava*), appelée aussi *Durgâpûjâ* (adoration de Durgâ) ou *Dashaharâ* (« Dixième » jour, consacré à *Harâ*, la parèdre de Shiva), réunit des foules immenses. Des images de la déesse sont confectionnées dans les familles, les quartiers, les villages et vénérées pendant neuf jours. Le dixième, les idoles sont portées en procession jusqu'à la rivière la plus proche et jetées à l'eau. Dans les temples, les statues sont l'objet d'un culte permanent pendant cette décade et des buffles sont sacrifiés. D'autres éléments interfèrent, telle la célébration de la victoire de Râma sur le démon Ravana qui avait enlevé Sîtâ ; la fête s'appelle alors *Vijaya-Dashamî* (« Dixième » jour, commémorant la « victoire ») et s'accompagne d'un culte des armes, de tournois de tir à l'arc et de compétitions sportives, notamment de boxe indienne, sport sanglant car les gants y sont remplacés par des coups-de-poing américains.

Il y a aussi des rites sexuels, surtout à la campagne : dans certains villages, par exemple, tous les mâles s'en vont dans la forêt et ne rentrent que la nuit suivante ; les femmes sortent à leur rencontre et à la faveur de l'obscurité des accouplements se font sans que l'on connaisse son partenaire. Les traits distinctifs de la tête (on l'appelle encore Navarâtrî, « la nouvelle nuit », car son point culminant se situe après le coucher du soleil) sont donc bien marqués : le sang (celui des buffles mis à mort, celui des lutteurs), la sexualité « hors règle » (la bacchanale nocturne) y

jouent un rôle prépondérant dans une ambiance « nocturne », elle aussi caractéristique de la mythologie de Durgâ-Kâlî.

1. La mise à mort du démon-buffle

Le mythe de référence est celui d'un démon-buffle tué par la déesse appelée pour cela par les théologiens Mahîshâsura-mardinî, la « Meurtrière (*mardinî*) du démon (*asura*) en forme de buffle (*mahîsha*) ». Bien entendu, ce dernier n'est pas une de ces bêtes placides que l'on voit attelées aux charrues dans les rizières du Bengale, mais le buffle sauvage, fauve extrêmement dangereux, animal de haute taille (plus massif que le bison d'Amérique) et dont quelques spécimens subsistent encore dans les forêts de la Thaïlande et du Cambodge. À un moment du devenir universel, les *asuras*, adversaires traditionnels des dieux brahmaniques, réussissent à s'emparer de l'Olympe et en chassent les occupants légitimes. Voici donc les dieux, et Indra à leur tête, réduits à « errer sur la terre, comme de simples mortels » : c'est un manquement grave à la norme ; l'univers s'en trouve déséquilibré et ce serait le devoir de Vishnu d'intervenir. Cependant, soit qu'il soit l'un des dieux vaincus par les *asuras*, soit qu'il n'estime pas les circonstances favorables à l'une de ses « descentes » (*avatâras*), le Gardien du monde n'intervient pas. C'est Durgâ qui va le faire.

Seule, elle affronte les *asuras*, les anéantit et vainc enfin en combat singulier leur chef qui n'est autre qu'un buffle sauvage. Elle le tue de son trident (ou de sa lance) et les dieux sont restaurés dans leurs fonctions. Une variante fait de Durgâ l'émanation de tous les dieux : chacun de ceux-ci a laissé sortir de lui-même sa propre puissance (*shakti*) et, de la fusion de ces multiples manifestations, naît une *Mahâ-shakti* (grande puissance) qui est donc faite de ce qu'il y a de meilleur en chaque divinité. D'où sa suprématie et donc le fait qu'après sa victoire elle est reconnue par Indra et les siens comme Souveraine et Protectrice (*Jagad-*

dhâtri, « Celle qui soutient le monde »). On pense évidemment à Mithra que les légions romaines vénéraient sous la forme d'un dieu mettant à mort un taureau. Sauveur (*sôtèr*) lui aussi, le héros divin invitait ses fidèles à renouveler le rite pour se sauver eux-mêmes et l'on sait que ceux-ci étaient aspergés par le sang de la victime immolée, de la même façon qu'en Inde les dévots de Durgâ-Kâlî se barbouillent du sang des animaux sacrifiés à la déesse.

Les domaines culturels iranien et indien étant étroitement apparentés en raison de leur origine indo-européenne commune, l'homogénéité des deux mythes est très probable : elle est un signe supplémentaire de l'archaïsme du courant tantrique, plus fidèle à bien des égards à l'enseignement védique que d'autres courants de l'hindouisme classique. N'oublions pas que les sacrifices sanglants étaient la norme à l'époque du *Véda* et que leur remplacement par la *pûjâ* brahmanique, exclusivement « végétarienne », est relativement récente. De la même façon, toute la mythologie védique s'organisait autour du récit de la mise à mort du dragon Vritra par Indra, alors que l'hindouisme a littéralement « gommé » cet épisode au profit de mythes cosmogoniques « pacifiques ». Ainsi les cérémonies de *Dashaharâ* sont-elles l'un des derniers refuges en Inde de l'idéologie « chevaleresque » indo-européenne.

Kâlî, on l'a vu, est constamment associée à Durgâ, au point qu'il est parfois difficile de distinguer les deux déesses, d'autant qu'au Bengale sa fête se situe à la même date que celle de Durgâ. Une autre cérémonie située peu de temps après (fin octobre) commémore le meurtre d'un autre démon, Tripura, par Kâlî. Il s'agit, en fait, d'un doublet du mythe central qui reste celui de l'élimination du buffle par Durgâ. De nombreuses histoires de victoires sur des ennemis fabuleux sont d'ailleurs attribuées à la déesse, à commencer par celle qu'elle aurait remportée sur les jumeaux Shumbha et Nishumbha : il y a là un processus qui rappelle celui de la multiplication des récits de « descentes » de Vishnu. Kâlî, quoi qu'il en soit, ressemble beaucoup à Durgâ. Elle aussi est toujours représentée « en action », brandissant des

armes, pourfendant un adversaire, dansant sur son cadavre ou tenant à la main la tête qu'elle vient de couper.

2. Le sang

Le côté macabre et ténébreux (Kâlî veut dire « la Noire, l'Obscure ») est accentué : elle porte un collier (parfois une couronne) fait de crânes humains, et ses bijoux sont taillés dans des ossements ramassés dans les cimetières. Surtout, et c'est là sans doute l'élément le plus significatif, elle boit du sang. Celui de ses victimes, bien entendu, mais aussi le sien propre, soit qu'elle se lacère les bras, soit même qu'elle tranche sa propre tête ! Appelée alors *Chinnamastakâ* (Tête coupée), elle est représentée brandissant à bout de bras sa tête dont la bouche boit avidement le sang qui jaillit du cou ! L'idée est que le liquide vital est pourvu de vertus magiques et notamment de celle de procurer à qui le boit l'invincibilité, le courage et une longue vie. Kâlî exige donc de ses fidèles qu'ils lui offrent des victimes animales (humaines aussi, mais depuis l'arrivée des Anglais en Inde ce ne peut plus être que clandestinement).

La chair desdites victimes est, elle aussi, consommée, tant par la déesse (qui, dans les récits mythiques, dévore ses ennemis) que par les fidèles. Sur ce point, le brahmanisme, qui prône, on le sait, le végétarisme, est battu en brèche : dans tout le nord-est de l'Inde, il n'a pu empêcher les sacrifices sanglants et la consommation de viande, même dans les hautes castes d'ordinaire très attentives à se conformer à la norme (*dharma*) pour ne pas risquer de déchoir. Ailleurs, les cérémonies comportant la mise à mort d'animaux sont plus rares et conservent un caractère privé (domestique) ou plus ou moins clandestin ; la viande n'est plus consommée que par les individus de basse caste (mais ils représentent la grande majorité de la population !). Bien entendu, comme on le dira ci-dessous, les rites tantriques comportent l'absorption de

nourriture carnée, mais dans le cadre d'une recherche systématique de la transgression en tant que moyen de progrès spirituel.

3. L'ivresse

Outre le sang, Kâlî boit aussi du vin (*surâ* : c'est, en fait, le nom de l'alcool, en général). Elle brandit une coupe qui miraculeusement reste toujours pleine (*a-shûnyam surayâ pânapatram*) et c'est en état d'ivresse qu'elle combat ses adversaires. On lit, par exemple, dans le *Dévî-Mâhatmya*²³ qui conte les exploits de Durgâ-Kâlî :

*En furie, la Mère du Monde
but à longs traits l'alcool puissant
de son hanap et, les yeux rouges,
éclata d'un rire effrayant !*

Plus loin le même texte explique qu'avant de pourfendre son adversaire la déesse le défie en lui tenant un discours désordonné et confus (*âkula*), et ceci parce qu'elle est ivre, le visage agité, les yeux révoltés, etc. Insistons sur le fait que l'alcool est bu pour susciter une folie (*mada*) qui permettra l'exécution d'actes exceptionnels : il ne s'agit pas pour le buveur de s'alanguir, encore moins de s'endormir, mais de s'exalter, de redoubler d'activité et notamment de surmonter une peur éventuelle.

Si Durgâ boit avant le combat, c'est qu'elle est seule pour affronter une armée entière ou un adversaire unique mais doté d'une force physique supérieure à la sienne et de pouvoirs magiques exceptionnels. (Par exemple, le buffle sauvage a la faculté de changer de forme à volonté ; ainsi Durgâ doit-elle successivement affronter un lion, un éléphant, un homme, etc. ; Shumbha, pour sa part, reprend force et

vigueur à chaque fois qu'il touche terre et Durgâ ne pourra le tuer qu'en le forçant à sauter dans les airs. Un autre démon, Raktabhîja, voit chaque goutte de son sang se transformer en bataillons de guerriers farouches : Kâlî devra donc l'éliminer en l'avalant, seule façon de le tuer sans le faire saigner !) C'est par de tels mythes que les tantriques justifient l'emploi de l'alcool dans le rituel qui est le leur. L'ivresse permet à l'individu de se dépasser, au moins pour un moment, et de faire des gestes qu'il n'oserait pas en temps normal.

Bon nombre des actes requis dans les cérémonies sectaires étant de graves manquements à l'ordre brahmanique (relations sexuelles illégitimes, manipulation de chair et de sang, etc.), on comprend l'importance que revêt l'usage de l'alcool qui, de plus, est lui aussi une faute contre le *dharma* : le bénéfice, ainsi, est double ! Du même ordre est l'utilisation de diverses drogues, principalement du hachich (*bhâng*, en hindî ; *vijayâ*, « la victorieuse », en sanskrit) : comme on aura l'occasion de le montrer plus loin, il s'agit de placer l'adepte dans une condition psychologique particulière permettant l'action dans un cadre insolite. Ceci, bien entendu, n'implique nullement que l'alcool et la drogue soient réservés en Inde aux seuls tantriques et aux seules cérémonies rituelles ! Il en est fait également un usage profane, et souvent dans des proportions telles que les autorités doivent prendre des mesures d'interdiction, quitte à les rapporter bientôt faute de pouvoir les appliquer !

4. La mort

Outre les thèmes du sang et de l'ivresse, la mythologie de Kâlî fait référence à une symbolique macabre qui est également très caractéristique. Elle porte, on l'a vu, des bijoux faits d'ossements humains et l'on dit qu'elle se plaît particulièrement à fréquenter les cimetières. Ce dernier terme désigne non pas un enclos où sont rangées

des tombes comme en Occident, mais le lieu où sont brûlés les morts. Or le bois est rare et cher en Inde et les cendres funéraires contiennent une large proportion d'ossements non consumés. À la fin de la cérémonie funèbre, les restes sont jetés, rituellement, dans la rivière au bord de laquelle se situe d'ordinaire le champ crématoire. Mais souvent le cours d'eau, au gré des crues successives, rejette lesdits ossements qui, finalement, recouvrent le sol noirci par les foyers et où la cendre se mêle à la boue. Vautours et corbeaux volent au-dessus de ces lieux répugnants à la recherche de quelque lambeau de chair calcinée. Il s'agit de lieux d'horreur qui ne peuvent se comparer à nos cimetières-jardins.

Kâlî vient là passer la nuit à boire et à danser avec ses compagnons favoris, vampires, revenants, fantômes et gnomes de toute espèce, qui se livrent entre eux aux jeux sexuels les plus divers, y compris toutes les formes de bestialité et de nécrophilie. Malgré les apparences, rien de démoniaque pourtant dans cette évocation ; les fidèles de Kâlî, qui prient chaque jour devant l'image d'une déesse noire (*kâlî*) dégouttant de sang, ivre et dansant sur le corps d'une femme enlaçant un cadavre, vénèrent en fait celle qui permet de « traverser la mort », d'aller au-delà du drame de l'interruption de la vie et de son décor épouvantable pour atteindre le séjour bienheureux d'où l'on ne revient pas.

La danse de Kâlî (qui fait écho à la danse cosmique de Shiva) est une danse de joie, elle est le signe de la victoire sur le Mal par excellence qu'est la Mort. Râmakrishna, qui fut toute sa vie un dévot de Kâlî, disait souvent que sa déesse favorite n'était ni noire, ni grimaçante, ni menaçante ; à la contempler avec dévotion, on gagnait bientôt, disait-il, de la voir sous son aspect véritable : elle apparaissait alors comme une jeune fille d'une éclatante blancheur, souriant et ouvrant ses bras pour accueillir le dévot...

Le mythe, pourtant, n'a de valeur que s'il est pleinement assumé, vécu, et c'est pourquoi les tantriques situent de nombreuses cérémonies (et souvent celle de l'initiation) dans les champs crématoires où ils se rendent la nuit au moment où les bûchers achèvent de s'éteindre (les funérailles, en Inde, ont obligatoirement lieu durant la journée, jamais de

nuit). Et l'on verra que certaines sectes n'hésitent pas à prescrire à leurs adhérents le même comportement que celui que l'on prête à Kâlî : des scènes de nécrophilie, de cannibalisme, de bestialité se déroulent alors dans le décor sinistre de ces lieux que, fort heureusement, aucun hindou « normal » (c'est-à-dire fidèle au *dharma* brahmanique) ne se risquerait à fréquenter, surtout de nuit. Le secret de ces cérémonies est ainsi automatiquement gardé et les initiés sont assurés, par le choix du lieu et de l'heure, de rester entre eux...

Déeses bouddhiques

Avant d'en finir avec l'étude des mythes concernant les divinités féminines et d'aborder la question des rites qu'ils sous-tendent, on ne peut éviter d'affronter le problème irritant de la mythologie bouddhique. Il y a en effet un paradoxe étonnant dans le fait que l'on puisse parler de dieux et de déesses à propos d'un mouvement qui a toujours refusé de se considérer comme une religion au sens habituel du mot. Là où l'hindouisme, par exemple, professe que la grâce de Krishna ou de Lakshmî peut suffire pour « sauver » un individu en lui assurant une place dans un paradis où il cohabitera jusqu'à la fin des temps avec sa divinité d'élection, le bouddhisme enseigne que de telles promesses sont des leurres : le fidèle doit suivre une Voie, un Chemin, comme fit le Buddha, afin d'atteindre au *nirvâna*, ce non-lieu où rien ne souffle.

1. Une religion sans mythologie ?

Il faut y insister, c'est le cheminement lui-même qui produit la délivrance des liens de la transmigration, non la grâce d'un Être suprême. De plus, au cours de cette marche, l'adepte réalise que tout est vide de substance, et il n'est délivré que lorsque cette vacuité devient vraiment une expérience intime. Mais si l'univers est sans substance, comment expliquer qu'il puisse contenir des dieux et des déesses ? Et, s'ils existent, à quoi peuvent-ils bien servir puisque le salut est au prix d'un effort personnel sans intervention extérieure ?

Certaines sectes bouddhiques, notamment dans l'Église du Sud (*Théravada*), répondent péremptoirement qu'il n'y a pas de dieu et que seule une vie renoncée (celle des moines) a des chances de permettre à l'adepte de s'approcher du *nirvâna*. Ces sectes, cependant, sont très minoritaires par rapport au bouddhisme du Mahâyâna qui se diffusa partout dans l'Inde (mais où il disparut vers le VI^e siècle de notre ère), puis au Népal, au Tibet, en Chine, en Corée, au Japon, en Mongolie et dans toute l'Asie centrale. Les différentes écoles qui le composent, et notamment la tantrique, s'accordent toutes à reconnaître l'existence de divinités. Ces êtres supérieurs font partie du monde au même titre que les animaux et les hommes : ils n'ont ni plus ni moins d'être, ni plus ni moins de « substance » et, tout comme les autres êtres vivants, ils n'ont pas conscience du vide universel, du moins tant qu'ils n'ont pas entendu le message du Buddha.

Lorsqu'ils l'entendent, et ce fut le cas, par exemple, lorsque Shâkya Muni (le Buddha « historique »)²⁴ obtint l'Éveil, les dieux, nous dit-on, « applaudissent ». Ils acclament le héros, font pleuvoir des fleurs, jouent de la musique, « volent » au-dessus de lui, etc. En somme, ils se conduisent en spectateurs, soit qu'ils soient incapables, par quelque infirmité naturelle, de s'engager à leur tour sur le Chemin conduisant au *nirvâna*, soit qu'ils sursoient à cette entreprise à seule fin d'aider les hommes (par exemple, en aplanissant la route devant eux).

2. Bouddhisme et divinités brahmaniques

Agissant ainsi, ils feraient preuve de compassion (*karunâ*), vertu bouddhique par excellence, normalement réservée aux *bodhisattvas*. Ceci concerne les dieux proprement dits, tels Indra, Varuna, Yama, tous « empruntés », si l'on peut dire, au panthéon brahmanique, en même

temps que divers êtres intermédiaires qui font, en quelque sorte, le pont entre le monde des hommes et celui des dieux, tels que les *gandharvas*, *yakshas*, *apsaras*, etc. À leur propos, cependant, l'attitude des bouddhistes du Mahâyâna a quelque peu varié selon les lieux et le temps. Elle fut d'abord très hostile au milieu brahmanique dans lequel le bouddhisme naissant risquait de se dissoudre. On lit, par exemple, dans la *Sâdhana-Mâlâ* (vers le VII^e siècle de notre ère), que la divinité (exclusivement bouddhique) Chandaroshana retient prisonniers Brahmâ, Vishnu et Shiva parce que ces trois personnages n'ont d'autre fonction dans le monde que d'abuser les hommes de bonne volonté ; ailleurs, il est dit que les mêmes dieux brahmaniques (plus Sûrya, le Soleil, Chandra, la Lune, etc.) cherchent à nuire à ceux qui suivent le Chemin, mais que la déesse Târâ (bouddhique) les élimine ; d'autres divinités du panthéon mahâyâniste brandissent la tête de Brahmâ, piétinent les corps de Shiva, de Vishnu, de Lakshmî, de Pârvatî, etc. ; enfin, explique-t-on, l'adepte qui se recommandera de Hayagrîva gagnera un « Pays des merveilles » (*Vidyâdhara Loka*) où les dieux hindous seront ses esclaves.

Il ne serait pas difficile de multiplier les exemples, mais il ne serait pas non plus trop hardi de montrer que de nombreuses divinités bouddhiques sont, en fait, des dieux brahmaniques à peine « déguisés » : le Chandaroshana dont il était question ci-dessus ressemble étrangement à Shiva (à qui ce même nom est donné, et dont l'épouse, ne l'oublions surtout pas, est Châncî, simple féminin de Chanda). Dans une telle perspective, dire que Chandaroshana élimine Vishnu ou Shiva, c'est seulement prêcher de façon imagée la nécessité de quitter l'hindouisme et de se convertir au bouddhisme ! Les tantriques s'occupent d'ailleurs assez peu de ces querelles et adoptent, surtout à l'époque « moderne » (c'est-à-dire à partir du X^e siècle), une attitude syncrétiste. Les dieux existent, ils ont davantage de pouvoirs que les hommes, et il est donc utile de les propitier si l'on veut progresser.

Différent est le cas des divinités « inventées » par le bouddhisme, c'est-à-dire celles qui n'ont pas d'équivalent dans le brahmanisme. À

considérer leurs noms, on se rend compte immédiatement qu'il s'agit le plus souvent de concepts abstraits (ainsi Prajnâ « Sagesse », Nâirâtmyâ « Vide-de-substance ») ou de fonctions personnifiées (Lochanâ, « Regard »). Tout se passe comme si n'importe quel élément du rituel pouvait être divinisé depuis les dispositions psychologiques du pratiquant (le zèle, la confiance, etc.) jusqu'aux objets de sa méditation (les Vidyâs, « choses-à-connaître »), en passant par les instruments du culte et, bien entendu, les Seigneurs compatissants (*bodhisattvas*, parmi lesquels surtout Avalokitêshvara) qui, en quelque sorte, président aux cérémonies du culte et veillent à ce qu'aucune influence mauvaise ne s'y manifeste.

Au total, ces diverses divinités constituent un panthéon complet (auquel s'intègrent les Buddhas eux-mêmes) organisé avec soin et hiérarchisé. Sans entrer dans le détail, disons qu'au sommet siègent les êtres qui ont déjà accompli le cycle complet du Devenir cosmique ; « vainqueurs » (*jinas*) absolus, ces Buddhas sont au nombre de cinq (parmi lesquels, entre autres, Vâirochana et Amitâbha), puis viennent d'autres Buddhas plus « récents », parmi lesquels Shâkya Muni et le « Buddha-à-venir » : Maîtréya. À un rang inférieur, les *bodhisattvas* (dont Avalokitêshvara), en dessous desquels se situent les dieux proprement dits, eux-mêmes à peine supérieurs aux génies (*gandharvas*, *yakshas*, etc.). Le plus souvent, les textes placent tout à fait au sommet de la hiérarchie un Adi-Buddha (Buddha-des-origines) qui la transcende.

3. Les bodhisattvas et leurs parèdres

Mais ce qui importe le plus dans la perspective tantrique, c'est le fait que chacun de ces personnages masculins est flanqué d'une *shakti* (puissance féminine) à laquelle il s'unit pour tenir sa partie dans le concert universel. Ainsi indique-t-on, par exemple, que l'Adi-Buddha a pour compagne Prajnâ-Pâramitâ (la Sagesse suprême). Les noms varient

considérablement d'une secte à l'autre : quelques-unes appellent l'Adi-Buddha *Vajra-Sattva* (Celui-dont-la-Nature-intime-est-celle-du-Diamant) et sa *shakti* *Vajra-Varâhî* (Sanglier-femelle-fait-de-Diamant) ; d'autres le vénèrent comme *Vajra-Dhara* (Celui-qui-tient-la-foudre) ; d'autres encore comme *Mahâ-Vaïrochana* (le Grand-Illuminateur) et la *shakti*, à chaque fois, change de nom elle aussi. Sans doute ces variations sont-elles le signe de l'origine quelque peu « intellectuelle » des divinités bouddhiques.

N'en concluons pas pour autant qu'elles n'ont pas de valeur aux yeux des tantriques : tout au contraire, la pluralité de noms exprime la richesse et la complexité du monde supérieur ; et l'on se souviendra à cet égard que les dieux (et déesses) de l'hindouisme sont censés avoir chacun mille noms ! Le tableau ci-contre reprend quelques-unes de ces appellations parmi les plus stables et les plus fréquentes, mais le lecteur se souviendra qu'il peut y avoir des permutations de noms et de nombreuses variantes selon les textes utilisés par telle ou telle secte. Il était nécessaire d'y faire mention des couleurs utilisées lorsque sont peintes des images de ces divinités, parce que le bouddhisme tantrique fait un grand usage de ce type de symbolisme, comme on l'expliquera bientôt. Parfois seule la couleur suffit à distinguer une divinité d'une autre, d'autant qu'il arrive que les noms soient les mêmes ou ne représentent que des qualités peu spécifiques.

DIEUX ET DÉESSES BOUDDHIQUES

Mantras	Dhyâni-Buddhas (ou Jinas ou Tathâgatas)	Shaktis (ou prajnâs ou vîdyâs)	Couleurs
« Son principliel »	Vajra-Sattva (ou Adi-Buddha)	Prajnâ-Pâramitâ (ou Vajra-Varâhî)	« couleur de diamant »
OM	Vairochana	Mahâ-Târâ	blanc
SVA	Ratna-Sambhava	Mamakî	jaune
AH	Amitâbha	Pandarâ	rouge
HA	Amoghâ-Siddhi	Aryâ-Târâ	vert
HUM	Akshobhya	Lochanâ	bleu

4. La déesse Târâ

On doit cependant accorder une place particulière à la déesse Târâ qui joue un rôle éminent dans le culte bouddhique. Le plus souvent on voit en elle la parèdre du *bodhisattva* Avalokitêshvara, et cette position est conforme à ce que l'on attend : Târâ, en effet, signifie « Celle-qui-fait-traverser » (sous-entendu : « l'océan-des-transmigrations »), autrement dit « Celle-qui-sauve » ou qui « aide-les-hommes-à-se-sauver », ce qui est exactement la fonction du *bodhisattva* compatissant « qui-tourne-son-visage-vers-la-terre-des-hommes ». L'Inde a hérité de ces ancêtres indo-européens l'image d'un passage difficile de cette vie à l'autre. Un fleuve large, sombre, rapide sépare ce monde-ci du séjour bienheureux situé sur l'autre rive. Pour accéder à celle-ci, il faut un navire et un passeur. Grecs et Latins ont donné un tour très mythologique à ce mythe, précisant que le nautonnier s'appelle Charon et qu'il faut lui

verser une obole, etc. Ritualiste, le *Véda* enseigne que le sacrifice est le « navire du salut » : celui qui accomplit exactement ses devoirs religieux est sûr de franchir sans encombre le passage difficile. Lorsque se développe la croyance à la transmigration, il est frappant de constater que l'on donne à celle-ci le nom de *samsâra* (« cours commun », au sens de « cours d'eau, rivière », accessoirement de « mer » : lieu où confluent tous les fleuves). Dès lors la connaissance qui permet de s'en délivrer est comparée à un gué (*tîrtha*) ou, à nouveau, à un navire. Les dieux ou déesses qui aident les hommes à « passer » sont salués du nom de « passeurs » ou de « guides », etc.

Qu'il s'agisse toujours de sauveurs au sens propre du terme est évident si l'on songe qu'il ne s'agit nullement de naviguer sur l'océan (ou le fleuve) de la transmigration, ce qui signifierait l'utiliser au mieux (par exemple pour gagner une naissance meilleure), mais de le quitter, d'en sortir. Celui qui ne passe pas sur l'autre rive reste pris par le courant et coule. L'image est celle d'un nageur qui se débat un moment (à l'agonie), puis se laisse emporter vers une nouvelle naissance, etc. Mais si, à la mort, l'individu mérite de trouver un bateau et un dieu pour le guider pendant la traversée, il est sauvé. L'hindouisme donne, par exemple, à Durgâ le nom de *Târinî* (ou *Târaka*, ou *Târâ*) parce que ses interventions contre les démons sont, par nature, salvatrices et, pense-t-on, constituent des garants du rôle de la déesse qui « fait-traverser » (*târinî*) les « mauvaises-passes » (*durgâni*), lesquelles figurent, justement, dans son nom principal. De la même façon, le bouddhisme tantrique appelle *Târâ* le *bodhisattva* femelle (ou la parèdre du *bodhisattva* mâle) dont la puissance (*shakti*) est à l'œuvre pour aider l'adepte méritant à franchir le terrible courant du *samsâra*.

5. Autres shaktis

Par extension, on accorde à d'autres *shaktis* le nom de Târâ (ou des noms qui comportent l'élément *-târâ* : par exemple, Pushpatârâ, etc.) afin de montrer qu'en dernier ressort toutes les divinités du bouddhisme n'ont d'autre fonction que d'aider le fidèle à passer. Et c'est pourquoi il arrive que la *Shakti* par excellence, celle qui accompagne l'Adi-Buddha, soit appelée Târâ, au lieu de Prajnâ-Pâramitâ. Pourtant, s'il est vrai que Pâramitâ signifie « Celle-qui-a-atteint (*itâ*)- » l'autre-rive (*pâram*) », on incline à penser que c'est à la suite d'une intervention de Târâ que cet avantage a été acquis. Et, de fait, lorsque l'on se souvient que dans le bouddhisme le panthéon s'interprète volontiers en termes de psychologie (ou, mieux, de progrès spirituel), on trouvera naturel de professer que la Sagesse suprême (Prajnâ-Pâramitâ) ne s'obtient que lorsque l'adepte, grâce à son effort personnel et à l'aide de Târâ, a réussi à gagner « l'autre rive ».

Outre les *shaktis* des cinq Buddhas « supérieurs » (*Jinas* ou *Tathâgatas*), le Tantrisme bouddhique s'est plu à multiplier, comme à plaisir, les divinités féminines. Le procédé reste partout et toujours le même : n'importe quelle notion est susceptible d'être « divinisée » pourvu qu'elle apparaisse comme une « puissance », un « pouvoir » à un moment quelconque du progrès spirituel de l'adepte. C'est ainsi que la faculté de reconnaître que l'individualité est illusoire, parce que « dépourvue de substance » (*âtman*, comme disent les théologiens brahmaniques), devient une déesse appelée Nirâtmâ ou Nairâtmâ ou, mieux, Nairâtmîyâ (« Dépourvue-de-soi » ou « Celle-qui-n'a-pas-d'âtman ») : un concept métaphysique se trouve de la sorte vivifié.

Présentée comme une femme de couleur sombre (*nîla* : « bleu-nuit ») en train de danser sur un cadavre, elle ressemble étrangement à la Kâli des hindous. Parèdre de Hévajra (ou Héruka), un *bodhisattva* compatissant qui rappelle par bien des traits le dieu Shiva, Nairâtmâ s'unit sexuellement à lui, de telle sorte que les deux partenaires jouissent en permanence (*mahâ-sukha* : « plaisir suprême »). Ainsi l'adepte a-t-il une base concrète à sa méditation sur la notion de non-substantialité de

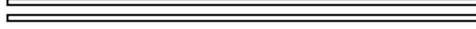
l'individualité : il comprend que, par elle, il peut être conduit au *nirvâna* (c'est-à-dire au *mahâ-sukha*) en devenant lui-même un *bodhisattva*.

On saisit par cet exemple la nature et la finalité de la mythologie tantrique, et l'on comprend qu'il n'est pas nécessaire de dresser une liste de ces divinités : on se contentera de signaler au passage celles qui jouent un rôle dans le rituel de base. Disons encore, pour en finir avec le sujet, que les « êtres intermédiaires » jouent, eux aussi, un rôle dans l'univers du Tantrisme bouddhique. Ainsi les obstacles mineurs que l'impétrant (le postulant) rencontre au moment où il commence son voyage spirituel sont-ils sentis comme des variétés de démons (mâles et femelles) qu'il convient de propitier par des rites magiques et des offrandes. Les plus dangereuses de ces semi-divinités sont de sexe féminin : les *dâkinîs* tiennent à la fois des sorcières, des démons et des fées ; elles ressemblent beaucoup aux Mères (*mâtaras*) de l'hindouisme et, comme elles, ne sont méchantes que pour les méchants. Aux bons, elles apparaissent comme ce qu'elles sont véritablement : de saintes femmes ayant presque atteint l'état de *bodhisattva* et qui jouent le rôle de « gardiennes du temple » avant de reprendre à leur tour le Chemin.

Quant aux *yoginîs*, comme leur nom l'indique, ce sont des femmes ayant pratiqué le yoga (c'est-à-dire, en contexte bouddhique, la méditation) : leur réussite en ce domaine leur a permis de posséder des pouvoirs merveilleux (*siddhis*) dont elles usent pour mettre à l'épreuve les néophytes. Si ceux-ci ne voient en elles que des démons, c'est qu'ils font fausse route en s'engageant dans la voie tantrique ; si, au contraire, ils sont capables de les séduire et de s'unir à elles, c'est qu'ils sont dignes de progresser. Hindous et bouddhistes sont attentifs à propitier *dâkinîs* et *yoginîs* dont le culte est fondamentalement tantrique, par-delà l'appartenance à l'une ou l'autre des deux grandes religions.

Troisième partie

RITES



Rites initiatiques

Le second volet de toute étude du Tantrisme comme d'ailleurs de n'importe quelle autre forme religieuse doit concerner le rituel. Celui-ci constitue en effet l'agir d'une idéologie dont les mythes sont les répondants symboliques. Lorsqu'un adepte médite sur une image de Kâlî, par exemple, son comportement est évidemment rituel, mais ne se comprend que par référence à la mythologie de la déesse Noire et n'a de valeur que si l'on adhère, avec lui, à une doctrine de la transformation salvatrice de l'individualité du méditant, par sa méditation même, ou par l'intervention de la déesse supposée charmée par cette forme de vénération. Dans le cas qui nous occupe, cette étude du rituel est d'autant plus importante que l'essentiel de la réputation (généralement mauvaise !) du Tantrisme a son origine dans le jugement de valeur que l'on porte sur le comportement, réel ou supposé, des adeptes. Il convient donc d'abord de donner une image vraie dudit comportement en l'éclairant, d'une part, par la mythologie et, d'autre part, par l'idéologie dont il est l'expression. De la première, les pages qui précèdent ont donné une idée : de brèves références suffiront donc ; on s'étendra davantage sur la seconde de façon à faire sentir au lecteur ce que les tantriques ont en tête quand ils agissent d'une façon ou d'une autre. La dernière partie de l'ouvrage reprendra d'ailleurs en les systématisant les données de base de la « philosophie » tantrique.

1. Maîtres et disciples

Soulignons à ce propos que l'hindouisme tout entier, quelles que soient les écoles que l'on envisage, est féru de rituel. Si intellectualiste que puisse se présenter un maître spirituel, il ne manque jamais de s'intégrer au cadre général, quitte à le gauchir si nécessaire pour le conformer à ses vues. Aucun *guru*, en tout cas, n'imaginerait de transmettre son enseignement autrement que par l'initiation. Les auditeurs d'un moment qui viennent l'entendre dans son *âshram* sont condamnés à rester des étrangers ou, au mieux, des novices, des « frères convers » tant qu'ils ne sont pas adoptés, au sens propre du terme, par le maître qui les reçoit comme disciples à part entière lors de la cérémonie initiatique.

Et, bien entendu, seul l'initié pourra, après avoir tout appris de son maître, devenir maître à son tour : les *gurus* s'intègrent tous à une chaîne initiatique qui est en quelque sorte le garant historique de leur authenticité. Shankara, par exemple, le métaphysicien par excellence, tenant de la théologie apophatique la plus stricte, a pourtant fondé de véritables monastères et encouragé une certaine forme de Tantrisme. Il n'y avait à ses yeux aucune contradiction : l'initiation qu'il conférait à ceux qu'il jugeait dignes opérait, pensait-il, une authentique mutation intérieure de l'impétrant, grâce à laquelle son esprit devenait apte à recevoir l'enseignement et, surtout, à le réaliser, c'est-à-dire à le vivre et donc à le faire rayonner en direction d'autres individualités elles aussi dignes de refléter la lumière spirituelle. Allant plus loin encore dans cette voie, Shankara soulignait, comme tous les maîtres, que seul celui qui avait reçu l'initiation « mineure » pouvait accéder à l'initiation « majeure ».

La distinction est capitale et doit être clairement comprise : à chaque fois que, dans l'hindouisme, on parle d'un individu qui vient écouter un maître dans l'espoir d'être un jour « reçu » (c'est-à-dire initié), il est évident à tous, sans même qu'il soit besoin de le dire, que le personnage en question est un « homme véritable », un être complet, réel. Or ladite « réalité » est, aux yeux des hindous, le résultat d'un sacrement dont la vertu est justement de faire d'un être humain « virtuel », « potentiel », un

homme « réel ». C'est en effet un principe de base de l'hindouisme qu'à sa naissance chacun de nous détient en lui un germe spirituel que l'on peut comparer à une graine, à une semence (l'Évangile dirait : à un grain de sénevé). S'il reste tel, l'individu pourra vaquer à ses occupations, se reproduire, réussir même sur le plan social, mais la vie spirituelle lui restera scellée : il n'en connaîtra rien parce que la connaissance métaphysique ne s'acquiert que par l'intermédiaire d'une sorte de sixième sens qui est justement en germe chez tout un chacun mais ne fonctionne que s'il s'est épanoui, s'il a mûri. Pour éveiller cet organe intérieur, le seul moyen est l'initiation sacramentale.

2. Rites de la puberté

Celle-ci est exclusivement réservée aux garçons nés dans une famille hindoue de caste supérieure. En Inde, on ne voit rien de choquant dans cette restriction qui réserve pourtant le bénéfice de l'initiation à moins d'un quart de la population. Selon les lois de la transmigration, notre moi substantiel (*âtman*, âme ou « soi ») accumule, de vie en vie, des mérites qui un jour lui permettent de s'incarner dans la matrice d'une femme « castée ». Il n'y a aucune injustice à être ce que nous sommes puisque notre naissance est déterminée par les actes dont nous nous sommes rendus responsables dans nos vies antérieures. Si nous voyons le jour chez les parias ou, pire, chez des non-Indiens, nous n'avons à nous en prendre qu'à nous-mêmes et à oeuvrer de notre mieux pour mériter de renaître la prochaine fois dans une condition meilleure.

Quant aux filles, c'est le mariage qui tient lieu d'initiation pour elles. En épousant selon les rites un initié, elles reçoivent de lui la plénitude du sacrement et sont dès lors à égalité avec lui sur le plan spirituel. Mais le mariage aussi est déterminé par les mérites antérieurs : aucun hindou n'imaginerait que l'amour puisse naître entre deux êtres qui ne seraient pas, à leur insu, destinés l'un à l'autre dès leur naissance...

C'est vers l'âge de sept ans que le sacrement (*samskâra*, « construction ») est conféré au jeune garçon. Jusqu'alors il avait vécu, dans le gynécée, d'une vie libre, insouciant et très protégée ; l'*upanayana*²⁵ va l'introduire dans le monde des adultes où il fera l'apprentissage d'une vie « ordonnée », réglée, consciente et responsable. L'initiateur peut être le père lui-même, mais le plus souvent l'enfant est confié à un maître extérieur à la famille. Les textes expliquent que le cérémonial est celui d'une seconde naissance et en tire toutes les conséquences logiques : ainsi dit-on expressément que le maître est « enceint » de son futur élève et qu'il est « délivré » au moment de l'initiation.

Le jeune garçon est dépouillé de ses vêtements « parce que les humains naissent nus », on noue autour de sa taille une ceinture qui joue le rôle de cordon ombilical, puis on le revêt d'un vêtement neuf, signe qu'il est désormais un « deux-fois-né » (*dvi-ja*), nom juridique des hindous de haute caste. Le moment décisif de la cérémonie est celui où le maître, après avoir touché la poitrine de son futur disciple en signe d'adoption, lui révèle la formule liturgique Sâvitri (l'Incitatrice), courte prière au Soleil que les initiés doivent répéter au moins trois fois chaque jour, leur vie durant.

En la prononçant pour la première fois à la suite de son maître, le jeune garçon fait sa première oblation dans le foyer rituel, geste qui marque son entrée définitive dans la communauté.

L'important, c'est que l'*upanayana* a fait mystérieusement éclore le germe spirituel : que l'enfant puisse répéter la Sâvitri et faire l'oblation, c'est la preuve « tangible » qu'il a acquis le pouvoir de connaître et d'agir ; or la connaissance est salvatrice lorsqu'elle est combinée avec une activité rituelle, c'est-à-dire conforme à la tradition. Bien entendu, l'individu peut en rester là, se contenter de l'*upanayana*, car ce qu'il a appris ce jour-là est suffisant pour lui assurer (sauf s'il se montre infidèle à ses devoirs !) une renaissance dans un monde supérieur, chez les dieux. Et la plupart des hindous, en effet, ne vont pas plus loin. D'autres cependant peuvent ressentir un appel intérieur et se mettre, à un autre

moment de leur vie, en quête d'un autre maître qui leur accordera peut-être une initiation à un degré supérieur.

3. L'initiation majeure

Comprenons bien que leur démarche sera alors comparable à celle du chrétien de rite romain demandant l'ordre après avoir reçu le baptême. Ce dernier suffit à faire un chrétien complet et rien n'oblige à demander davantage. Pourtant, si l'on veut accéder à la prêtrise, il faut un sacrement supplémentaire qui ne peut d'ailleurs être donné qu'à ceux-là seuls qui sont baptisés. Afin que ceci soit bien en évidence, l'hindouisme donne d'autres noms à ces initiations « supérieures ». Si le sacrement obligatoire est appelé *upanayana* (introduction, conduite), on utilise des termes tels que *dīkshā* (consécration), *abhishéka* (aspersion), etc., pour désigner les cérémonies obtionnelles qui visent effectivement à « mettre à part » le récipiendaire en le consacrant, donc en le retirant du monde profane pour l'intégrer à une secte, etc.

Rapidement se crée entre les initiés supérieurs un esprit de corps très vif : on a du plaisir à être ensemble et l'on tâche de se reconnaître, lorsqu'on est loin de chez soi, en utilisant un langage allusif, en portant des marques « sectaires » compréhensibles aux seuls initiés. Des gestes particuliers, une certaine façon de se saluer ou de se vêtir, tel régime alimentaire, etc., sont autant de signes de reconnaissance. Les adeptes les lisent, mais les étrangers à la secte n'y voient que des bizarreries, à proprement parler insignifiantes. Apprennent-ils d'ailleurs qu'il s'agit de comportements concertés qu'ils s'en irritent, car le profane, par définition, déteste le secret qu'il soupçonne volontiers de dissimuler des agissements peu recommandables. Or toute initiation est en soi secrète ou, du moins, comporte un secret ; et il va sans dire que la *dīkshā* (ou l'*abhishéka*) tantrique ne saurait faire exception.

On lit par exemple, dans un traité tibétain, que le maître doit mettre en garde son disciple, avant la cérémonie, en lui disant : *Lorsque, grâce à l'initiation, la Connaissance suprême surgira en toi, n'en communique rien à ceux qui n'ont pas eu le privilège de voir le mandala ; sans quoi le lien* (c'est-à-dire l'appartenance à la communauté, à la « lignée » initiatique) *serait rompu !* Et il assortit sa mise en garde d'une menace : *Si tu parles à un profane de ton lien avec le vajra* (le « Diamant », c'est-à-dire, ici, la lignée initiatique d'obédience tantrique), *ta tête éclatera en morceaux !* Cette dernière prophétie ne doit pas étonner, car elle fait référence à un texte védique célèbre, la *Brihad-Aranyaka Upanishad*²⁶, où il est raconté qu'un certain Shâkalya qui avait eu l'audace de s'opposer, lors d'un débat théologique, au maître Yâjnavalkya avait littéralement « perdu la tête ». Incapable d'avoir le dernier mot sur « la vraie nature du *purusha* (l'esprit universel) », il avait été puni de son orgueil par un éclatement spontané de son crâne. Et l'Upanishad précise même que « *des voleurs dérobèrent les débris d'os, les prenant pour des objets de valeur* ».

Par-delà le pittoresque de l'anecdote, on saisit la volonté du maître de préserver quelque chose : confiant un trésor à son élève, il lui recommande de le cacher pour qu'on ne puisse l'en dépouiller. Pourtant, ce dépôt si précieux paraît tout à fait immatériel : comment pourrait-on voler à un initié la Connaissance suprême, ou le lien avec le *vajra* ? Ladite connaissance n'est-elle pas accessible à tous ceux qui veulent bien se donner la peine de lire les livres innombrables qui l'exposent en détail ? Et s'il est vrai que l'appartenance à la communauté tantrique se marque, en Inde comme au Tibet, par toute une série de signes extérieurs que l'adepte ne dissimule pas, mais au contraire affiche avec orgueil, où est le secret ? Car il est aussi facile d'apprendre dans les livres quels gestes il faut faire pour passer pour un tantrique que d'y déchiffrer la doctrine de la secte. La réponse se situe évidemment au niveau où se place l'initiation en tant que telle : par nature, explique-t-on, celle-ci n'appartient pas au monde profane ; elle développe ses effets dans le domaine du spirituel et celui-ci ne s'apprend pas, il doit se vivre.

4. La lignée initiatique

Il y a dans les textes, accessibles à tous, de longues listes de *mantras* (formules liturgiques), mais qui ne sont que des phrases de signification anodine (type : « hommage à Shiva ! »), aptes tout au plus à communiquer un message (« il est bon de vénérer Shiva »). Par contre, si la même formule est effectivement transmise du maître au disciple au moment de l'initiation, « quelque chose se passe » au tréfonds de l'individualité du récipiendaire : un processus se déclenche, une mutation s'opère ; il est « autre » désormais, grâce à la puissance spirituelle (*shakti*) que le maître a mise en œuvre à ce moment et qu'il a transmise au disciple. Désormais, celui-ci en est également dépositaire et pourra la transmettre à son tour. Il y a donc un lien spécial entre le maître (*guru*) et son élève (*shishya*).

C'est peu de dire que ce dernier a de la reconnaissance pour son maître, il lui voue en fait une véritable dévotion. Non seulement il voit en lui un père, mais encore il le vénère comme un dieu, le saluant du nom de *guru-déva* (le maître-qui-est-un-dieu). Prenons garde ici que lorsqu'un hindou déclare que son maître est Shiva, par exemple, il n'a pas le sentiment d'une exagération lyrique, mais la certitude d'exprimer une vérité contrôlable. Le Seigneur du monde s'est bel et bien incarné dans ce personnage que l'on peut toucher et avec qui on peut cohabiter.

D'où les extraordinaires marques d'honneur dont sont l'objet les *gurus* : on se prosterne de tout son long devant le maître et, du bout des bras étendus, on touche ses pieds tout en gardant le front dans la poussière. On ne lui adresse jamais la parole, mais on attend d'être interpellé par lui ; on ne s'assied pas à côté de lui, mais au-dessous de lui, à ses pieds ; on n'exige rien de lui, on espère son bon vouloir, rien de plus.

Il y a de nombreuses anecdotes relatant comment un disciple se croit dédaigné, oublié par le maître qu'il sert comme un chien, jusqu'à ce que tout à coup le *guru* impartisse à l'élève fidèle quelque enseignement de grande valeur. De plus, et surtout après avoir reçu l'initiation, le disciple devra, sa vie durant, ne jamais omettre de vénérer quotidiennement son *guru* dans ses dévotions privées : par exemple, s'il est un dévot de Shiva, il ne manquera pas de réciter ses prières quotidiennes en commençant par nommer son maître avant le dieu lui-même, et la chose n'est pas tenue pour sacrilège, au contraire : le nom du *guru* apparaît comme l'un des noms les plus beaux (les plus « efficaces ») de Shiva puisque celui-ci s'était incarné dans le maître qui donna un jour l'initiation. Cette *guru-shishya-paramparâ* (relation intime entre le maître et l'élève) est considérée dans l'hindouisme sectaire (et notamment dans le Tantrisme) comme la pierre angulaire du progrès spirituel. Et il n'est pas excessif de dire que les principales écoles de l'hindouisme classique et moderne ne sont pas autre chose que des lignées initiatiques, des obédiences au sens maçonnique du terme.

L'initiation tantrique

De la plupart des descriptions et notamment de celle que donne le *Mahâ-Nirvâna Tantra*, l'une des plus explicites, il ressort que l'*abhishéka* (c'est le nom adopté par ce texte) combine deux formes religieuses bien déterminées : d'une part, le rituel d'adoption (qui fait donc écho à l'*upanayana*) et, d'autre part, celui de la *pûjâ*. Cette dernière (le mot signifie « adoration ») constitue, on le sait, la forme normale du culte brahmanique. Il s'agit d'un repas communiel offert à une divinité et partagé ensuite par les fidèles et l'officiant. L'idéologie de base est celle de l'échange : un homme prélève sur son avoir une certaine quantité de richesse (le plus souvent de la nourriture) et la donne au dieu qu'il invite. Celui-ci, en acceptant l'offrande, devient le débiteur du sacrifiant et s'acquitte de sa dette en lui accordant sa grâce en retour.

1. Rites d'adoption

La cérémonie requiert donc la présence d'un autel sur lequel les offrandes seront disposées. Cet autel peut être permanent comme ceux que l'on peut voir dans les temples, mais il est le plus souvent édifié au moment où la *pûjâ* va être célébrée, et ceci parce que le brahmanisme est avant tout une religion familiale, domestique, où les temples, malgré les apparences, ne jouent qu'un rôle très réduit (ce sont surtout des lieux de pèlerinage). À plus forte raison les sectes initiatiques évitent-elles la fréquentation de ces lieux publics que sont les grands sanctuaires. On

recommande de donner l'initiation (ou de célébrer la *pûjâ*)²⁷ en un lieu privé : maison d'un adepte, pavillon isolé, ou en plein air, dans une clairière. L'autel surprend par son élévation réduite : « Une levée de terre de quatre doigts d'épaisseur », dit le *Mahâ-Nîrvâna Tantra*, mais c'est qu'en Inde on mange à même le sol ou sur des planches de bois elles aussi posées par terre ; l'autel est donc bien une table, mais une table à l'indienne.

L'officiant, c'est-à-dire le sacrifiant lui-même ou un technicien rémunéré, s'assied à côté de l'autel, ainsi que les personnes qui participent, éventuellement, à la cérémonie. Reste à déterminer la place que doit occuper l'invité d'honneur, celui à qui le don de nourriture est fait en premier, le dieu. À son intention, on doit disposer un siège « digne d'un roi » ; là encore il faut rappeler qu'en Inde on s'assoit par terre, sur des nattes, ou, à la rigueur, sur une plate-forme légèrement surélevée. Tel sera donc le trône de la divinité. Placé derrière l'autel, et normalement à l'est du terrain sacrificiel, le siège, aussi élaboré ou aussi simple que l'on voudra, constitue le pôle d'attraction de tout le rituel puisque les assistants doivent toujours rester tournés vers lui du début à la fin de la cérémonie proprement dite. La présence de la divinité à cet endroit doit obligatoirement se concrétiser : le dieu, dit-on, doit être tangible, et visible, pendant la *pûjâ*.

À cet effet, on utilise un objet quelconque : une pierre, une plante, la flamme du foyer, etc. Le plus souvent cependant, il s'agit soit d'une statue, soit d'un récipient (vase, cruche, pot). Ces objets n'ont rien de particulier avant la cérémonie : ils sont des choses et rien de plus. Même une statue de Shiva reste profane en dehors des services et, de ce point de vue, il est tout à fait erroné de penser que les hindous vouent un culte aux images. Pas de totem non plus, ni d'Arche d'alliance, rien qui soit vénérable en permanence ou de soi-même. Il faut donc pour que la *pûjâ* puisse avoir lieu que la divinité accepte de descendre de son séjour habituel et vienne habiter l'objet que l'on a placé sur le trône. Des formules de consécration sont employées, qui invitent le dieu à venir habiter la statue ou le calice ; pareilles aux paroles consécatoires de la

messe catholique, elles entraînent automatiquement la présence de la divinité dans l'objet sur lequel elles sont prononcées, mais, à la différence de ce qui se passe dans le christianisme, il n'y a pas transsubstantiation : le métal reste du métal, le vin reste du vin, il ne se change ni en corps ni en sang, il devient seulement, par la vertu de la consécration, la demeure provisoire, le support momentanée d'un dieu ou d'une déesse.

2. Le repas communiel

À la fin de la cérémonie, d'ailleurs, on prononce des « formules de congédiement » qui désacralisent l'objet. Ce faisant, l'officiant se conforme aux règles de l'hospitalité indienne selon lesquelles c'est l'invitant qui annonce à l'invité le moment où celui-ci doit se retirer. Les rites d'hospitalité sont d'ailleurs au premier plan du rituel de la *pûjâ*, et à bon droit puisqu'il s'agit en somme d'une invitation à dîner. Ainsi, dès que le dieu est descendu, le support est baigné, parfumé, décoré de guirlandes et de marques auspicieuses exactement comme l'on fait en Inde lorsque l'on reçoit chez soi un hôte de marque. La nourriture est, bien entendu, présentée à l'invité qui, le premier, prend sa part du repas offert, façon de marquer que les autres personnes, y compris l'invitant, ne peuvent consommer que les « restes » de leur hôte.

Dans le cas de la *pûjâ*, les mets placés sur l'autel, au contact du trône où siège la divinité, deviennent automatiquement de tels restes et sont simultanément chargés de l'énergie subtile qui émane du dieu. D'où le nom de *prasâda* (grâce divine) qu'on leur donne à partir de ce moment. Sans que l'on puisse parler de transsubstantiation, il y a tout de même une transformation essentielle de la nature de ces mets : en les consommant, les fidèles absorbent en eux une forme tangible (comestible !) de la grâce ou, à tout le moins, un signe sensible de l'accueil favorable fait à leurs prières par la divinité invitée. Parfois un

feu est allumé à côté de l'autel, et une partie des aliments y est brûlée afin que le sacrifice (destruction d'une partie des richesses du fidèle) ait réellement lieu. La flamme est alors vénérée parce qu'elle transmet les offrandes au dieu dédicataire de la cérémonie. Le feu est d'ailleurs un dieu lui-même (*Agni*), et les cendres, à la fin de la *pûjâ*, sont distribuées aux fidèles qui, dévotement, s'en barbouillent le front.

Dans le cas de l'*abhishéka* tantrique, c'est évidemment à la déesse que l'invitation préliminaire est adressée, soit qu'on lui laisse son nom générique de *dévi* ou de *shakti* (puissance, énergie divine), soit que l'on précise en choisissant telle ou telle manifestation de ladite *shakti* : Durgâ, Kâlî, Kâmèshvarî, etc. Le support choisi est presque toujours un récipient, de préférence un calice d'or (ou, si l'on n'est pas assez riche, d'argent, de cuivre ou de terre cuite). Alors que dans la *pûjâ* brahmanique les vases utilisés sont emplis d'eau, les tantriques y versent de l'alcool : vin de palme, de riz ou de canne à sucre. L'origine importe peu, pourvu qu'il s'agisse d'alcool (*madya*), c'est-à-dire d'un liquide susceptible de procurer l'ivresse (*mada*).

Bien entendu, une consécration se fait au début de la cérémonie, de telle façon que le vin en question soit désormais « habité » par la déesse. Pourtant, les rites d'accueil sont faits sur le calice lui-même : on le parfume, on noue une écharpe rouge autour de son col, on lui imprime une marque auspiciouse, etc. Ainsi la déesse est-elle à la fois présente dans le métal du vase et dans le liquide qu'il contient, sans qu'il soit possible d'affirmer que les fidèles ont le sentiment qu'il s'agit du corps et du sang de la divinité. Plus probablement, ils conçoivent le vase comme une enveloppe (« corporelle », si l'on veut) de la puissance vitale (*shakti*) : ce qui correspond, en philosophie hindoue et bouddhique, à la théorie des « fourreaux » (*kosha* ou *kâya*) à l'intérieur desquels se cache la substance essentielle (*âtman*) selon les hindous, ou le vide absolu (*shûnya*) selon les bouddhistes.

3. Les cinq M

Plus surprenant est le fait qu'à la fin de la cérémonie les fidèles communient en buvant le vin contenu dans le calice, rite qui n'a pas de répondant dans la *pûjâ* « ordinaire ». Il y a là un véritable « secret », une pratique ésotérique qui signe, en quelque sorte, l'appartenance à la secte. En partageant ce liquide dont ils ont le sentiment qu'il est un substitut du sang sacré de la déesse, les adeptes sont assurés de gagner la vie éternelle : les paroles rituelles prononcées à ce moment de la cérémonie font expressément allusion à l'immortalité et appellent ce vin *amrita* (ambrosie, nectar divin). Il ne faut d'ailleurs pas confondre le liquide contenu dans le calice avec le vin présenté en offrande et déposé avec les autres substances oblatoires sur l'autel. Il faut savoir en effet que le menu du repas sacrificiel tantrique est immuable ; il comporte obligatoirement cinq ingrédients (*pancha-tattva*, les cinq Substances) que l'on appelle le plus souvent *pancha-makara* (les cinq M) parce que leurs noms commencent tous en sanskrit par un M. En voici la liste :

mâmsa : viande

matsya : poisson

mudrâ : céréales grillées ²⁸

madya : vin, alcool

maïthuna : union sexuelle

On voit tout de suite, en consultant cette liste, ce qu'elle a d'insolite : *maïthuna* n'est pas un aliment ni même une substance. Pourtant c'est une offrande, ce qui signifie que les rites sexuels accomplis dans le cadre de la cérémonie ont une valeur authentiquement religieuse ; ils sont un don fait à la déesse dans l'espoir de recevoir d'elle en retour quelque grâce.

Et, bien entendu, pour obtenir le maximum d'un hôte, il faut lui donner ce qui lui plaît le plus : d'où le choix des « substances » oblatoires. Il faut dire également que tout, dans cette liste, est à l'opposé de ce que recommande dans des circonstances analogues le brahmanisme commun : offrandes végétales (fleurs et fruits), céréales cuites à l'étouffée, de l'eau (ou du lait) et, sur le plan psychologique, un vœu de chasteté ou de jeûne offert « en sacrifice » pour achever de propitier la divinité.

Au contraire, manger de la viande, boire de l'alcool, faire l'amour en public constituent des péchés majeurs : à les commettre on perd sa caste, sauf pénitence sévère. Il y a donc là encore un secret initiatique, celui de la valeur des actes de transgression. De plus, le fait que ces substances insolites soient offertes en *pûjâ* modifie la situation : déposées devant la déesse, sur l'autel, elles sont purifiées, consacrées par la puissance divine qui désormais les habitera. Comment dès lors penser qu'elles peuvent être une occasion de souillure, de péché ? Poser ainsi la question, c'est la résoudre, mais seuls les initiés peuvent le faire : les autres ignorent ce qu'est le rituel tantrique ou ne le comprennent pas. Il est donc cause de scandale, ce qui entraîne la nécessité d'un secret plus étroit et renforce par la même occasion la cohésion de la secte...

Maïthuna implique évidemment la présence de femmes (car l'homosexualité n'a pas sa place ici : il faut avoir des rapports avec une personne de sexe opposé afin de réaliser concrètement l'union des contraires). Le recrutement de celles-ci varie considérablement selon les circonstances, et l'on en parlera en détail ci-dessous dans le chapitre sur les rites secrets. Pour l'instant, disons qu'elles sont choisies selon des critères si précis que, dans la pratique, il ne peut s'agir que de techniciennes, elles-mêmes initiées et longuement préparées à leur fonction. Ajoutons que l'exiguïté de l'autel interdit que l'on y place les femmes et encore moins que l'on y pratique le *maïthuna*. L'officiant annonce donc à la déesse sa décision de pratiquer l'ensemble de la cérémonie comme une offrande en son honneur, et cette annonce correspond à un sacrifice qu'il serait bien empêché de réaliser autrement.

Selon d'autres théologiens, la consommation communie par tous les assistants, hommes et femmes, du vin contenu dans le calice suffit à les transformer en offrandes vivantes ; habités par la déesse, ils agissent par elle, pour elle, en elle.

4. Déroulement du rituel

Dans le détail de son déroulement chronologique, l'initiation se déroule de la sorte :

1°) En premier lieu, l'impétrant se prépare en prenant un bain lustratoire et en vaquant à ses obligations rituelles d'homme ordinaire (c'est-à-dire d'hindou déjà initié par la cérémonie de l'*upanayana* sans laquelle il ne serait pas question pour lui d'accomplir quelque rituel que ce soit).

2°) Il se rend ensuite chez son maître spirituel et le vénère selon les règles ; le *guru* (qui s'est préparé de son côté en offrant un sacrifice à Ganapati, le dieu-qui-écarter-les-obstacles-sur-le-chemin-de-la-spiritualité) annonce alors à son disciple qu'il va le conduire auprès des membres de la secte.

3°) Parvenu au lieu de la cérémonie que les adeptes ont préparé à l'avance, le *guru* présente son disciple aux membres de la secte et d'abord, bien entendu, à son chef.

4°) Interrogé, le disciple explique qu'il est venu pour recevoir l'initiation et il prie le chef de la secte d'agréer sa demande ; celui-ci autorise alors le *guru* à célébrer les rites pour son disciple et pour toute la communauté.

5°) Le *guru* offre donc la *pûjâ* : il construit l'autel, trace le diagramme auspiceux (*mandala*) sur le sol, emplir de vin le calice, le consacre, vénère la déesse qui désormais l'habite et lui présente les offrandes.

6°) Puis, après en avoir demandé à nouveau la permission au chef de secte, il procède à l'initiation proprement dite qui comprend trois éléments :

a) une aspersion (*abhishéka*) accompagnée de la récitation d'une longue litanie faite d'invocations à une bonne centaine de divinités ;

b) la communication d'une formule rituelle (*mantra*) que le disciple devra désormais prononcer le plus souvent possible ;

c) l'imposition d'un nom nouveau.

7°) Le nouvel initié distribue des cadeaux à toute l'assistance, puis demande à boire l'ambrosie.

8°) À nouveau consultés, le chef et les membres de la secte acceptent, et tous boivent du vin consacré.

9°) Ce sont ensuite les rites « conclusifs » de la *pûjâ* proprement dite et de l'initiation, que prolonge le cérémonial ordinaire de la secte (consommation des offrandes, unions sexuelles) auquel le nouvel initié participe de plein droit.

Un point intéressant dans ce rituel est le témoignage qu'il fournit sur l'existence de petites communautés autonomes, que le texte nomme *chakras* (cercles), soumises à l'autorité d'un « président », le *chakrèshvara*, seigneur (*îshvara*) du cercle. L'ensemble de ces communautés forme la famille initiatique (*kula*).

Un autre détail d'importance est que l'impétrant doit être présenté par un « parrain » (son *guru*) qui répond de lui : c'est encore un signe de la recherche du secret et de la sécurité. Le caractère scabreux, pour les non-initiés, des cérémonies tantriques dut certainement entraîner des persécutions. Il fallait aussi se préserver des curieux et des libertins. De nos jours, ces règles sont très renforcées en raison du climat de puritanisme hérité des Anglais et dont l'Inde pâtit toujours davantage.

Rites bouddhiques

L'initiation *shâkta* (ou *kaula*) que l'on vient de décrire est typique du Tantrisme hindou, non seulement parce que la cérémonie est organisée autour d'une *pûjâ* qui permet à la déesse d'être le témoin de l'*abhishéka*, mais surtout parce que les rites y sont tous concrètement réalisés. C'est en effet une caractéristique du brahmanisme que cette attention portée à l'acte, cette volonté de « réaliser », c'est-à-dire de « faire », de « bâtir ». N'oublions pas que les sacrements qui rythment la vie de l'hindou de bonne caste s'appellent en sanskrit des *samskâras*, c'est-à-dire des « constructions » (ou des « confections »). Mais une telle position implique évidemment que l'on croie à la substantialité des choses, comme le fait effectivement l'hindouisme pour qui l'existence ne serait rien s'il n'y avait une essence pour la fonder. Le *brahman*, enseigne-t-on, est le support (*pratishthâ*) sur quoi s'appuie la fantasmagorie des phénomènes, de la même façon que l'*âtman* – qui lui est identique – est le centre stable autour duquel se déploie la réalité mouvante, changeante, de notre individualité. L'action rituelle est utilisée pour mettre en ordre cette dernière, lui permettre de construire, de se conformer à la norme universelle (le *dharma*). La spiritualité hindoue s'appuie donc sur les gestes de l'adoration (*pûjâ*), du sacrifice (*yajna*), de la maîtrise de soi (*yoga*), toutes disciplines qui requièrent une initiation donnée par un maître qualifié au cours d'une cérémonie liturgique.

1. Position particulière du bouddhisme

À première vue, le bouddhisme se situe aux antipodes de cette position puisque le Buddha a fondé sa prédication sur la négation de l'*âtman-brahman*. Professant qu'il n'y a pas de support, Shâkya Muni révélait à ses disciples le vide (*shûnya*) universel. Dans une telle perspective, tout ce qui existe n'est que leurre, image. Fantômes inconsistants, les hommes restent captifs de ce jeu décevant parce qu'ils se complaisent aux prestiges (pourtant vains) de l'instant. Prennent-ils conscience de la non-substantialité des choses qu'ils s'affolent devant ce gouffre et souffrent : c'est le fameux *sarvam dukkham* (tout est douleur) dont la signification vraie est qu'il ne peut y avoir de bonheur puisque tout est précaire, momentané, impermanent, etc. On peut cependant échapper à cette damnation en pratiquant, à l'exemple du fondateur, une « méditation à mort » qui débouche sur un éveil (*bodhi*) grâce à quoi la réalité est transcendée. Mais un tel dépassement n'est possible qu'après un long effort qui peut éventuellement s'étendre sur plusieurs vies. On devine cependant que cet effort doit s'exercer exclusivement sur l'esprit du sujet, puisqu'en dernière analyse la réalité que nous percevons (y compris nous-mêmes) n'est rien d'autre qu'une série d'images mentales dépendant les unes des autres, mais sans plus de vérité métaphysique que nos rêves nocturnes.

Le Buddha n'a pas fait autre chose : l'histoire nous dit qu'il a d'abord pratiqué les rites avec exactitude, puis y a renoncé ; qu'il a ensuite tâté du *yoga* pour l'abandonner aussi ; qu'il a essayé l'ascèse, la mortification : sans résultat encore ; seule la méditation solitaire, sous un arbre, lui a permis de se libérer. Éveillé, il explique à ses disciples que les rites, le *yoga*, l'ascèse ne sont rien, ne servent à rien pour celui qui veut atteindre le *nirvâna* ; la méditation seule y conduit parce qu'elle opère une mutation de l'esprit (*manas*, le mental) mettant en œuvre la faculté spirituelle (*buddhi*) qui seule peut illuminer, éveiller. Mais c'est un fait que les hommes, à de rares exceptions, sont incapables d'attention parfaite, même pour un court laps de temps, et encore moins de méditation profonde, puisque celle-ci ne peut s'instaurer que lorsque l'on a maîtrisé les techniques de celles-là ! Face à une telle constatation,

plusieurs attitudes étaient possibles. Le bouddhisme du Sud, quelque peu « quétiste », mit l'accent sur l'éthique, enjoignant aux hommes de pratiquer la vertu (le *dharma*) afin de réformer l'individualité de telle façon qu'elle puisse s'incarner, après de nombreuses autres vies, dans le corps d'un saint (*arhant*) capable de méditer valablement.

Le Mahâyâna, par contre, préconise diverses méthodes afin d'accélérer le processus : les unes engagent leurs adeptes à pratiquer le *yoga* (école *Yogâchâra*), d'autres insistent sur l'acquisition de la connaissance, etc. Les écoles tantriques, pour leur part, mettent en avant l'utilisation de « diagrammes mystiques » qu'elles appellent *yantras* ou *mandalas*. Le premier terme désigne un « instrument servant à maîtriser » (par exemple, une chaîne, des rênes, etc.) ; il indique excellemment que la confection du diagramme et la méditation que l'on conduit ensuite sur celui-ci doivent servir à maîtriser l'activité mentale, à la contraindre à se concentrer sur un seul point ; ainsi maîtrisé, l'esprit deviendra apte à l'éveil. Quant à *mandala*, il signifie d'abord « cercle » et évoque donc la géométrie (au sens platonicien) ; c'est, de plus, une façon de rappeler que les diagrammes sont toujours à base de figures géométriques simples : carrés, triangles, cercles. Il s'y ajoute enfin l'idée d'un groupement hiérarchisé : le *mandala*, en effet, est aussi une roue (*chakra*) et l'on sait qu'hindouisme et bouddhisme s'accordent à utiliser le symbolisme de la roue pour évoquer l'organisation de l'univers, la solidarité de ses parties, etc.

2. Yantras et mandalas

Cette dernière notion s'entend aussi de la cohésion d'un groupe fermé, d'une secte, d'un « cercle d'initiés » et convient parfaitement au Tantrisme dont l'enseignement se veut toujours plus ou moins ésotérique, secret, fermé sur lui-même (l'image du serpent qui se mord la queue est l'un des thèmes iconographiques que les tantriques

affectionnent). La méditation sur le *mandala* sera donc tout à la fois une pratique réservée, signe de l'appartenance à une fraternité hors du commun, une vision mythologique et métaphysique du monde, ainsi qu'une technique individuelle (donc solitaire) de progrès spirituel. Ce dernier point n'implique nullement que chaque méditant verra en esprit des images qui lui seraient propres (surgies, par exemple, de son inconscient). Aux yeux des tantriques, ce serait au mieux une perte de temps, au pis le dangereux surgissement de démons hostiles, en tout cas une activité insignifiante. Il ne s'agit pas de rêvasser devant des dessins ni de « se laisser aller » de quelque façon que ce soit, mais, tout au contraire, de travailler, de construire, de faire effort. En un mot, on enseigne au préalable au méditant ce qu'il doit voir et on lui fait sentir que cette obligation est une discipline inhérente au diagramme lui-même : le *yantra*, rappelons-le, est un instrument de coercition ainsi qu'une « machine » (autre sens du mot *yantra*) ; une machine à penser, bien entendu, et à penser droit pour atteindre à l'état de *bodhi* (éveil).

Avant d'analyser en détail ce que l'on pourrait appeler la doctrine du *mandala*, il sera bon de décrire ce qui se passe (ce qui « doit se passer ») lorsque l'on médite. Pour ce faire, nous allons résumer ci-dessous un chapitre du *Chakra-Samvara Tantra* (Le Livre du Rite de la Roue) dont la version tibétaine constitue, de nos jours encore, l'un des textes de base du Vajrayâna (bouddhisme tantrique), notamment au Népal. L'ouvrage étant surtout à l'usage des moines, l'environnement rituel (rites préparatoires, etc.) suppose la vie en couvent, que ce soit à titre définitif (moines) ou à titre provisoire (laïcs faisant retraite dans un monastère comme c'est la coutume dans le bouddhisme).

Les auteurs (anonymes, comme à l'ordinaire) commencent par rappeler que l'adepte ne saurait s'endormir, le soir, après avoir fait ses ablutions, sans méditer sur l'Essence du Diamant (*vajra-sattva*) qu'il doit se représenter comme le Buddha lui-même « venu établir sa résidence dans le corps de son disciple ». Derrière cette formulation quelque peu énigmatique, on retrouve une pratique élémentaire du *yoga* : la méditation sur « le mystère sis dans le cœur ». La pensée indienne, en

effet, a toujours considéré cet organe comme étant le siège du principe essentiel autour duquel s'organise le composé humain ; l'hindouisme l'appelle *âtman* (âme, soi) et, le plus souvent, l'identifie au Régent interne (*antar-yâmin*) : Shiva, Vishnu (Nârâyana) ou Krishna. La vision qu'en a le méditant est celle d'une intense lumière « illuminant la caverne du cœur » et rayonnant dans tout le corps la chaleur vitale.

3. Vision du mandala

Le bouddhisme, pour sa part, conserve l'image de la lumière mais refuse, il va sans dire, de la considérer comme l'aspect intime d'un dieu personnel auquel il ne croit pas. Le feu intérieur est alors l'expression symbolique de la *buddhi* (intelligence cosmique, faculté d'éveil). Dans une telle perspective, on comprend que la méditation sur la « lumière intelligible » soit susceptible de provoquer, si elle est menée jusqu'à son terme (difficilement accessible), cette illumination soudaine qui est le signe de l'accession à l'« état de Buddha » (*bodhisattva*). Le processus est long en raison de la faiblesse intellectuelle des hommes ; il dure des années, et nombreux sont ceux qui meurent avant d'avoir touché au but. Mais leurs efforts, si modestes qu'ils aient été, porteront nécessairement leurs fruits dans les vies successives que l'individu doit assumer jusqu'à ce qu'il obtienne la connaissance libératrice.

Rien donc ne doit être négligé pour que soient réunies les conditions les meilleures pour la réussite de l'opération et, puisque celle-ci consiste surtout en une transformation, de l'intérieur, des mécanismes psychiques, on comprend qu'il soit intéressant de fixer le flux mental sur une image littéralement « essentielle » (celle du « diamant » métaphysique) au moment où le sommeil vient suspendre l'exercice de la volonté.

Toutes les traditions spirituelles, en Occident comme en Orient, s'accordent à considérer le passage de l'état de veille à celui qui régit le sommeil comme particulièrement dangereux : en ce crépuscule de la

conscience où nos défenses morales s'affaiblissent, les démons tentateurs trouvent l'occasion d'investir une place à l'ordinaire mieux gardée. D'où ces prières du soir que le christianisme, par exemple, recommande. Hindouisme et bouddhisme en connaissent de similaires, mais ici, puisqu'il s'agit de la formation d'un futur maître, elles se prolongent par une méditation qu'il s'agit de tenir jusqu'à ce que le sommeil prenne le relais.

Au matin, l'adepte aura d'autres prières à formuler, tout un rituel à organiser avant de prendre son repas et de vaquer aux menues besognes que requiert la vie communautaire. Restent ensuite l'acquisition des connaissances théoriques et l'apprentissage des pratiques. Ce sont ces dernières qui, bien entendu, forment l'essentiel de l'enseignement dispensé dans les couvents. On comprend, en effet, que la philosophie et la théologie peuvent s'apprendre sans difficulté dans des collèges profanes, tandis que les maîtres spirituels sont seuls à même de guider les élèves sur la voie qui doit les conduire à l'état d'éveil (*bodhi*). La description de la méditation sur le *mandala* que donne le *Chakra-Samvara Tantra* s'inscrit donc, tout naturellement, dans le corpus des instructions pratiques : c'est une véritable recette de progrès spirituel qui est donnée à l'occasion d'une sorte de « mode d'emploi » du *mandala*²⁹.

Méditation sur le mandala

Lors donc qu'arrive le moment de méditer, l'adepte doit se retirer à l'écart des autres moines et s'installer en un lieu propre à son entreprise : une cellule ou un emplacement abrité du vent et du soleil. S'il ne peut s'isoler, du moins s'efforce-t-il de ne plus entendre ni voir ce qui l'entoure. La posture qu'il adopte (le plus souvent le *padma âsana*, posture du lotus) n'a de valeur que si elle est « stable et agréable », c'est-à-dire si elle lui permet d'oublier son corps, car il va sans dire qu'une souffrance musculaire ou un déséquilibre seraient de fâcheux facteurs de distraction. Isolé du sol par une natte ou une peau de bête (antilope ou tigre), le pratiquant dispose à son côté une coupe contenant un liquide alcoolisé. Tout comme dans le rituel tantrique hindou, ce breuvage, destiné aux seuls initiés (comme l'est la méditation elle-même), est censé représenter l'*amrita* (l'ambroisie, le nectar) dont la consommation permet aux êtres célestes de garder l'immortalité qu'ils ont acquise au commencement des temps, en buvant pour la première fois ledit breuvage. C'est là la conception brahmanique de la vie divine, et il est intéressant de voir que le bouddhisme tantrique la conserve telle quelle. Et c'est pourquoi, sitôt installé, le méditant boit l'*amrita* tout en renouvelant mentalement sa profession de foi : « Je prends refuge en Buddha ; refuge en la Loi (*dharma*) ; refuge en la Communauté (*samgha*) ! »

1. Rites préliminaires

C'est alors qu'il lui faut « se voir lui-même » (par l'œil intérieur) sous la forme d'Héruka (ou Vajrasattva, le Bouddha de diamant). Resplendissant, magnifique, le personnage rayonne la béatitude, et l'adepte prolonge autant que faire se peut cette vision sanctifiante. Puis l'image se modifie : Héruka n'est plus seul ; il a devant lui sa parèdre la *yoginî* Vajra-Varâhî. À l'apercevoir, l'adepte (qui, ne l'oublions pas, s'identifie à Héruka) est saisi par le désir et réalise mentalement l'union sexuelle avec cette femme divine venue s'installer sur ses genoux. C'est là l'image mille fois répétée du Bouddha assis « en lotus » et serrant contre lui une fille qui noue ses jambes et ses bras autour de sa taille et de sa nuque, renversant sa tête en arrière en signe d'extase. L'iconographie tantrique, surtout tibétaine, a popularisé cette présentation de l'« union des contraires », notamment sous la forme de statuettes que les dévots conservent chez eux et vénèrent quotidiennement.

Progressivement, cependant, l'adepte réalise que son désir fait place à une jouissance toujours plus intense qui culmine au moment de l'orgasme. Il imagine alors que lorsque celui-ci survient il ne perd pas conscience mais, au contraire, devient extraordinairement lucide. Il a alors le droit de proclamer « en esprit et en vérité » la parole sacramentelle : *Shrî Héruko 'ham* (je suis le Seigneur Héruka !). Prolongeant sa méditation sur cette formule, il en « savoure » (spirituellement) chaque syllabe, de façon à en appréhender intuitivement la valeur symbolique. Ainsi les notions fondamentales du bouddhisme (vacuité, non-dualité, béatitude, etc.) apparaissent-elles successivement à son esprit, puis se fondent en une seule vision.

Celle-ci paraît se localiser dans le cœur, et l'adepte, abandonnant l'image de la *yoginî* et « oubliant » la parole qu'il vient de prononcer, concentre son attention sur la caverne où se manifeste le mystère. Poursuivant son enquête spirituelle, le méditant se rend compte alors que les syllabes de la formule sur laquelle il méditait précédemment sont présentes en ce lieu, mais fondues en un seul phonème qui n'est autre que le son OM dont la nature, toute de vibrations, est à la fois sonore et

lumineuse. Là encore l'adepte doit marquer une pause et « se délecter » aussi longtemps que possible de ces vibrations en quoi toutes réalités semblent s'être résorbées. Bientôt cependant l'attention du méditant se concentre sur le seul point (*bindu*) qui surmonte le signe graphique du monosyllabe sacré. Il réalise alors que la nature vraie (*sattva*) de cet OM, qu'il a prononcé tant de fois dans les réceptions liturgiques qui rythment sa vie de moine, est faite de vibrations à la fois musicales et lumineuses. Musicales, mais d'une musique qui n'est ni mélodique ni rythmée ; lumineuses, mais comme une lueur blanche, comparable à l'éclat du diamant.

2. OM et la lumière intérieure

Là encore une pause doit être marquée, puis le progrès reprend et l'adepte est conduit à « enquêter », si l'on peut dire, sur cette lumière blanche qu'il aperçoit au fond de son cœur. Ainsi sollicitée, celle-ci se manifeste au « regard intérieur » du méditant sous la forme d'un rayonnement qui, cette fois, est vivement coloré. Successivement, en effet, apparaissent les pinces lumineuses qui, du rouge au bleu, déterminent des « portions d'espace » (*loka*, lieu) qui occupent bientôt tout le champ de vision de l'adepte. Là aussi c'est l'image du diamant qui sert de référence, puisque la lumière qui en émane est alternativement blanche ou de toutes les nuances du prisme selon la position que l'on fait prendre au joyau. Le terme de *loka* est d'ailleurs parfaitement adéquat pour désigner ces éclats lumineux, car ceux-ci semblent se figer, devenir de véritables territoires (*loka* signifie aussi « monde ») où apparaissent les éléments constitutifs de l'univers : la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther. Et en chacune de ces provinces apparaît un Buddha qui en est le régent. L'adepte, il va sans dire, salue mentalement chaque élément, chaque Seigneur, au moyen de formules

appropriées, puis prononce sur l'ensemble une « prière de sauvegarde » comme c'est la coutume dans le rituel bouddhique.

L'aspect tantrique de la méditation se manifeste ici également, puisque l'adepte perçoit que les éléments sont femelles et les régents mâles. Ainsi les territoires sont-ils occupés par des Buddhas et des *yoginîs* étroitement enlacés, formant un cercle (*chakra*) diversement lumineux autour d'Héruka et de sa parèdre unis l'un à l'autre dans le centre d'où émane ce rayonnement chatoyant. Il y a là une image du monde dont la forme est celle d'un cercle divisé en quartiers ou, mieux, d'un lotus symbolique dont chaque pétale correspond à un élément et à un Buddha. Image sur laquelle se surimpose d'ailleurs celle, exactement semblable, d'un autre lotus dont les pétales correspondent cette fois aux principaux constituants du composé humain : non seulement telle ou telle partie du corps, mais également telle ou telle faculté mentale. Là encore des Buddhas sont présents, enlaçant leurs compagnes, et l'adepte les salue successivement en récitant les mêmes formules sacramentelles.

3. Le palais et la cour d'Héruka

Parvenue à ce point, la méditation pourrait s'arrêter sans dommage puisqu'elle a permis à l'adepte d'explorer tout l'univers (macrocosme) et d'en reconnaître l'analogie à son propre corps (microcosme). Il en connaît également l'origine : ce point sonore et lumineux en quoi se résume le monosyllabe sacré OM. Pourtant le méditant n'interrompt pas sa quête mais, au contraire, utilise le niveau de connaissance qu'il vient d'atteindre pour progresser encore. Il doit maintenant tenter de visualiser une sorte de palais (*vihâra*) qu'il ornera à sa guise de tout ce qu'il peut imaginer de beau, de luxueux, avec une prédilection pour ce qui brille (or, gemmes, lampes allumées) et ce qui parfume (fumée d'encens, fleurs odorantes, odeur de musc). Il doit y entendre de la musique et des chants,

y voir des danseuses, y deviner des couples couchés sur des coussins. Progressivement donc il se sentira gagné par un sentiment de volupté que ne ternira pas la vision simultanée de huit champs crématoires répartis en étoile autour du palais. Ces lieux funéraires sont en effet perçus sous un jour agréable : on y voit des fleurs et des arbres à l'ombre desquels sont installés les dieux brahmaniques dévolus à leur garde, accompagnés, il va sans dire, de leurs parèdres respectives. Une fois encore c'est donc la même structure symbolique qui est retrouvée par le méditant : un lotus à huit pétales s'épanouit dans sa vision intérieure, enrichi de la présence de huit régents, sauf qu'ici ceux-ci ne peuvent être des Buddhas dans la mesure où ils protègent des « cimetières » ! Les dieux et déesses de l'hindouisme sont, par contre, naturellement dévolus à ce rôle puisque le bouddhisme, dans sa lutte contre cette religion, les a quelque peu « démonisés ».

Au centre du palais fleurit également un lotus, mais à quatre pétales seulement. D'autres textes précisent qu'il est tout entier couleur d'or, ou que les pétales sont dorés, cependant que le cœur flamboie comme un diamant. Chaque pétale est habité par une *yoginî* entièrement nue, mais parée de colliers, de bracelets et de bagues, le regard tourné avec ravissement sur le spectacle qui s'offre à elle au cœur de la fleur. C'est là en effet qu'Héruka s'unit à sa parèdre Vajra-Varâhî en une étreinte perpétuelle, source de béatitude éternelle (ou, plus précisément, hors du temps). Le méditant, qui, à l'origine, s'était identifié à Héruka, doit maintenant visualiser le couple de façon précise et objective : Varâhî lui apparaît alors comme une jeune femme nue au corps rouge, assise sur les cuisses du Buddha et l'enlaçant de ses deux bras. Chaque main, dont l'une s'appuie sur la nuque du Buddha et l'autre se situe au bas de son dos, tient un objet rituel, en l'occurrence un vase fait d'un crâne humain contenant du sang, et un couteau. De plus, de nombreux bijoux, boucles d'oreilles, diadème, colliers, bracelets, bagues, parent la jeune femme dont l'attitude lascive indique l'excitation sensuelle.

Héruka n'est pas moins paré puisqu'en Orient les hommes portent eux aussi colliers, bagues et bracelets ; le personnage en est donc

abondamment pourvu, davantage même que sa compagne, ce qui est une façon de marquer la prééminence du Buddha sur sa *Shakti*. La couronne, notamment, suffit à indiquer qu'il est roi. De plus, et selon une habitude constante de la statuaire indienne et tibétaine, Héruka est doté de douze bras, prolongés par douze mains brandissant divers objets rituels et symboliques parmi lesquels, évidemment, le *vajra* (à la fois arme de guerre, foudre et diamant) qui est la marque distinctive du Buddha suprême (*Vajra-Sattva*) dans cette forme de bouddhisme. Quant à la Varâhî, dans la mesure où elle est « tenue » par deux bras parmi tant d'autres, on n'échappe pas à l'impression qu'elle est, elle aussi, un « objet » (symbolique et rituel) au même titre que le tambour ou le couteau sacrificiel... La petite taille de la déesse par rapport à celle de son partenaire semble confirmer cette impression. Mais n'oublions pas que dans de nombreux autres textes similaires, ainsi que dans la plupart des représentations iconographiques, le Buddha *Vajra-Sattva* n'a que deux bras et se consacre tout entier à sa compagne.

Pour achever de donner toute sa plénitude à sa description du *mandala* sur lequel doit méditer le jeune moine, le *Chakra-Samvara Tantra* précise encore que le lotus central à quatre pétales, au cœur duquel s'unissent Héruka et la Varâhî, est lui-même entouré par trois cercles concentriques correspondant successivement, à partir du centre, à la pensée, à la parole, au corps. Sur les deux cercles intérieurs sont situées des *yoginîs*, huit à chaque fois. Ces filles sont nues, comme à l'ordinaire, et simplement parées de bijoux ; elles prennent leur plaisir à la seule vision des ébats amoureux du Buddha et de sa *Shakti*, ce qui semble une façon de marquer le caractère « subtil » de la pensée (*manas*) et de la parole. Le corps, au contraire, plus « grossier », appartient au domaine de l'action objective, concrète : les huit *yoginîs* de ce cercle (le plus extérieur des trois) sont pourvues, cette fois, de partenaires masculins et imitent avec eux les ébats amoureux d'Héruka et de Vajra-Varâhî.

Le texte indique également que l'adepte doit visualiser ensuite les huit directions de l'espace occupées, chacune pour sa part, par un couple

divin constitué d'un Régent-du-Monde et de sa parèdre. Les différentes régions du domaine culturel indien y figurent, de Sumatra à l'Assam, de l'Andhra au Bengale. Quant aux quatre portes du palais, elles sont gardées par quatre guerrières farouches, ce qui porte à trente-sept, au total, le nombre des *yoginîs* présentes dans le *mandala*. Ce chiffre (36 +1) est évidemment symbolique et concourt à faire de ce diagramme à la fois une représentation du monde (une *imago mundi*, comme disaient les alchimistes de notre Moyen Âge) et une roue du temps (*kâlachakra*)³⁰.

4. Variantes

Des variantes peuvent intervenir, dans le sens de plus de simplicité ou de plus de complexité (cas le plus fréquent), mais le schéma général reste le même. Un texte comme le *Hévajra Tantra* indiquera, par exemple, que le cœur du lotus doré à quatre pétales où l'Adi-Buddha s'unit à sa parèdre a la forme d'un triangle, pointe en bas, image, comme on sait, du *yoni*, l'organe sexuel femelle. Le même ouvrage indique aussi que, dans la première partie de la méditation, l'adepte ne doit pas s'identifier à Héruka enlaçant Vajra-Varâhî, mais se voir comme un jeune homme de seize ans assis sur un cadavre : seize est à la fois un chiffre clé de la symbolique indienne et l'âge où le corps est le plus beau et le plus vigoureux ; le cadavre étant évidemment l'image du vieil homme que l'initié dépouille au moment où il renaît grâce à la consécration (*abhisékâ*).

Dans d'autres textes, c'est la puissance féminine seule (en l'occurrence Prajnâ-Pâramitâ, la « Suprême Sagesse ») qui est visualisée. Ainsi, selon la *Sâdhana-Malâ*, le son-germe n'est plus OM mais le monosyllabe DHIH ; lui aussi se résorbe en un point qui se mue en pure lumière blanche, laquelle à son tour se rétracte en pinceaux lumineux

déterminant des territoires où résident des Buddhas et des *bodhisattvas* ; le lotus central a huit pétales rouges et contient dans son cœur la Prajnâ-Pâramitâ sous la forme d'une jeune femme couleur d'or assise sur un croissant de lune : l'adepte doit l'honorer en gravant mentalement en lettres d'or sur les huit pétales de la fleur une formule de méditation (*mantra*) qui signifie : *Hommage à la Noble Dame, la Suprême Sagesse, l'immortelle, qui exauce ses fidèles, connaît tous les Buddhas et a compassion pour tous les êtres ! OM ! DHIH.*

Ajoutons enfin qu'une technique strictement analogue peut être mise en œuvre en milieu hindou. Dans ce cas, comme l'explique le *Kâmakalâ-Vilâsa*, le rôle du couple Héruka-Vajra-Varâhî est tenu par Shiva et sa *Shakti*, ici appelée Kâmakalâ. Les divers Buddhas et *bodhisattvas* sont remplacés par des divinités du panthéon brahmanique assistées de leurs parèdres (Vâma, Jyêshthâ, Raudrâ, Shânta, Pashyantî, etc.). À nouveau apparaissent les territoires et leurs régents ; on retrouve également l'assimilation au microcosme (parties du corps, facultés de perception et d'action, dispositions morales, etc.). Et, bien entendu, le triangle central est occupé par le couple enlacé de Shiva et de la déesse dont on dit magnifiquement qu'elle est *à la fois la Dame la plus âgée, la Dame dans la force de l'âge et la Dame toute jeune, ainsi que la Souveraine (îshvarî) de l'Amour, du Diamant et de la Bonne Fortune*, toutes ces formulations ayant pour but de faire sentir au méditant que Kâmakalâ est l'éternel féminin sous toutes ses formes.

Le symbolisme du mandala

Par-delà les variantes demeure l'essentiel : la visualisation d'une structure faite d'un entrelacement de figures géométriques simples (carrés, cercles, triangles) combinées avec des fleurs (des lotus, exclusivement) déterminant une série de lieux habités par des divinités. Si nous reprenons l'exemple le plus clair, celui du *Chakra-Samvara Tantra*, nous nous apercevons que le déroulement de la méditation peut se diviser en trois grands mouvements comportant chacun cinq étapes.

1. Déploiement du mandala

1° *Premier mouvement : résorption*

a) le méditant se voit, avec l'œil intérieur, sous la forme du Buddha Héruka en train d'enlacer Vajra-Varâhî ;

b) il réalise en lui-même la signification intime du *mantra* « Je suis Héruka » (*Shrî Héruko 'ham*) ;

c) il résorbe les vibrations de ce *mantra* en cinq syllabes, dans le son inarticulé OM ;

d) à son tour, le monosyllabe sacré se résorbe dans le point de résonance nasale (*bindu*) ;

e) et la vibration unique, et pure, du *bindu* se mue en pure lumière, incolore.

2° *Deuxième mouvement : déploiement du « mandala »*

a) la lumière blanche se réfracte en pinceaux (rayons) de différentes couleurs ;

b) ces huit rayons se figent en territoires (*lokas*) ;

c) chacun de ces territoires est régi par un Buddha assisté d'une *yoginî* ;

d) de ces localisations émane un lotus à huit pétales chacun habité par un *bodhisattva* assisté d'une *yoginî* ;

e) sur ce lotus se surimpose un autre lotus à huit pétales chacun habité par un *bodhisattva* assisté d'une *yoginî* ;

3° *Troisième mouvement : le palais*

a) le *mandala* se transforme en un palais merveilleux pourvu de toutes les grâces imaginables ;

b) à l'extérieur, huit champs crématoires gardés par des couples divins ;

c) au centre du palais, un lotus d'or à quatre pétales, chacun habité par une *yoginî*, le cœur par le couple Héruka et Vajra-Varâhî ;

d) trois cercles entourent le lotus d'or : ils symbolisent les trois modalités d'existence de l'homme et sont habités par des *yoginîs* et des couples ;

e) le cercle le plus extérieur est en même temps une image géographique de la Terre.

Si l'on analyse les articulations de cette méditation on remarque immédiatement qu'elle s'ouvre sur une identification de l'adepte et de sa « divinité d'élection » (*ishtadévatâ*) – comme on dit dans le brahmanisme –, divinité que, bien entendu, le bouddhisme remplace par ce qu'il est convenu d'appeler un Buddha-de-méditation (*Dhyâni-Buddha*), c'est-à-dire une certaine facette de la personnalité du fondateur. On a vu d'ailleurs que lesdits Dhyâni-Buddhas peuvent être relativement nombreux, mais on doit toujours se souvenir qu'il s'agit, en fait, d'un seul et unique personnage perçu de différents points de vue : un peu comme un chrétien qui méditerait sur le Jésus transfiguré du mont Tabor, puis sur le Christ aux outrages, puis sur le Ressuscité, etc. L'hindouisme, par contre, n'a pas scrupule, étant fondamentalement polythéiste, à

multiplier les divinités sur lesquelles méditer. Parmi toutes celles-ci, ou parmi les diverses facettes de la « personnalité métaphysique » du Buddha, chaque école, chaque secte choisit celle qui lui convient le mieux et c'est à elle que le méditant s'identifie au début du rite. Au cours de son initiation, il avait été présenté à elle et adopté par elle. C'est donc à bon droit qu'il peut se voir (avec l'œil du cœur) assumant la forme de sa « divinité d'élection » et se comportant comme elle. Il est frappant d'ailleurs de constater que, dans les exemples donnés ci-dessus, c'est au mâle (Héruka ou Shiva) que l'adepte s'identifie : la *Shakti* qu'il enlace (Vajra-Varâhî ou Kâmakalâ) lui procure un plaisir extatique, mais reste distincte de lui.

Certaines sectes cependant ne placent au centre du *mandala* qu'une figure féminine solitaire (ainsi la Prajnâ-Pâramitâ, selon un passage de la *Sadhâna-Malâ*) et l'initié est donc conduit à s'identifier à un personnage d'un autre sexe que le sien. La chose est cependant très rare, car c'est un trait fondamental du Tantrisme que le réalisme : le garçon doit se comporter en garçon, la fille en fille, même dans la contemplation. Ainsi la vision d'une déesse doit-elle éveiller chez le fidèle mâle une série d'émotions authentiquement masculines : admiration, désir, etc. Et le texte du *Chakra-Samvara Tantra* est suffisamment explicite à cet égard puisqu'il invite le méditant à embrasser la Varâhî et à la posséder jusqu'à l'orgasme. De la même façon, l'initié brahmanique adorait la déesse en buvant le vin dans lequel elle était venue habiter, puis en faisant l'amour avec une fille en qui il devait voir une incarnation de ladite déesse. C'est donc bien à Shiva qu'il s'identifiait, non à sa *Shakti*, étant entendu que le plaisir qu'il goûtait alors exprimait la bénévolence de la divinité à son égard et lui donnait un « avant-goût » du paradis.

2. La contemplation

En fait, cette identification n'est qu'une étape et doit être dépassée comme cela apparaît clairement dans le guide de méditation donné par le *Chakra-Samvara Tantra*. On y lit en effet que, dès que l'adepte a pleinement réalisé le « grand bonheur » (*mahâ-sukha*) qui résulte de son identification avec Héruka et surtout du plaisir qu'il prend avec Vajra-Varâhî, il doit prononcer la formule d'identification : *Shrî Héruko 'ham* (« Je suis le Seigneur Héruka », ou peut-être : « Je suis le couple Héruka-Shrî »), puis concentrer son attention sur les cinq syllabes composant ce *mantra*. Notons que le seul fait d'énoncer celui-ci suffit à faire disparaître l'identification du méditant avec sa divinité d'élection : il s'agit donc aussi d'une formule de conclusion.

Quoi qu'il en soit, un processus de résorption est alors entamé : des syllabes articulées (combinant consonnes et voyelles), on passe au son inarticulé OM (le M n'est pas une consonne ici, mais la transcription d'une résonance nasale : OM n'est qu'un O prononcé en se pinçant le nez), puis du point (*bindu*) qui, dans l'écriture sanskrite, marque la nasalisation du O.

À ce stade, l'initié réalise qu'il est parvenu au centre de la sphère cosmique, à ce point zéro où « se situent », si l'on peut dire, l'origine et la fin de toutes choses, l'alpha et l'oméga de l'Univers. La première partie de sa méditation a donc été une expérience de la dissolution des êtres et des choses, lesquelles s'évanouissent au regard de la pure intellectualité (*buddhi*) ou, du moins, révèlent leur vraie nature qui est faite de vibrations à la fois sonores et lumineuses.

Mais, de même que le monde, après s'être résorbé à la fin du cycle, s'épanouit à nouveau au début du cycle suivant, l'adepte va pouvoir déployer le *mandala* à partir de cette source d'énergie (*shakti*). Ainsi voit-il la pure lumière blanche se réfracter en couleurs, celles-ci se figer en territoires habités par des régents et des *yoginîs*, etc. Cette fois, c'est à une expérience de création que le méditant est convié. Agissant comme le démiurge, il met en place, successivement, tous les éléments constitutifs de l'Univers, allant du plus simple (l'*alpha*) au plus compliqué (l'*oméga*). Et, pour que sa construction soit parfaite, il faut

qu'elle concerne également le microcosme (le composé humain) rigoureusement analogue au macrocosme, selon l'adage qui énonce que *ce qui est en bas est comme ce qui est en haut*.

On aura pris garde que, dans le processus de déploiement du *mandala*, les rayons lumineux, en se figeant, ont d'abord donné naissance au « monde d'en haut », celui qui est supérieur au plan médian où se situe l'homme ; puis l'initié a vu cet homme lui-même et a réalisé que ses constituants sont analogues aux « territoires célestes », ce qui implique évidemment que nous possédons en nous-mêmes les divinités (ou Dhyâni-Buddhas) du panthéon sises en divers « lieux » de notre corps. Le brahmanisme et le bouddhisme s'accordent d'ailleurs à donner une grande importance à cette idée qui justifie, par exemple, dans l'hindouisme, le rite des *nyâsas* (attouchements) selon lequel des prières aux dieux sont récitées en portant les doigts sur telle ou telle partie du corps où sont censés résider les dieux en question.

Reste enfin au méditant à voir la Terre, c'est-à-dire à surimposer un cosmogramme à ce double schéma du Ciel et du corps humain qu'il a déjà réalisé. La Terre est visualisée sous la forme d'un palais merveilleux (thème tantrique de la beauté « magique » de ce monde-ci) où tout est agréable à contempler, même les champs crématoires ! Là sont les provinces géographiques de notre planète, là aussi les diverses modalités d'existence, etc., et là surtout réside Héruka : installé au cœur doré du monde, avec la Vajra-Varâhî, il rayonne comme un soleil pour le bénéfice des trois plans de l'Être (*tri-bhuvana*), équivalents bouddhiques des « trois mondes » (*tri-loka*) de l'hindouisme. Ces trois mouvements déterminent l'apparition des trois *mandalas* (le *bindu*, le diagramme macro-microcosmique, le palais), mettent en évidence le symbolisme ternaire qui se retrouve dans le triangle (*tri-kona*) lequel est à la fois une représentation du *yoni* (organe sexuel féminin) et un rappel de la triade cosmique.

3. Le Shrî-Yantra

À cet égard il faut convenir que le *mandala* le plus typique du Tantrisme (surtout hindou) est le *Shrî-Yantra* (ou *Shrî-Chakra*) dont les textes assurent qu'il est le *Chakra-Râja* (le « Roi des *chakras* », c'est-à-dire le plus important de tous). Il s'agit d'une combinaison de cinq triangles pointes en bas (symbolisme féminin) et de quatre triangles pointes en haut (symbolisme masculin) imbriqués les uns dans les autres (symbolisme de l'union sexuelle) à la manière des deux triangles du « Bouclier de David ». Le réseau des lignes qui s'entrecroisent détermine, de plus, trente-quatre triangles supplémentaires qui, combinés avec les neuf triangles originaux, forment un mandala à quarante-trois triangles. Ceux-ci s'organisent, comme il se doit, autour d'un point central (*bindu*), et le diagramme s'inscrit dans un premier lotus à huit pétales, lui-même situé à l'intérieur d'un autre lotus à seize pétales autour desquels se développent un triple cercle appelé *Trailokya-Mohana* (« l'enchantement des trois mondes ») et un triple carré, *Bhûpura* (« la Terre en tant que ville ») percé de quatre portes ouvrant sur les quatre points cardinaux.

D'autre part, il est convenu traditionnellement de considérer que ce *mandala* peut se subdiviser en neuf « cercles » (*chakras*) qui constituent autant d'étapes dans la méditation de l'adepte. À partir du centre lorsque l'on procède au déploiement du *Shrî-Yantra*, on trouve donc successivement :

1°) le point central, dont on dit qu'il est en lui-même « toute (*sarva*) félicité (*ânanda*) » : c'est le *Sarvânanda Chakra* ;

2°) de ce point émane un triangle pointe en bas (*yoni*) source de toute perfection (*siddhi*) ; c'est le *Sarva-Siddhi Chakra* ;

3°) viennent ensuite huit petits triangles constituant le *Sarvarogahara Chakra*, ainsi appelé parce que la méditation conduite sur ce *chakra*

éloigne tout désordre (maladies, querelles, hostilité) ;

4°) puis dix triangles de taille moyenne : le *Sarva-râkshakara Chakra*, qui joue un rôle protecteur (*râksha-kara*) ;

5°) puis dix grands triangles grâce auxquels on réalise (*sâdhaka*) tout (*sarva*) ce que l'on désire (*artha*) : le *Sarvârtha-sâdhaka Chakra* ;

6°) enfin les quatorze triangles les plus extérieurs dont l'ensemble forme une figure dont la vertu est d'impartir (*dayaka*) au méditant toutes les grâces (*sau-bhâgya*) dont il a besoin pour son progrès spirituel ;

7°) autour de ces triangles se développe d'abord un premier lotus à huit pétales où sont localisées toutes les émotions, psychologiques et spirituelles, que suscite la méditation, d'où son nom de *Sarva-sankshobha Chakra* ;

8°) autour de ce lotus à huit pétales se développe un autre lotus, comportant cette fois seize pétales, qui fournit la pleine satisfaction (*pari-pûraka*) de tous les appétits (*sarvâshâ*), d'où son nom de *Sarvâshâ-paripûraka Chakra* ;

9°) le neuvième *chakra* semble être constitué par la combinaison de la triple enceinte carrée du palais (*Bhûpura*, « la Terre-Ville ») et des trois cercles, l'ensemble constituant, comme on l'a dit, « l'enchantement (*mohana*) des trois mondes » : *Trailokya-mohana Chakra*.

4. Symbolisme du Shrî-Yantra

Certains textes, peut-être plus rigoureux, distinguent la triple enceinte carrée du triple cercle et éliminent le *bindu* afin de conserver le chiffre « magique » de neuf *chakras*, le point central n'étant évidemment éliminé du nombre des *chakras* que pour marquer sa transcendance.

Bien entendu, le même triple mouvement que l'on avait observé dans la méditation bouddhique est susceptible d'être utilisé ici :

a) assimilation de l'adepte à Shiva enlaçant sa parèdre (laquelle, dans le cas du *Shrî-Yantra*, doit être Kâmakalâ dont on dit qu'elle est la *mère*

de ce *mandala*) ;

b) résorption du couple dans le *bindu* dont il est dit parfois qu'il est une goutte de sperme (*rétas*) fixée dans le triangle central considéré comme le *yoni* (vulve) de Kâmakalâ ;

c) déploiement du *mandala* à partir du point central.

D'autre part, des divinités mâles et femelles résident dans les différents *mandalas*, en nombre indéfini : le *Kâmakalâ-Vilasa Tantra* dit, par exemple, que le Shrî-Yantra doit contenir six cent quarante millions de *yoginîs* ! Toutes ne sont pas citées (et pour cause) mais celles qui le sont ressemblent beaucoup, par leur symbolisme et par leurs fonctions, aux Dhyâni-Buddhas, *bodhisattvas* et régents du *mandala* bouddhique. À chaque fois, le dieu mâle est assisté d'une parèdre et de tout un essaim de *yoginîs* : en fait, il n'est pas une faculté psychologique ou spirituelle, pas un comportement, pas un geste rituel, pas un élément matériel ou « subtil » qui ne soit susceptible d'être interprété comme une puissance (*shakti* ou, ici, *yoginî*) ou comme un objet de connaissance (*vidyâ*, « chose à connaître », et, aussi, déesse). Citons à titre d'exemple : *Ichhâ* (la Puissance du Désir), *Vaïshnavî* (la Compagne de Vishnu), *Sarvajnâ* (Celle-qui-connaît-toutes-choses), *Jayinî* (la Conquérante), *Pâshadharinî* (Celle-qui-tient-la-corde), *Kâmêshvari* (la Reine de l'Amour), etc. Le symbolisme des couleurs est moins en évidence que dans le *mandala* bouddhique. On dit toutefois que les lignes de la triple enceinte carrée et celles du triple cercle doivent être (en partant de l'extérieur) blanches, rouges et jaunes ; les seize pétales du lotus extérieur sont blancs ; les autres *chakras* sont tous rouges, avec des nuances (de la plus sombre à la plus claire) ; le point central est « pure lumière », donc « sans couleur ». Il y a des variantes, comportant notamment l'utilisation du bleu (lotus à seize pétales ; diagramme à quatorze triangles ; diagramme à dix petits triangles).

À partir de cet archétype qu'est le Shrî-Yantra, le Tantrisme a multiplié les *mandalas*, généralement plus simples. L'un des plus populaires (au Bengale et au Tibet) est le Kâlî-Yantra qui inscrit, dans une triple enceinte carrée, un lotus à huit pétales dont le centre circulaire

comporte trois triangles pointes en bas enserrant un quatrième triangle, symbolisant le *yoni*, dans lequel apparaît le *bindu* mystique. D'autres *mandalas* ne comportent que des lotus et des carrés ; d'autres n'ont que deux triangles (symbole du *mithuna*, l'union des deux principes) dans un cercle et un carré ; d'autres comportent des hexagones et des octogones ; d'autres, enfin, affectent la forme de damiers, d'étoiles, ou de croix, etc.

L'initiation au mandala

La complexité du symbolisme mis en jeu dans le *mandala*, la richesse de son interprétation mythologique (les divinités qui l'habitent), spirituelle (les fonctions des dites divinités) et cosmographique (les provinces de la Terre idéale), les techniques particulières de son maniement font qu'il est exclu de s'engager dans une méditation sur un *chakra* sans avoir été initié à cette pratique. Les textes disent d'ailleurs expressément que le *mandala* est en soi un « mystère » et que l'art de le construire, concrètement (dessin) ou mentalement, est une science sacrée (*vidyâ*). Il faut donc se placer d'abord à l'école d'un *guru* et recevoir de lui un enseignement qui portera non seulement sur la manière de tracer (puis d'imaginer) différents *yantras*, mais surtout sur la signification ésotérique des figures, géométriques ou autres, utilisées dans le rituel et la méditation.

1. Construction du mandala

Le plus souvent, en Inde, le *mandala* est tracé au moment où l'on en a besoin, puis effacé lorsque le rite est achevé. On utilise de préférence des poudres de couleur que l'on achète sur le marché et que l'on mélange éventuellement avec divers liquides pour obtenir une sorte de peinture aisément lavable. Un texte recommande, par exemple, d'utiliser de la poudre couleur safran rouge (vermillon vif) mélangée avec du lait de vache pour tracer le Shrî-Yantra. Ailleurs, il est expliqué que, si le dessin

est fait avec de la poudre jaune, l'initié triomphe de la malignité verbale (calomnie, etc.) de ses ennemis. Ailleurs encore, on enseigne que si l'on veut du mal à quelqu'un on peut tracer un *mandala* avec du crottin de cheval délayé dans de l'urine de vache ! Ces quelques exemples donnent une idée de ce que sont ces enseignements secrets dispensés par les maîtres tantriques ; convaincus de l'efficacité intrinsèque des *yantras*, ils trouvent normal de les utiliser à toutes fins : progrès spirituel, certes, mais aussi magie blanche ou noire.

Ces diagrammes que le maître apprend à dessiner à son disciple sont donc directement utilisés dans le rituel et l'on se souvient à ce propos que, lors de l'initiation au rite kaula, un tel *mandala* était tracé sur le sol. Qu'on le fasse disparaître quand la cérémonie s'achève n'a rien que de naturel dans le cadre du brahmanisme où l'on professe que la distinction entre le profane et le sacré (marquée par la ligne qui délimite le terrain sacrificiel) ne vaut que pendant le temps où l'action se déroule : avant l'invitation lancée aux dieux par l'officiant et après le rite de congédiement, le sacré disparaît. Pour éviter la « profanation » du *mandala*, il convient donc de l'effacer soigneusement. On peut cependant peindre les *yantras* sur des étoffes, les graver sur du métal (or, cuivre) ou même les édifier en relief, les tailler dans du cristal (faute de diamant !), les couler en bronze, etc. Ces objets jouent alors un rôle semblable à celui des statues : comme elles, ils ne sont sacrés que dans le cadre d'une cérémonie, lorsque la déesse vient les habiter. En temps ordinaire, on voit en eux des signes dont la vue est d'ailleurs bénéfique par elle-même : dans l'hindouisme et le bouddhisme, en effet (comme dans le christianisme orthodoxe), les images sont censées rayonner une lumière subtile dont la contemplation, même occasionnelle, procure un bienfait spirituel.

On ne saurait trop insister sur cette croyance à la puissance intrinsèque des images, car le Tantrisme repose sur elle, en même temps que sur la foi en la valeur des actes tant « externes » (les rites) qu'« internes » (la méditation). Dans l'enseignement initiatique donné à propos du Shrî-Yantra, le maître, par exemple, conduira son disciple à

voir le diagramme non plus seulement à plat, mais en élévation. Dans une telle perspective, le *bindu* est le sommet du mont Méru, cette montagne mythique sise au nord du monde et qui sert d'axe polaire et d'état cosmique (pour que le Ciel ne tombe pas sur la Terre). C'est sur cet Olympe que réside la Montagnarde (Pârvatî), l'Énergie suprême (*Shakti*). Disposés autour de ce point central et formant le premier triangle, se dressent trois autres pics, moins élevés, où séjournent les dieux de la Trinité hindoue (*trimûrti*) : Brahmâ, Vishnu et Shiva. Cet ensemble montagneux forme ce qu'il est convenu d'appeler le Shrî-Pura (la Ville de la déesse Shrî ou la Ville splendide), et les poètes aiment à en évoquer les splendeurs, tout comme le palais du *mandala* bouddhique était célébré comme un lieu où tout est plaisant aux yeux, même les champs crématoires.

Par ailleurs, si le centre du Shrî-Yantra est identifié au mont Méru, cela signifie que le voyage de l'initié, depuis les portes de l'enceinte carrée la plus extérieure jusqu'au *bindu* central, est une ascension, une « montée au Carmel », pour reprendre l'expression de saint Jean de la Croix. On demande donc au disciple de s'élever progressivement de plateau en plateau selon les neuf étapes énumérées ci-dessus, en faisant à chaque fois une station méditative qui lui permet, entre autres choses, de vénérer les divinités qui habitent chacune d'elles. Bien entendu, cette montée suppose une modification intime de l'initié qui gravit degré à degré une sorte d'échelle mystique, ou de pyramide à étages, qui le conduit finalement à dépasser son individualité profane. Parvenu au sommet, autorisé à séjourner dans la ville sainte (*Shrî-pura*), il est déjà un libéré vivant (*jîvan-mukta*), comme dit l'hindouisme, ou un *bodhisattva* selon la terminologie bouddhique. Signalons au passage que cette élévation du *mandala* est parfois réalisée « architecturalement » : les *stûpas* bouddhiques, ces mausolées monumentaux enfermant des reliques de Shâkya Muni, ont la forme d'un *mandala*- montagne ; au Népal, ils portent à leur sommet un petit pavillon dont les murs sont ornés de visages symbolisant la compassion du *bodhisattva* Avalokitêshvara qui regarde le monde et les hommes. De la même façon,

des sanctuaires hindous ou bouddhiques sont construits sur des fondations dont le plan est celui d'un *yantra* ; l'exemple le plus significatif est fourni par le temple magnifique de Borobudur, à Java.

2. Rites initiatiques

Terminons cette présentation de la symbolique des *yantras* par une description de « l'initiation au mandala », telle que la pratiquent les tantriques d'obédience bouddhique. Les textes qui la présentent sont nombreux, l'un des plus clairs étant le *Guhyasamâja Tantra* (le « Livre de l'Assemblée secrète »).

Elle se résume de la sorte :

1°) Rites préparatoires : un terrain favorable est choisi, délimité et purgé, par un rituel approprié, de toutes influences maléfiques.

2°) Rites introductifs : on trace à la craie, sur le sol, une sorte de brouillon du *mandala* (n'oublions pas que celui-ci est toujours très complexe dans le bouddhisme) ; on prépare le calice qui va recevoir l'ambrosie (*amrita*, c'est-à-dire, ici, l'alcool : *vijayâ*) ; on implore les faveurs et la protection des divinités et, pendant ce temps, le futur initié, qui a pris un bain et a changé de vêtements, se prépare mentalement à la cérémonie sous la surveillance et avec l'aide de son maître. On lui bande les yeux et on l'amène à proximité.

3°) Simultanément (ou précédemment, car cela peut durer longtemps) des peintres ont travaillé au tracé définitif du *mandala* et à la représentation des divinités qui l'habitent ; les couleurs ne sont pas choisies au hasard, elles ont valeur symbolique et le travail se fait sur les indications et sous la direction effective du « Maître du Cercle ».

4°) Lorsque le travail est achevé, un rituel approprié, comparable à la *pûjâ* hindoue, amène les divinités (régents, *bodhisattvas*, Dhyâni-Buddhas, leurs compagnes et les *yoginîs*) à venir s'installer dans leurs territoires respectifs.

5°) Le moment décisif arrive lorsque le futur initié est conduit, les yeux bandés, devant le *mandala*. Diverses questions rituelles lui sont posées (par exemple : « De quelle couleur est cette image ? », il doit répondre : « *Blanche* ! » et, lorsque son bandeau lui sera retiré, la magnificence du dessin vivement coloré éclatera à ses regards !).

6°) On lui donne alors une fleur ou une guirlande qu'il doit jeter au hasard (il a les yeux bandés) dans le *mandala*. Le territoire sur lequel elle tombera révélera quel type de *yoga* il devra pratiquer et quelle sorte de perfection (*siddhi*)³¹ il peut espérer obtenir. La divinité présidant audit territoire sera pour lui une sorte d'*ishtadévatâ* (divinité d'élection) selon l'expression brahmanique.

7°) On lui retire alors son bandeau ; il contemple le *mandala*, puis danse trois fois autour de lui avant d'y pénétrer.

8°) Suivent ensuite une série de consécration consistant en aspersions (*abhishéka*) faites avec le liquide contenu dans le calice et destinées à lui « ouvrir les yeux, les oreilles, l'esprit », etc., c'est-à-dire, en somme, à lui donner une personnalité nouvelle, à le recomposer après cette « destruction du vieil homme » qu'est toute initiation. On utilise, pour les réaliser, divers objets symboliques tels qu'un miroir, une cloche, etc.

9°) Le nouvel initié, à qui un nom secret a été conféré et un mantra communiqué, a désormais le droit de participer aux rites ordinaires : offrandes faites aux divinités du *mandala* et au Maître du Cercle (ainsi qu'à son *guru*, en remerciement) et identification avec telle ou telle divinité (après qu'il en a reçu la permission, *anujnâ*, par le Maître du Cercle).

10°) Pour conclure, les divinités sont invitées à quitter les territoires qu'elles occupent et l'on offre quelques oblations dans le feu (*homa*).

3. Le labyrinthe

On aura immédiatement remarqué que la structure générale de cette initiation au *mandala* est exactement semblable à celle qui introduisait le disciple dans la communauté *kaula*. La correspondance s'étend au vocabulaire (ici et là le président de l'assemblée est appelé « le Maître du Cercle »), aux gestes (la consécration est en forme d'aspersion : *abhisheka*) et au rituel annexe : le bouddhisme a dû intégrer dans la cérémonie initiatique la *pûjâ* (invitation et congédiement des divinités) et les oblations dans le feu qui normalement n'ont rien à faire avec lui. Sans doute est-ce un signe supplémentaire que le Tantrisme est né en milieu brahmanique et que le bouddhisme en a hérité comme de tant d'autres éléments de la civilisation indienne.

Il y a cependant des traits nouveaux, à commencer par ce bandeau que l'on noue sur les yeux du néophyte : n'est-ce point une façon de mettre en évidence le caractère visuel du rite du *mandala* ? Lorsqu'on lui rendra la vue en lui enlevant le bandeau, quel éblouissement devant la beauté du dessin bariolé ! Il faut avoir vu des peintures tibétaines ou népalaises pour se rendre compte de la complexité des figures et du soin qui est apporté à leur préparation ; les cérémonies d'initiation étaient donc des fêtes importantes, longues à élaborer et coûtant fort cher. Aussi initiait-on le plus souvent plusieurs néophytes à la fois.

L'autre trait original réside dans le mouvement. Là où le disciple brahmanique restait immobile et « spectateur », le nouvel initié est invité à danser autour du *mandala*, puis à entrer dans celui-ci. Le symbolisme ici mis en œuvre est évidemment celui du parcours initiatique (pèlerinage au centre et trajet labyrinthique). On peut d'ailleurs le rapprocher de l'ascension symbolique du mont Méru enseignée aux disciples qui désirent connaître le sens secret du Shrî-Yantra.

Mais c'est probablement l'assimilation du mandala à un labyrinthe qui est fondamentale ici, vu la difficulté que l'on a à saisir dans son ensemble (et plus encore dans ses détails) la richesse de l'image présentée. Encore que les textes ne le disent pas expressément, on doit supposer que le nouvel initié est invité à « reconnaître » tous les territoires (*lokas*) et à nommer les divinités qu'il y voit représentées. Une

variante consisterait pour lui à se rendre au lieu où gît la fleur qu'il a jetée afin d'y vénérer le régent qui deviendra sa divinité d'élection. De toute façon, en entrant dans le *mandala*, le néophyte fait l'apprentissage d'une nouvelle façon de marcher : on sait que presque toutes les sociétés secrètes imposent des pas insolites à leurs adeptes. Ce n'est pas seulement pour mettre à l'épreuve la validité de leur identité (dans le cas d'inconnu se présentant au Maître en déclarant qu'il a été initié ailleurs), mais surtout pour leur faire prendre conscience que le comportement « sacré » est fondamentalement opposé au profane. Alors que ce dernier est, à la lettre, *désordonné*, l'autre est une mise en ordre consciente, une « ordination » au sens premier du terme. On voit à quel point les implications, les résonances de l'initiation au *mandala* et de la méditation sur celui-ci sont riches et nombreuses. On aura l'occasion d'en signaler d'autres dans les pages qui suivent.

Ésotérisme tantrique

Ce que l'on vient de lire à propos du *mandala* et de l'initiation bouddhique paraît ne relever que du Tantrisme « symbolique », c'est-à-dire de celui dans lequel les rites sont seulement imaginés, non vécus, ce qui paraît surprenant compte tenu de la « mauvaise réputation » dont souffre le Tantrisme et de son ritualisme fondamental. En effet, s'il ne s'agit que de méditer et de mener une vie monastique, basée sur des vœux, pour progresser spirituellement, on voit mal ce qui différencierait le Tantrisme des autres écoles bouddhiques ; toutes prônent les prises de vœux, toutes proposent la vie monastique, toutes invitent les fidèles à pratiquer la méditation.

Même le Hinayâna, pourtant très « calviniste » d'allure, ne rejette pas les images, leur contemplation est réputée bénéfique aussi bien à Ceylan qu'à Lhassa et, partout en pays bouddhique, on verra moines et laïcs réciter des *mantras*, frapper sur des tambours, brûler de l'encens, offrir des fleurs et des fruits devant des statues du fondateur. La différence ne résiderait-elle donc que dans les positions théologiques adoptées par les uns ou les autres ? Ce serait réduire le Tantrisme à l'une de ces innombrables sectes qui forment, en quelque sorte, la trame du tissu bouddhique.

1. Tantrisme et vie sociale

Mais une telle réduction est impossible : les tantriques ont le sentiment très vif qu'ils sont tout à fait à part de la Communauté (*samgha*, l'« Église » bouddhique) tout en s'intégrant à elle, et leurs adversaires, d'accord pour les séparer du commun des fidèles, en concluent qu'ils sont hérétiques et donc condamnables. À la limite, le clergé n'est pas loin de penser que le Tantrisme est une religion différente, plus proche du brahmanisme que du bouddhisme. Les hindous orthodoxes ont d'ailleurs une attitude similaire et tiennent les tantriques pour des bouddhistes, « déguisés » ou non ! Les uns et les autres ne peuvent se tromper, et le Tantrisme a certainement en lui quelque chose de spécifique qui donne à ses adeptes le sentiment d'appartenir à une élite et à ses ennemis le dessein de rejeter ce corps étranger.

Rappelons d'ailleurs que le bouddhisme et le brahmanisme ne comportent, ni l'un ni l'autre, d'organisation chargée de défendre l'orthodoxie de la foi. Il n'est donc pas question d'exclure qui que ce soit ni d'empêcher quiconque le désire de se déclarer hindou ou bouddhiste. Le seul problème pour l'individu est de se faire reconnaître par les siens, d'où la nécessité de s'intégrer à une petite communauté, une sorte de clan religieux, le plus souvent familial, mais qui peut être une réunion d'adeptes.

Le Tantrisme, en constituant des familles (*kula*) et des cercles (*chakra*), n'échappe pas à la règle et, selon que, dans ces groupes, on vénère Shiva ou Héruka comme compagnon de l'Énergie féminine (*shakti*), on a affaire à des tantriques « plutôt hindous » ou « plutôt bouddhiques ». Les uns et les autres affirment d'ailleurs volontiers que leurs croyances constituent l'ésotérisme (le cercle supérieur, secret) du culte exotérique (les cercles inférieurs, publics). La plupart combinent volontiers les deux attitudes ; comme dit un texte célèbre : *Il faut être un dévot de Vishnu dans les fêtes du temple, un fidèle de Shiva chez soi et un shâkta (un « tantrique ») dans le secret.* Attitude que l'on retrouve un peu partout dans l'Histoire ; par exemple chez les gnostiques (en marge du christianisme) ou chez les soufis (dans l'islam).

En ce qui concerne le Tantrisme, ce sont évidemment les rites sexuels qui font la différence, combinés avec d'autres formes de transgression. Le moine bouddhique qui prononce ses vœux et les tient fidèlement, s'abstenant de femmes, d'alcool, de sang, etc., peut appartenir à telle ou telle secte : les rivalités théologiques, les controverses passionnées n'empêchent pas ses pairs de le tenir pour un « orthodoxe ». Si, au contraire, il boit du vin, sacrifie des bêtes (ou même des humains), s'il a des relations sexuelles, le tout dans un cadre liturgique, il est à coup sûr un tantrique, donc un hérétique que beaucoup tiennent pour infréquentable. D'où le secret. Il en va de même en milieu hindou où chacune de ces pratiques suffit à faire déchoir de la caste : là aussi ceux qui veulent conserver un rang spécial préfèrent non pas se cacher à proprement parler, mais réserver la pratique de leur culte au cercle intime des initiés.

2. Nécessité du secret

Ainsi, comme un leitmotiv, revient cette notion de « secret » (*guhya*), laquelle apparaît donc comme l'une des composantes de base de l'idéologie tantrique. En effet, à y regarder de près, on s'aperçoit que, si le culte est célébré à part, en petit comité, loin des temples que fréquente la foule, ce n'est pas seulement pour éviter le scandale, mais également parce que l'on croit que *les dieux aiment l'occulte*, comme disait déjà un texte védique.

Il y a une force dans le secret, une efficacité spirituelle bénéfique pour ceux qui savent le garder, et c'est pourquoi bien des éléments qui pourraient sans dommage être exposés au public ne le sont pas. Se réunir entre initiés dans un lieu connu seulement de ceux qui le fréquentent, agir comme les autres n'agissent pas, c'est réaliser concrètement cette concentration mentale dont on croit qu'elle est un facteur décisif de progrès spirituel. La chaude intimité du « cercle familial » (*kaula-*

chakra) est également une évocation de ce retour aux origines (la matrice de la déesse) dont rêve l'initié.

Là où le profane ne verrait qu'une réunion pieuse, l'adepte reconnaît un « mandala vivant » (et c'est pourquoi il appelle *chakra* la petite communauté que préside un maître) ; assis parmi ses frères et ses sœurs, il a le sentiment de se trouver dans le triangle central (image du *yonis* principal) qu'on lui a montré lorsque le *mandala* lui fut enseigné. D'où l'aisance avec laquelle il peut s'identifier à Shiva (ou à Héruka) enlaçant sa *Shakti* : là encore on ne verrait de l'extérieur qu'un méditant solitaire ou qu'un homme en train de faire l'amour (selon que le rite est mental ou concret), mais l'initié, pour sa part, éprouve intensément la fierté (peut-être même l'orgueil) d'être un dieu.

Lui seul sait que, dans cette première partie de sa méditation, il atteint l'orgasme et émet éventuellement (ou retient, selon l'école à laquelle il appartient) la goutte de sperme que devient le point central (*bindu*) à partir duquel va se déployer le *mandala*. Ou, faisant l'amour avec sa partenaire, il croit que de son plaisir sortira un homme nouveau (lui-même, mais transfiguré par le rite), de la même façon que les mondes sont créés par les jeux du démiurge et de sa parèdre.

Cependant si l'on s'en tient, au moins pour l'instant, aux seuls rites sexuels, on perçoit immédiatement une difficulté : où l'adepte trouvera-t-il la partenaire dont il a besoin pour la célébration liturgique ? Plusieurs solutions s'offrent à lui, au moins en théorie : il peut s'adresser à son épouse, ou utiliser les services d'une femme quelconque mais membre de la secte et dûment initiée, soit enfin s'adresser à des prostituées. Ce dernier recours est évidemment le plus simple et ne requiert qu'un peu d'argent. Qu'il ait été le plus fréquent en milieu tantrique (et, accessoirement, shivaïte), on en a la preuve dans le fait que l'Inde a connu jusqu'à une date très récente une forme de prostitution sacrée sur laquelle il est intéressant de s'attarder un moment.

XVIII

La prostitution sacrée

Rappelons d'abord que des institutions similaires ont fonctionné un peu partout dans le monde, de l'Amérique centrale à la Chaldée et de l'Afrique à la Polynésie. Dans chaque cas, il s'agissait de filles attachées au service d'un culte particulier et qui accordaient leurs faveurs aux prêtres et aux fidèles de ce culte. Le prix payé lorsque était requis le service des prostituées n'allait jamais à celles-ci, mais toujours, et en totalité, « à la divinité », c'est-à-dire en fait aux responsables religieux du sanctuaire, du lieu de pèlerinage, des tombes de saints personnages ou du temple dont les dépendances abritaient les femmes que les dévots venaient visiter. On voit la différence avec la prostitution profane qui coexistait toujours : en ville, les rapports étaient basés sur le système commercial et les clients savaient qu'en payant ils enrichissaient le proxénète et ses protégées ; au temple, au contraire, le don déposé sur l'autel constituait une véritable offrande que le dieu agréait en accordant « par grâce » le droit de fréquenter pour un moment une femme de sa suite. Et tant que durait cet instant, ravi au monde trivial et quotidien, le fidèle avait le sentiment de se trouver dans l'intimité de la divinité de son choix puisqu'il avait le privilège de traiter d'égal à égal avec un individu du domaine du sacré.

1. Temples et prostitution

Les modalités de fonctionnement du système ont certainement varié dans le temps et elles ont pu différer profondément d'une région à l'autre, mais la structure de base restait partout la même et l'institution s'est perpétuée jusqu'à ce que s'éteignent les religions dont elle faisait partie intégrante. Le christianisme et l'islam refusaient l'un et l'autre d'associer de quelque manière que ce soit la sexualité à l'exercice du culte, le premier par mortification de la chair, le second par souci de préserver la rigueur du culte rendu au Dieu unique. Partout donc où ces religions conquérantes s'installèrent, la prostitution sacrée (mais non pas la profane !) disparut avec tout ce qu'il est convenu d'appeler le paganisme. En Inde cependant, ni le christianisme ni l'islam ne l'emportèrent de façon décisive et les hindous restèrent fidèles, en majorité, à la religion de leurs pères.

La disparition de la prostitution sacrée y fut donc très progressive en fonction des conditions locales. Là où les maîtres musulmans se montraient intransigeants, les prêtres hindous préféraient éviter la confrontation et se privaient des services des filles, cependant que la renaissance d'un royaume indien voyait réapparaître l'institution. Lorsque les Anglais se substituèrent aux empereurs mongols, la situation sembla se stabiliser, car les nouveaux conquérants affectaient de ne pas se mêler des affaires religieuses, à condition toutefois qu'il n'y eût point de scandale public.

Cette dernière restriction condamnait en fait la prostitution sacrée à se confiner dans les grands temples du Sud, véritables villes barricadées et interdites aux étrangers. Pourtant, l'influence anglaise ne cessait de gagner du terrain dans les couches cultivées de la population, notamment parce que le système éducatif mis en place au XIX^e siècle copiait étroitement le modèle britannique. Et c'est ainsi que les grands réformateurs de l'hindouisme moderne furent unanimes à critiquer le système au nom d'un moralisme que l'Inde n'avait jamais connu auparavant. L'un après l'autre, les sanctuaires les plus célèbres congédièrent leurs filles ou ne les renouvelèrent point, et le

gouvernement de l'Inde indépendante acheva le processus en interdisant formellement la prostitution sacrée.

Il est temps de dire que les femmes vouées à ce type de prostitution portaient le nom de *déavadâsîs* (servantes des dieux) et constituaient une corporation héréditaire (mais ouverte à un éventuel recrutement extérieur) fonctionnant à la façon d'une caste. Le service qu'elles devaient assurer englobait tout ce qui forme aux yeux des hommes la séduction féminine, c'est-à-dire non seulement les gestes de la sexualité la plus raffinée, mais également l'art des parures et du maquillage, la danse, la musique et les chants. Elles devaient également assumer pleinement leur rôle de mères, ce qui signifie qu'elles ne refusaient pas la maternité et élevaient leurs jeunes enfants.

Le fait d'être tenues pour membres d'une institution intégrée dans l'ordre brahmanique (*dharma*) assurait aux *déavadâsîs* une indépendance surprenante et qui montre bien à quelle distance elles se situaient des prostituées profanes. En effet, la seule juridiction dont elles relevaient était un conseil fonctionnant à la manière d'un *panchayat* (conseil de caste) où ne siégeaient, par définition, que des *déavadâsîs*. Il s'agissait donc d'une société féminine régie par des femmes et vouée à l'épanouissement de ce qu'elles considéraient elles-mêmes comme « la féminité en soi ».

Vers l'âge de sept ou huit ans, les petites filles (et elles seules, à la différence de ce qui se passait dans les castes véritables) étaient initiées selon un rituel qui tenait à la fois du mariage et de l'*upanayana* (initiation des garçons dans les castes supérieures) : comme pour un mariage, on nouait autour de leur cou un collier comportant un pendentif où s'inscrivait l'image d'une divinité et, comme dans le cas de l'*upanayana*, on donnait à l'enfant un vêtement neuf et on la confiait à un précepteur (ici, bien évidemment une femme !). Commençaient alors le long apprentissage des arts de séduction, l'accent étant mis, d'une part, sur les techniques sexuelles et, d'autre part, sur la danse et le chant. Les jeunes garçons nés d'une *déavadâsî* étaient confiés à l'un de leurs aînés qui les préparait à leur rôle d'accompagnateurs de leurs sœurs. Ils

devenaient donc musiciens et chanteurs tout en vaquant aux soins du ménage et en travaillant éventuellement à l'extérieur. Ce dernier type d'activité se réduisait le plus souvent aux soins d'un jardin attenant au temple et appartenant à la communauté.

Bien entendu, les *déavadâsîs* ne pouvaient se marier puisque la cérémonie initiatique consacrait leur union avec la divinité. Il était admis cependant qu'une sorte de retraite était possible : lorsque l'on s'apercevait que les fidèles demandaient moins souvent ses faveurs, on autorisait la *déavadâsî* à renoncer à son activité de prostituée. Au cours d'une cérémonie solennelle, elle déposait sur l'autel les boucles d'oreilles d'une forme particulière qui constituaient le signe de sa fonction, et elle se trouvait désormais libérée de celle-ci. Elle se consacrait alors à l'éducation des fillettes et avait le droit de cohabiter avec un homme de la même origine (donc un musicien). Celui-ci, pourtant, n'était jamais tenu pour un mari véritable et n'avait aucun droit de regard sur la gestion du « matrimoine » de sa compagne. Signalons à ce propos qu'à la mort d'une *déavadâsî* ses biens étaient répartis également entre les enfants qu'elle avait eus, à la différence de ce qui se passait dans les hautes castes où le patrimoine restait indivis et confié à la gérance du fils aîné. Cette disposition assurait aux garçons un certain pécule qui leur évitait d'être totalement démunis.

2. La communauté des dévadâsîs

La communauté des *déavadâsîs* ressemblait plus, en fait, à une sororité de nonnes (admettant à côté d'elle des frères convers) qu'à une caste véritable groupant des familles régulièrement constituées. Ajoutons encore que les hommes du groupe pouvaient également jouer un rôle sexuel auprès des fidèles, ce qui ne choquait personne en Inde où la sodomie est largement répandue, comme elle l'était en Grèce au temps

de Platon ; mais il s'agissait toujours d'une activité marginale, subalterne.

Ces quelques indications auront au moins servi à mettre en évidence le sérieux de l'institution et son caractère « régulier » (au sens de « pleinement intégré au *dharma* »), en opposition avec la prostitution ordinaire dont les caractéristiques étaient (sont encore !) les mêmes en Inde qu'en Occident. Une telle « régularité » provenait évidemment de son origine religieuse et se maintenait par son fonctionnement en milieu exclusivement religieux : de la même façon que les sculptures érotiques qu'ils découvraient sur les murs des temples ne choquaient pas les fidèles, la rencontre et la fréquentation éventuelle des *déavadâsîs* leur paraissaient naturelles.

La forme du prétendu « mariage » de ces jeunes femmes est à cet égard significative : elles étaient invitées à « épouser » un sabre ou un trident conservé dans le sanctuaire. Pourquoi pas la statue du dieu ? Pourquoi pas une défloration rituelle accomplie par un prêtre au nom du dieu ? N'est-ce pas justement parce que la cérémonie avait davantage le caractère d'une initiation, d'une consécration, que d'un mariage véritable ? Si l'on avait « véritablement » marié la jeune fille à Shiva, personne n'aurait pu l'approcher ensuite, sous peine de sacrilège. Elle aurait fini ses jours reléguée dans une cellule ; vénérée sans doute, mais à distance. Tout au contraire, les noces symboliques avec le trident de Shiva apparaissaient comme une ordination, comme une « prise de vœux ». Elles intervenaient d'ailleurs alors que la fillette était encore impubère et marquaient (comme l'*upanayana*) le début de ses études. À la fin de celles-ci seulement, la *déavadâsî* commençait son service. N'oublions pas non plus que le sabre est l'attribut caractéristique de la déesse ; les « noces », dans ce cas, ne peuvent être qu'exclusivement « symboliques » : elles témoignent du lien de la *déavadâsî* avec la divinité du sanctuaire, en l'occurrence Durgâ ou Kâlî.

La régularité de l'institution donnait à celle-ci une place privilégiée dans l'organisation des cérémonies tantriques. Il était commode, en effet, de convoquer autant de filles qu'il était nécessaire pour la constitution

d'un *chakra* et, surtout, les *déavadâsîs* avaient l'habitude de participer à de telles cérémonies et leur éducation les avait préparées à le faire dans un esprit religieux qui convenait tout à fait. Souvent aussi le Cercle de famille (*kula-chakra*) se réunissait dans un local attenant au temple, ce qui donnait plus de solennité aux rites et permettait de les combiner avec des sacrifices « orthodoxes ». Il semble pourtant que de nombreux sanctuaires – surtout au Bengale, en Assam et dans l'Himalaya – se spécialisaient dans le rituel tantrique. L'accès en était alors interdit aux non-initiés. Mais comment faire le départ entre ceux-ci et les curieux, les libertins ? Gageons que trop souvent le gardien n'y regardait pas de près, acceptant de la sorte que le sanctuaire se transforme en véritable lupanar. En Inde où les temples sont tous propriété privée (puisqu'il n'y a pas d'Église hindoue), le cas dut être fréquent, car le profit était grand. Il y eut donc scandale, et ce sont sur de telles exceptions que l'accent fut mis lorsque l'on décida la suppression de l'institution, il y a quelques décennies.

Rites sexuels

Si elle est fréquente, parce que commode, l'utilisation des *déavadâsîs* est cependant loin d'être exclusive dans le cérémonial tantrique. Dans certains cas, l'épouse légitime peut jouer un rôle, mais celui-ci, lorsqu'il existe effectivement, n'est pas sans rappeler la participation de la maîtresse de maison au sacrifice védique. Dans la famille patriarcale, en effet, le chef de famille seul célèbre les rites au bénéfice de tous. Il y associe éventuellement sa femme qui exerce alors une fonction de présence : elle est là, mais ne dit rien ni ne fait rien. Pourtant, à certains moments fixés par le rituel, elle s'approche de son mari et tient un pan de son vêtement pendant qu'il officie, signe que les oblations les plus solennelles sont faites conjointement par « le roi et la reine ». Enfin, un petit nombre d'oblations particulières sont offertes par la femme qui prononce à cette occasion quelques formules liturgiques. Tout ceci fait peu de chose en regard de la complexité et de l'ampleur des cérémonies védiques, mais marque la solidarité rituelle des deux époux. Si donc l'adepte invite sa femme à participer à une cérémonie tantrique, il reste dans la ligne de la tradition brahmanique.

1. Au foyer familial

On trouve dans les textes de l'école quelques indications, mais éparpillées et incomplètes, signe qu'en définitive ladite participation restait exceptionnelle. Il est dit, par exemple, que l'adepte peut célébrer le rite

avec deux femmes, la sienne propre qu'il installe à sa droite et une fille recrutée à cet effet qu'il fait asseoir à sa gauche. C'est avec cette dernière qu'il aura des rapports sexuels et on l'appelle pour cela *bhogyâ* (objet de plaisir). Il semble que le célébrant doive commencer par adorer son épouse comme si elle était l'incarnation de la déesse souveraine (la Mère de l'univers : *jaganmâtar*), Durgâ ou Pârvatî (éventuellement : Lakshmî, et, chez les bouddhistes, Prajnâ-Pâramitâ), alors que la *bhogyâ* est une *shakti* « inférieure », une *yoginî*.

Celle-ci doit cependant être consacrée avant que le rite commence (faute de quoi il n'y aurait pas de rite, mais une simple fornication profane), et il semble que dans certains cas la consécration était opérée par l'épouse qui, en quelque sorte, préparait la fille comme elle aurait préparé une offrande quelconque destinée à être sacrifiée par le mari pour le bien commun. Ceci, bien entendu, supposait que les deux époux fussent également convaincus de l'importance et de l'efficacité des rites tantriques... De toute façon, la norme en pareil cas était la solitude domestique : personne n'assistait au cérémonial que le mari, l'épouse et la *bhogyâ* ; la discrétion de celle-ci était achetée, car il s'agissait presque toujours d'une *déavadâsî*, ce qui excluait également toute possibilité de jalousie (profane !) de la part de l'épouse.

Le Tantrisme étant cependant un courant religieux communautaire, sectaire au sens plein du terme, de telles pratiques présentaient un caractère insolite, donc très exceptionnel. Il est par contre constamment question dans les textes de « rites en groupe » (en cercle : *chakra*) à propos desquels on voit apparaître la distinction entre l'épouse proprement dite et « la femme d'un autre » (*para-strî*). Compte tenu de l'ambiance qui règne dans les villages indiens, plus généralement dans les familles, il est tout à fait exclu d'imaginer la possibilité d'échanges sexuels entre voisins.

2. Chez les ascètes

Les rites de ce type dans lequel l'épouse (*sva-strî*, « sa propre femme ») est impliquée concernent, en fait, les *sâdhus* tantriques. Ce mot désigne, on le sait, les renonçants (on les appelle aussi *samnyâsin* ou *bhikshu*), c'est-à-dire ces personnages qui, à un moment de leur vie, abandonnent toute vie sociale pour se vouer à la seule spiritualité. Considérés légalement comme décédés, ils doivent obligatoirement quitter le toit familial et leur province pour vaguer sur les routes de l'Inde en mendiant leur nourriture. Dans la norme de l'hindouisme et du bouddhisme, ces *sâdhus* renoncent également à tous les plaisirs, à commencer, bien sûr, par la sexualité. S'ils sont tantriques cependant, ils prennent la route avec une femme qu'ils initient et qui devient dès lors leur *shakti* ou, comme on dit, leur « femme du sacrifice » (en sanskrit : *mudrâ* ; en tibétain : *phyag-rgya*). Cette épouse-en-religion³² est naturellement leur *bhogyâ* d'élection, mais lorsque le *sâdhu* s'intègre, provisoirement, à un *chakra*, à l'occasion d'une étape ou d'une réunion avec ses pairs, l'échange de femmes peut se produire. On aurait presque pu écrire « doit se produire », car le goût habituel des tantriques pour la transgression des règles profanes fait que les textes affirment que la *para-strî* (la femme d'un autre) est toujours la meilleure *bhogyâ*. Autrement dit, l'efficacité du rite est augmentée par le seul fait que la femme avec laquelle on va jouir n'est pas la sienne.

3. Cercles tantriques

Le nom le plus courant donné à ces cérémonies en groupe est celui de *chakra-pûjâ* (adoration en cercle ou, plutôt, rite [*pûjâ*] communautaire, puisque *chakra* est le nom technique de la communauté tantrique). L'assistance, en effet, ne s'installe pas obligatoirement en cercle, mais plus souvent en fer à cheval de façon à ce que personne ne tourne le dos au siège de la déesse (*dévi-pitha*), laquelle est représentée, on l'a vu plus haut, par un calice plein de vin consacré. C'est le Maître-du-Cercle qui préside à la distribution des *shaktis* qui viendront s'asseoir à la gauche de leur partenaire du moment. Il le fait habituellement de sa propre autorité et sans avoir à produire ses raisons, mais il peut également s'en remettre au hasard, de diverses façons, l'une des plus célèbres étant celle-ci : les femmes se dépouillent chacune d'une pièce de vêtement (ou d'un bijou) lesquelles sont placées en vrac sur l'autel de la déesse. Le maître puise ensuite dans le tas et remet à chaque participant le signe de reconnaissance de celle qui sera sa *bhogyâ*. Bien entendu, à la fin de la cérémonie, l'échange prend fin et chacun se retire avec son « épouse légitime ».

Mais on imagine l'effet de scandale que peuvent avoir de telles pratiques lorsqu'elles sont connues des non-initiés. Étant célébrées dans le secret d'une chambre fermée ou en plein air, mais de nuit et loin de toute habitation, l'effet de scandale n'est pas social et les participants « ne risquent rien », juridiquement parlant ; c'est le Tantrisme en tant que mouvement religieux qui est condamné par les orthodoxes pour des séances de ce genre où l'on ne voit que des prétextes commodes à pratiquer une forme d'orgie (d'autant que l'on consomme de l'alcool et que l'on mange des mets interdits).

Il faut cependant insister sur le fait qu'il s'agit bien de cérémonies liturgiques, non de rencontres licencieuses. En Inde comme ailleurs (plus qu'ailleurs, peut-être), ces dernières ne sont pas difficile à organiser et il n'est pas besoin pour ce faire de s'encombrer d'un rituel compliqué, contraignant et qui coûte cher en offrandes et dons divers. Célébrer une *chakra-pûjâ* suppose des heures de récitation de prières, de méditation sur des *mandalas*, d'oblations dans le feu, etc., pour quelques moments

seulement de plaisir sexuel. La disproportion est trop grande pour que l'on puisse sérieusement accuser les tantriques d'être d'abord des débauchés.

4. Discipline et maîtrise de soi

On a une preuve supplémentaire de cela dans les indications qui sont données à propos des rapports sexuels eux-mêmes : l'idéal, dit-on parfois, est que, si forte soit la jouissance, l'émission de sperme soit retenue. Il y a derrière cette indication tout un ensemble de théories, à la fois magiques et alchimiques, sur la nature essentielle du *rétas* (le sperme). Celui-ci, explique-t-on, n'est pas autre chose que la substance vitale (on dit *rasa*, suc de la vie) ; en perdre une partie, c'est perdre un peu de sa force de vie, c'est donc hâter sa mort. Et l'on peut assurer que bien des modernes, en Occident, ne sont pas loin de penser de la sorte. D'autres textes, il est vrai, professent la thèse exactement contraire et soutiennent que la fréquence et la répétition des coïts (avec émission de semence !) allongent la vie et prolongent la jeunesse.

La première théorie conduit donc les adeptes qui y adhèrent à tâcher de contrôler le mieux possible leur désir. La tentation est grande alors de ne pas avoir de rapports avec la *bhogyâ* ou de les limiter au minimum ; mais ce serait aller à l'encontre de l'enseignement tantrique et offenser gravement la déesse. Aussi la *bhogyâ* doit-elle se montrer lascive, crier, user d'un langage obscène, supplier, s'agiter. Elle aura pris soin de se parer et de se parfumer pour exciter le plus possible son partenaire. Et ceci d'autant plus que, pour elle, la réussite du rite (c'est-à-dire un certain progrès spirituel, un certain mérite eschatologique, etc.) se mesure, assure-t-on, à l'abondance de ses sécrétions vaginales ! Il y a là une dialectique des rapports sexuels tout à fait remarquable et qui apparaît nettement dans l'iconographie : sur la plupart des bas-reliefs érotiques des temples hindous, on voit le mâle immobile, inactif

(quoique concupiscent, comme le montrent l'expression de son visage et son membre en érection) enlacé par une femme qui s'enroule autour de lui comme une liane et, si l'on peut dire, « l'agresse » de toutes les façons.

On montrera bientôt qu'il y a là une représentation symbolique du mystère métaphysique des rapports entre l'Esprit (le *purusha*, impassible, spectateur, témoin) et la Nature (*prakriti*, dynamique, active, toujours en expansion) ; mais, à côté de ce symbolisme, il faut voir dans ces couples paradoxaux l'image d'une certaine forme de comportement amoureux préconisé par bon nombre de Tantras. D'autres vont plus loin encore et enseignent que certaines méthodes, empruntées au Hatha-yoga, permettent à l'adepte de prendre quelque chose de l'énergie (*shakti*) féminine. Le raisonnement est le suivant : si le sperme (*rétas*) est la substance vitale de l'homme, celle de la femme doit se trouver dans un liquide émis par son propre sexe. Et si dans les rapports sexuels normaux (profanes) l'homme s'active et donne un peu de sa substance vitale à la femme en déposant du sperme dans son vagin, l'étreinte tantrique (sacrée) doit être inversée et la femme doit trouver le moyen de donner à l'homme quelque chose de sa propre substance. Compte tenu de l'anatomie, il est exclu que la chose puisse s'opérer directement et c'est pourquoi il faut recourir aux techniques du Hatha-yoga ³³ .

Tantrisme et yoga

Or il se trouve qu'effectivement le Hatha-yoga enseigne, entre bien d'autres choses, une technique particulière permettant à l'adepte de pratiquer une contraction du pénis qui conduit à le transformer en une pompe : par ce moyen, on peut non seulement « faire remonter » le sperme sur le point de s'écouler, mais également aspirer un liquide extérieur. Cette technique que les textes nomment le plus souvent *vajrolî* (où l'on reconnaît le mot *vajra*, « diamant, foudre, membre viril ») nécessite, il va sans dire, un long apprentissage sous la conduite d'un maître qualifié. L'adepte s'exerce d'abord avec de l'eau et ce n'est que lorsqu'il a parfaitement maîtrisé ce « geste de yoga » (*yoga-mudrâ*) qu'il peut se risquer à l'utiliser dans le cadre d'une cérémonie tantrique, avec une partenaire qui doit être, selon les textes, à la fois « jeune et désirable », et « entièrement soumise à la volonté de l'adepte ». Ces caractéristiques sont importantes, car elles jouent un rôle décisif dans la réussite de l'opération.

1. Vajrolî-mudrâ

Ici, en effet, la semence doit être émise au cours des rapports sexuels afin de pouvoir être récupérée. Si donc l'excitation est grande, le plaisir intense, l'adepte aura d'autant plus de mérite à contrôler son comportement : d'abord en retenant le plus longtemps possible l'émission de la semence, puis en agissant après cette émission.

Domptant son émotion, il restera donc dans sa partenaire, puis, grâce à la technique de la *vajrolî-mudrâ*, il pompera le liquide, afin, en somme, de récupérer sa substance vitale. S'en tenir là serait conforme à l'idéologie du *yoga* qui est l'affaire de mâles solitaires, mais le Tantrisme donnant la primauté à « l'union des contraires » symbolisée par la dualité sexuelle homme/femme, l'adepte va plus loin et absorbe non seulement sa propre substance (*rétas*), mais également celle de la femme que les textes nomment *rajas*. Or ce mot évoque la couleur rouge et la notion de rayonnement, d'expansion, de dynamisme, etc.

De telles associations symboliques peuvent être multipliées autant qu'on le voudra : le feu, par exemple, ou le soleil, enfin le sang qui est à la fois chaud, rouge et toujours en mouvement parce que liquide. Le *rajas* est donc une humeur rouge, de nature solaire, qu'il faut mêler au sperme blanc, de nature lunaire, comme un alchimiste associant l'or à l'argent. Un texte de Hatha-yoga tantrique, la *Shiva-Samhitâ*, explique (4, 84) :

*Car le sperme est la Lune
et l'humeur rouge est le Soleil ;
c'est l'union de ces deux
qu'aspire à l'intérieur de soi
le yogin véritable !*

Les sécrétions vaginales étant blanchâtres en temps normal, il va sans dire que le moment privilégié pour l'accomplissement du rite en question est celui où la femme a ses règles. Durant cette période, le *rajas* se révèle et la femme manifeste la toute-puissance qui est en elle ; cette énergie mystérieuse rayonne comme un soleil secret et fait de celle de qui elle s'écoule un être sacré, dont intouchable. Et c'est pourquoi en Inde, comme dans toutes les autres civilisations du même type, la femme réglée est en quelque sorte « taboue ». Elle est parfois recluse et, même si elle ne l'est pas, on doit éviter tout contact avec elle. À plus forte raison les rapports sexuels sont-ils strictement interdits.

2. Le rouge et le blanc

Une fois de plus donc on touche du doigt le goût des tantriques pour la transgression : déclarer que le meilleur moment pour célébrer un culte comportant les pratiques sexuelles c'est celui où la partenaire a ses règles constitue une véritable provocation, ressentie comme telle par les tenants du *dharma* (norme, orthodoxie brahmanique et bouddhique). Certains textes vont d'ailleurs plus loin et professent que la véritable énergie cosmique étant féminine par nature, c'est l'absorption du sang menstruel qui compte seule. Par exemple, la même *Shiva-Samhitâ* citée plus haut explique (4, 81) :

*Il faut, selon la Tradition,
en contractant le conduit spermatique
aspirer fortement l'humeur rouge
afin qu'elle remonte
dans le corps de l'adepte.*

Il n'est plus question ici d'union des contraires, mais de communion (si l'on peut dire) au sang divin. L'adepte, étant un homme, possède en lui l'élément lunaire, le *rétas* ; il lui suffit donc d'aspirer le *rajas* sécrété par sa partenaire pour réaliser au tréfonds de lui-même la synthèse des deux substances. Ainsi, même lorsqu'il n'y a pas eu d'émission de semence, les deux principes sont tout de même présents, et doivent l'être, sans quoi l'unité ne serait pas réalisée : l'homme est incomplet sans la femme comme la femme l'est sans homme. Transposant ce symbolisme au plan mythologique, la *Shiva-Samhitâ* explique encore (4, 87) :

*Car Moi, Shiva, je suis le sperme,
et l'humeur rouge est ma Shakti :*

*lorsque ces deux fusionnent,
Moi, je m'unis à Elle !
Qui sait cela se réalise ;
Son corps devient celui d'un dieu !*

Du point de vue féminin, l'idéal serait également de retenir le *rajas* plutôt que de laisser le partenaire s'en emparer et, mieux encore, par une technique comparable à la contraction du pénis chez l'homme, parvenir à faire remonter le sang menstruel à l'intérieur de son propre corps. La Hatha-yoga Pradipikâ³⁴, par exemple, indique que *la véritable yoginî* (adepte féminine) *c'est celle qui parvient à retenir l'humeur rouge et à la faire remonter en elle, grâce à des contractions appropriées* (3, 102). De la même façon, celle qui *parvient à retenir le sperme que son partenaire a déposé en elle et à le faire remonter en elle, mêlé à son propre rajas, celle-là est une yoginî parfaite*. Ainsi le jeu dialectique est-il complet et l'on voit bien à cette occasion que, dans le Tantrisme, l'homme et la femme sont à égalité : le plaisir doit être partagé et les techniques spéciales sont valables pour l'un comme pour l'autre. Il y a même un léger avantage pour la femme puisque l'homme doit attendre qu'elle soit disponible pour célébrer le culte.

Lorsque la *vajrolî* n'est pas pratiquée (c'est-à-dire dans la très grande majorité des cas), il est recommandé aux deux partenaires d'introduire leurs doigts dans le vagin de la femme afin d'y recueillir le mélange de sperme et de sang qui s'y trouve, puis de s'en barbouiller le visage. Le rite en question n'a rien d'insolite dans l'hindouisme où il est d'usage à la fin de la *pûjâ* de prendre un peu de cendre dans le foyer sacrificiel et de s'en marquer le front. Ici c'est le *yoni* qui joue le rôle du foyer et le mélange sang/sperme est ce qui reste de la double offrande versée par les deux partenaires dans le « feu de la vulve » (qui est aussi le « feu de la volupté », selon la terminologie tantrique). On combine souvent ce rite terminal avec celui du *nyâsa* qui consiste, on le sait, à toucher avec les doigts certaines parties du corps en récitant des prières à l'adresse des

divinités qui y séjournent. Ces attouchements se font avec une pâte préparée à partir de la cendre du foyer sacrificiel ; mais dans le cas qui nous occupe, c'est avec le mélange sperme/sang menstruel qu'ils sont évidemment pratiqués.

Il est dit aussi que l'on peut boire ledit mélange et que cela représente la communion parfaite puisque les deux partenaires, en buvant l'un et l'autre, absorbent chacun les deux substances indissolublement unies : *boire cette liqueur d'immortalité, c'est boire l'essence (le suc) du couple Shiva/Shakti*. Une variante consiste en la consommation par les hommes du sang d'une *mudrâ* (fille servant au culte) : assise sur un siège élevé, les cuisses largement écartées (posture « de la grenouille ») elle offre son *yoni* à la bouche des garçons du Cercle-de-Famille.

3. Le Tantrisme et la Gnose

On ne peut s'empêcher, en évoquant ces diverses pratiques, de penser aux gnostiques d'Alexandrie qu'avait vus saint Épiphane au IV^e siècle de notre ère. Eux aussi communiaient au sperme (représentant le pain) et au sang menstruel (le vin) ; eux aussi se marquaient le visage et le corps avec le mélange des deux substances ; eux aussi, surtout, avaient le sentiment d'accomplir, ce faisant, un haut rite, *la pâque parfaite, la communion véritable* (réservée, il va sans dire, aux seuls initiés). Inutile à ce propos de rechercher une éventuelle communication entre les mondes grec et indien des premiers siècles. Il y eut certes des échanges dans les deux sens, mais, plus profondément, les mêmes causes produisent les mêmes effets : croire en une dualité de puissances (Shiva et Shakti, Héruka et Vajra-Vahârî), imaginer le dynamisme de deux principes, mâle et femelle, suffit à engendrer un rituel où ledit archétype sera actualisé. Les gnostiques plaçaient une déesse mère (l'Esprit-Saint, conçu comme puissance femelle) à côté du Dieu Père, et il était normal

pour eux d'interpréter la communion chrétienne sous les deux espèces comme un symbole de ces deux principes unis dans la personne du Christ, leur fils.

On pourrait trouver d'autres exemples, mais l'important n'est pas de dresser un catalogue de ce type de pratiques ; l'essentiel est de comprendre que, dans l'esprit des participants, il s'agit toujours de religion, non de débauche : le rite reproduit, répète, actualise l'archétype mythique. C'est en ce dernier qu'il a sa justification, la seule. Mais pour qui croit en l'efficacité des rites, quelle puissance, quelle beauté dans de telles cérémonies où, littéralement, on assiste à la conjonction du Ciel et de la Terre, à l'union du Soleil et de la Lune, de l'or et de l'argent, etc. Plus profondément encore, il y a cette émotion sacrée qui saisit les hommes (les mâles) devant le mystère de l'Éternel Féminin, et inversement cette fascination, cette attirance des femmes devant le membre érigé de leur partenaire. La sexualité dans un tel contexte retrouve sa valeur essentielle, son secret. N'oublions pas que dans toute l'Inde le symbole religieux le plus courant, celui que l'on rencontre à des millions d'exemplaires du nord au sud du subcontinent, c'est celui du *linga* (le phallus) engagé dans un *yoni* (un vagin).

Quatrième partie

SYMBOLISME ET
MÉTAPHYSIQUE



Parole et secret

Les spéculations sur le Verbe constituent une troisième dimension du Tantrisme, et non la moindre. À ce titre, elles prennent place à côté des pratiques rituelles, fondamentales dans ce courant de pensée, mais qui ne se comprennent que par référence à une mythologie complexe, à côté aussi des techniques de construction du *mandala* et de méditation sur celui-ci, elles aussi très caractéristiques de ce même courant dans le bouddhisme aussi bien que dans l'hindouisme. Si la première concerne surtout le geste et la seconde le regard, la troisième met en œuvre à la fois la bouche et l'oreille, car un son peut être proféré ou entendu, donné ou reçu, produit ou accepté. Souvent d'ailleurs, et particulièrement au niveau humain, il est simultanément prononcé et perçu, celui qui parle s'entendant lui-même parler ; et sans doute y a-t-il là une certaine supériorité du sonore sur le visuel qui reste passif chez l'homme, puisque celui-ci n'est pas, de soi, producteur de lumière.

Ceci, bien entendu, n'exclut pas la possibilité d'intérioriser la production-audition des sons : il existe une bouche et une oreille « spirituelles » comme il existe un « œil du cœur », et les tantriques apprennent à créer des « architectures sonores » selon une démarche analogue à celle qui leur permet de tracer des *mandalas* par la méditation. Et l'on verra que le mouvement de cette dernière est lui aussi similaire : la parole se résorbe en un point principal à partir duquel elle peut déployer à nouveau toutes ses richesses.

1. Crépuscule du langage

Toutefois, avant d'aborder en détail la description de ce processus, il convient de dire quelques mots d'un usage particulier que le Tantrisme fait du discours. On donne à celui-ci le nom de « langage crépusculaire » et l'on risque de ne pas comprendre grand-chose à l'idéologie de l'école qui nous occupe si l'on néglige de s'y intéresser. Tout d'abord, c'est bien d'un langage qu'il s'agit puisque le mot sanskrit utilisé pour le désigner est *bhâshâ*, terme qui signifie en propre « langue parlée » ; le hindî, l'anglais, le turc sont des *bhâshâs* et l'Inde moderne a gardé tel quel ce vocable qui figure dans tous les discours officiels sur la promotion de la « langue d'État » (*râshtra-bhâshâ*)³⁵ comme sceau de l'unité nationale.

En premier élément du composé apparaissent les mots *samdhâ*, *samdhi* ou *samdhyâ* avec des flottements dus au mauvais état dans lequel nous sont parvenus les textes, surtout les plus anciens. *Samdhâ* signifie « intention, propos délibéré » et *samdhâ-bhâshâ* doit donc s'entendre comme « langage intentionnel » (ou « concerté », et même « conventionnel ») ; *samdhi* marque la « fusion » d'éléments hétérogènes, il évoque une « synthèse » dialectique en laquelle se résout le conflit des contraires ; *samdhi-bhâshâ* est donc une langue où se trouvent surmontées les contradictions que recèle ordinairement le vocabulaire ; quant à *samdhyâ*, c'est un terme rituel qui désigne les deux moments privilégiés de la liturgie brahmanique : le crépuscule du matin et le crépuscule du soir, qui doivent être marqués l'un et l'autre par un sacrifice dans le foyer domestique.

En fait, *samdhâ* et *samdhi* sont très proches de *samdhyâ*, et tout hindou, même s'il ne connaît pas le sanskrit, les associe spontanément ; le crépuscule n'est-il pas l'instant où s'opère la « jonction » du jour et de la nuit ? À bon droit d'ailleurs, car le crépuscule est évidemment la

synthèse grise du noir des ténèbres et du blanc de la lumière diurne, l'instant aussi où l'on célèbre cet acte éminemment intentionnel qu'est l'*agnihotra*. En définitive, c'est donc bien d'un langage crépusculaire qu'il s'agit, et les travaux les plus récents ont montré que la forme *samdhyâ-bhâshâ* est la plus ancienne et la plus typique. On a déjà deviné que ce dont il s'agit est une forme de langage destinée à voiler certaines réalités qui risqueraient d'être profanées, au sens le plus technique du mot, si elles tombaient sous les yeux de non-initiés. Langage codé, donc, où se combinent la clarté apparente de l'expression et l'occulte de l'intention secrète.

Mais il y a maintes façons de concevoir un langage à double sens : quand, chez nous, un militaire parle d'un civil en usant le terme de « pékin » il utilise un mot (qui ressemble à un nom de ville) mais n'a strictement rien à voir avec son acception figurée ; au contraire si je dis « papier » en pensant à un article destiné à un journal, j'emploie un vocable qui conserve quelque chose de son sens premier (le support matériel sur lequel le rédacteur écrit), mais auquel j'ajoute une valeur seconde comprise seulement de ceux qui fréquentent les milieux de la presse. Dans le premier cas l'arbitraire est total, dans le second le sens n'est que détourné : le jargon de métier s'apprend sans trop de peine, tandis que l'argot véritable est, en soi, une langue étrangère. Pour être « crépusculaire » donc, la *samdhyâ-bhâshâ* doit appartenir au type « jargon » puisqu'il faut que se marient en elle un sens premier accessible à tous et un sens second compris des seuls initiés, mais dérivé du premier : à la limite, le profane devrait pouvoir lire un texte tantrique sans se rendre compte que c'en est un.

2. Le double-entendre

Prenons un exemple : lorsqu'un hindou entend parler de *chakrapûjâ*, il a le sentiment de quelque chose de familier, car les mots *chakra* (roue)

et *pûjâ* (rituel d'adoration) sont d'usage courant en sanskrit. Pourtant, l'insolite de ce composé le frappe : s'agit-il d'un rituel corporatif où des charrons vénéreraient la Roue cosmique, prototype « céleste » des roues de char qu'ils fabriquent ? Et si le contexte exclut qu'il en soit ainsi, il ne reste d'autre ressource à cet hindou que d'interroger les tantriques eux-mêmes. Ainsi apprendra-t-il que la *chakra-pûjâ* est un rite sexuel secret – détournement du sens du mot (*pûjâ*) pratiqué par un petit groupe d'adeptes (*chakra*, au sens de « cénacle »). On voit quel est le principe : *chakra* n'est jamais employé dans la langue courante pour désigner un « cercle d'amis », mais l'usage qu'en font les initiés de l'école *kaula* n'est pas totalement arbitraire, puisque dans les cérémonies de la secte les couples se disposent effectivement en quasi-cercle autour du Maître (*chakrêshvara*) et restent directement sous son influence.

De la même façon, lorsque les bouddhistes tibétains psalmodient *OM ! mani padmé ! HUM !* (« *OM !* le joyau dans le lotus ! *HUM !* »), ils usent, eux aussi, du langage crépusculaire, car le joyau (*mani*) pour les tantriques, c'est le membre viril (on dit aussi *vajra*, le diamant) et le lotus (*padma*), la vulve de leur partenaire sexuelle. Il s'agit donc là d'un véritable « mot de passe » utilisé pour se reconnaître, en même temps que d'une affirmation de la foi en l'union des contraires dont on sait qu'elle est l'un des principes fondamentaux du Tantrisme. Il faut, en effet, que le langage crépusculaire soit en lui-même une source de connaissance, un instrument (et un objet) de méditation, c'est-à-dire que chaque formule contienne non seulement un sens premier (profane) et un sens second (accessible aux seuls initiés), mais encore un troisième sens dont on peut dire qu'il opère la synthèse dialectique des deux autres.

Pour reprendre l'image de base, *mani padmé*, c'est à la fois la nuit (« le phallus dans la vulve »), le jour (« le joyau dans le lotus ») et le crépuscule (« l'association d'une pierre précieuse et d'une fleur »). Il va sans dire que la signification crépusculaire doit être appréhendée intuitivement, car c'est en méditant sur l'image d'un diamant étincelant niché dans le calice d'un lotus rouge que l'adepte « réalisera » (c'est-à-dire connaîtra, comprendra intuitivement) que l'ordre des choses

(*dharma*) n'existe que par l'union d'un principe mâle et d'une puissance femelle, et que chacun de ces deux éléments est, de soi, beauté, lumière, pureté, etc., cependant que ladite union est source de chaleur et de vie.

3. Mantras secrets

Il n'y a là rien de gratuit car la validité d'une telle interprétation est garantie par les nombreuses variantes dudit *mantra*, parmi lesquelles on peut citer *OM ! vajra pushpé ! HUM !* (« OM ! le diamant dans la fleur ! *HUM !* »), ou encore *OM ! vajra ghanté ! HUM !* (« OM ! le diamant dans la cloche ! *HUM !* »), cette dernière est particulièrement significative, si l'on sait que *ghanta* (cloche) est un nom crépusculaire de la vulve (*yoni*). La forme des formules comportant le mot *vajra* n'est d'ailleurs pas régulière du point de vue de la grammaire sanskrite (il faudrait *vajram* ou *vajro*), mais c'est un signe de leur antiquité, car les bouddhistes des premiers siècles avant notre ère faisaient usage d'un sanskrit « hybride » assez éloigné de la norme pâninéenne. De plus, ces formules ne nous sont parfois connues que par leur traduction tibétaine ! Ajoutons encore qu'à date relativement récente (vers le VI^e siècle ?) on a pris l'habitude de déifier l'énergie (*shakti*) inhérente à toute formule liturgique ; ainsi apparurent des déesses bouddhiques appelées Vajrapushpâ, Vajraghantâ, etc., la plus célèbre étant évidemment Vajra-Varâhî donnée pour la parèdre du Buddha Héruka.

À côté de ce symbolisme visuel, et se combinant souvent avec lui, il existe tout naturellement un symbolisme « sonore » et ceci notamment le langage crépusculaire utilise des syllabes sans signification, telles que les exclamations liturgiques *HRIM*, *HUM*, *SAUH*, et, bien entendu, *OM*, ou des associations de telles syllabes pour la formation de mots insolites qui, apparemment, ne veulent rien dire. Ainsi, par exemple, lorsqu'on lit dans la *Dévî Upanishad*³⁶ que « le Tout (l'univers, l'ordre des choses),

c'est Indra caché avec son désir dans la caverne secrète », il faut d'abord comprendre que cette proposition apparemment claire (sens premier : « diurne ») cache en réalité une formule (*mantra*) utilisée dans le rituel tantrique : *SAKALA-HRIM*, le sens second (« nocturne ») étant obtenu par l'intermédiaire d'un maître qui fournit à son disciple la clé de ce vocabulaire : la caverne, c'est *HRIM* ; l'univers (*sakala*), c'est la combinaison (*SA*) de *KA* (l'amour, le désir : *kâma*) et de *LA* (le dieu Indra).

Quant à la valeur « crépusculaire » de la formule, elle réside dans cette affirmation que l'ordre des choses ne peut se maintenir que si le dieu porteur de phallus (Indra *vajra-pani*) est engagé dans la matrice (*yoni*) ; avec d'ailleurs tout un réseau d'implications mythiques qui alimentent aisément la méditation : le *yoni* est ici appelé *guhâ*, caverne secrète, mot qui évoque immanquablement le cœur dont les Upanishads parlent toujours comme d'un lieu occulte où se cache l'*âtman* ; de même, Indra est ici désigné comme *vajra-pani*, « Celui-qui-tient-à-la-main-la-foudre », c'est-à-dire le diamant, le phallus ; quant à l'univers, le choix du terme *sakala* pour le désigner fait penser aux seize parties (*kâla*) qui le constituent selon le symbolisme tantrique de la roue aux seize rayons (*kâla-chakra*) dont le bouddhisme fait grand usage.

Le langage crépusculaire

On a compris, grâce à ces quelques exemples, quelle est, pour l'initié, la richesse d'une formule que le profane juge anodine ou bizarre. Mais on voit aussi que ces implications, ces résonances, gagnent à être perçues globalement, synchroniquement et non pas par une analyse diachronique. En fait, celle-ci est nécessaire dans un premier temps : elle forme la matière de l'enseignement du maître, mais lorsque le disciple l'a assimilée il faut qu'elle devienne pour lui à ce point familière que sa conscience en soit tout imprégnée (« tissée », comme disent les Indiens), de telle façon que l'apparition et la combinaison des images mentales engendrées par la méditation sur tel ou tel *mantra* s'effectuent d'elles-mêmes sans intervention de la pensée crépusculaire, c'est qu'elle peut être lue dans les deux sens.

Lorsque, par exemple, un texte bouddhique enseigne que le *mahâ-sukha* réside dans l'union de l'*upâya* et de la *prajnâ*, on doit comprendre aussi bien :

a) que l'adepte, pour gagner le *nirvâna*, doit éprouver la volupté suprême (*mahâ-sukha*) en s'unissant sexuellement (lui qui est l'*upâya*) avec sa partenaire rituelle (ici appelée *prajnâ*) ;

b) que le *nirvâna* ne peut être atteint que par celui qui unit en lui la sagesse (*prajnâ*) et les moyens (*upâya*) de l'acquérir : rectitude de raisonnement, initiation, volonté de savoir, connaissance de la doctrine, etc.

1. Lecture à deux niveaux

Bien entendu, la synthèse crépusculaire s'opère dans la lecture simultanée sur les deux registres, car ici l'enseignement fondamental est que la délivrance (le *nirvâna*, qui est, de soi, un grand bonheur : *mahâ-sukha*) s'obtient lorsque l'adepte a réalisé que l'univers (le *dharma*) est fait de l'union des principes mâle (ici l'*upâya*, mot masculin) et femelle (la *prajnâ*, féminine). Mais il est évident que les tantriques « de la main droite » pourront privilégier la lecture psychologique et ne voir dans la formule qu'une invitation à accorder les moyens d'action spirituelle (*upâya*) à l'objet de celle-ci (*prajnâ*) pour obtenir la délivrance, cependant que les adeptes « de la main gauche » liront dans la même formule l'invitation à pratiquer le rite sexuel afin d'opérer une transformation complète du composé humain, grâce à quoi le progrès spirituel deviendra possible.

De vraies querelles de théologiens peuvent opposer les maîtres appartenant à l'une ou l'autre école, et ceci particulièrement depuis que le puritanisme s'est installé en Inde et dispose de moyens de coercition propres aux États modernes ; mais, du point de vue du Tantrisme « classique », de telles disputes sont sans signification, car le propre du langage crépusculaire est justement de réaliser la conjonction (*samdhyâ*, ou *samdhi*) de deux lectures possibles dans une intention (*samdhâ*) bien particulière. Et celle-ci n'est autre, on le devine, que d'affirmer la nécessité de ne pas séparer la théorie de la pratique, le corps de l'esprit, la méditation de l'action, etc.

Le *sâdhana* (accomplissement spirituel) tantrique s'obtient par une transformation de l'individu opérée à la fois par des gestes, par des paroles et par des pensées, l'erreur étant de tenter de les dissocier. L'union sexuelle (qui est un rite parmi d'autres) n'est valable pour le progrès spirituel que si elle se combine avec la prononciation des

formules appropriées et avec un certain type de méditation. C'est cela que tente d'exprimer, allusivement, secrètement, le langage crépusculaire ; d'où son importance dans le Tantrisme.

2. Vocabulaire « crépusculaire »

Pour illustrer ce qui vient d'être dit, voici une liste de quelques-uns des termes les plus fréquemment utilisés dans la *samdhyâ-bhâshâ*, avec indication des diverses significations que l'initié apprend à connaître :

– *Vajra* : arme de jet du dieu Indra ; foudre ; diamant ; phallus. Des expressions comme *vajra-pani*, *vajra-dhara* évoquent Indra, Shiva, le Buddha, et aussi le maître spirituel et le disciple initié. De même *vajra* est le nom secret du Tantrisme bouddhique : *vajra-yâna* signifie tout à la fois le Chemin de diamant, la Voie phallique ou même le sentier de l'action guerrière (car le Tantrisme est un combat, une violence faite à la normalité profane).

– Comme substituts de *vajra*, on peut utiliser également des mots tels que *linga* (d'abord signe distinctif, puis phallus en tant qu'il caractérise le mâle par rapport à la femelle), *upâya* (moyen, don, approche), *mani* (pierre précieuse, ornement), etc.

– L'organe sexuel femelle s'appelle usuellement *yoni* (d'abord chemin, puis sillon, enfin vulve), mais on peut également le désigner par les mots *guhâ* (caverne secrète), *pushpa* (fleur), *ghanta* (cloche de guerre), *padma* (lotus), *bhaga* (la meilleure part, la fortune, la beauté), etc.

– La partenaire sexuelle (normalement *yoginî*, Celle-qui-pratique-le-yoga, ou *sâdhikâ*, Celle-qui-recherche-l'accomplissement-spirituel) est appelée aussi *mudrâ* (sceau), d'où, d'une part, position particulière des doigts utilisée dans le rituel, offrandes de grains et, d'autre part, fille en tant que celle-ci est le sceau des cérémonies tantriques), *vidyâ* (objet de connaissance), *prajnâ* (sagesse, énergie cognitive, gnose), etc. ; sans

compter les noms d'origine mythologique tels que *Dâkinî* (démone), *Varâhî* (sanglier femelle), sociologique (*chandâlî*), femme paria ; *dombî*, lavandière), ou même philosophique (*naîrâtmyâ*, la non-substantielle, terme bouddhique dont *shûnyatâ*, vacuité, est une variante).

– De la même façon, le sperme (normalement : *rétas*) est appelé *shukra* (le brillant), *chandra* (la lune), *bindu* (la goutte, le point), *bîja* (le germe), *amrita* (le nectar, l'ambrosie).

– Quant aux sécrétions vaginales (et, tout particulièrement, le sang menstruel) on les désigne le plus souvent par le terme neutre de *rajas*. Or ce mot est ambigu puisqu'il signifie tout à la fois « poussière » (donc souillure, impureté) et « puissance dynamique » (la pourpre royale). On utilise aussi, mais plus rarement, des termes tels que *ravi* « soleil » ou *rakta* « rouge ».

3. Parole et mythologie

On peut signaler encore un mot tel que *Vârunî* (la femme du dieu Varuna) utilisé pour désigner l'alcool (*madya*, celui-qui-enivre) ; *vijayâ* (la Victorieuse) est un nom secret du chanvre indien ; *chakra* désigne la petite communauté des adeptes lorsqu'ils se réunissent pour pratiquer les rites tantriques ; *kula* (famille, clan) évoque l'ensemble des adeptes (l'obédience tantrique) ; *pashu* (bétail) s'applique aux profanes ou aux novices qui attendent leur admission dans la *kula*, etc.

On pourrait allonger la liste, mais il suffisait de donner ici au lecteur une idée de ces jeux sémantiques afin de lui faire prendre conscience de l'étonnant pouvoir pédagogique de ce langage symbolique. Lorsque, dans un texte sanskrit, le mot *bhagavatî* se rencontre, il signifie quelque chose comme « déesse souveraine » et s'applique de préférence à Lakshmî, Râdhâ, Sarasvatî, etc. ; le bouddhisme l'utilise également pour désigner avec révérence la Perfection de Sagesse (*prajnâ-pâramitâ*), mais un tantrique surimpose à cette acception première la vision du sexe

féminin, car *bhagavatî*, c'est Celle-qui-possède (-*vatî*) une-vulve (*bhaga-*) ; ainsi, pour lui, la prajñâ-pâramitâ ou la déesse Lakshmî sont des formes de la Femelle-en-soi, donc aussi de sa partenaire sexuelle ; laquelle, en retour, acquiert la majesté d'une Puissance cosmique (*shakti*) et doit donc être traitée avec respect.

Il convient encore d'ajouter que ce va-et-vient permanent entre les sens premier et second joue un grand rôle, comme on aura l'occasion de le montrer bientôt dans le *yoga* lorsque celui-ci est influencé par l'idéologie tantrique. Dans un tel contexte, les divinités (*dévatâs*) que le brahmanisme situe dans le corps humain deviennent des puissances féminines (*shaktis*) qui cherchent à s'unir aux dieux mâles afin d'assurer à l'adepte une longévité qui lui permettra peut-être de parvenir au bout de son cheminement spirituel. De ce point de vue, un mot comme *kundalinî* (lovée, enroulée) relève de la *samdhyâ-bhâshâ* dans la mesure où il évoque un serpent (femelle !) assoupi, mais désigne en réalité cette Énergie mystérieuse, endormie chez l'homme ordinaire, mais que le *yoga* tantrique est susceptible d'éveiller. Et que cette *shakti* soit, en fait, une déesse – Pârvatî, Râdhâ ou la Varâhî –, on en a la preuve dans le fait que l'état de perfection spirituelle atteint par celui qui a su conduire Kundalinî jusqu'au centre mystique (*chakra*) sis au sommet du crâne est décrit comme la béatitude (*ânanda* ou *mahâ-sukha*) qu'éprouve la Puissance en question lorsqu'elle s'unit à Shiva, Krishna ou au Buddha Héruka. Mais répétons que, pour le tantrique, Kundalinî est à la fois un serpent, une énergie intime et une déesse : l'ésotérisme du langage crépusculaire réside dans cette simultanéité des significations d'un même mot, de même que dans la théorie du *mandala* une même figure peut être, en même temps ou successivement, un cercle, un lotus et un palais.

Le mantra

L'importance accordée par les tantriques à un langage particulier (la *samdhyâ-bhâshâ*) forgé par eux ou chargé par eux de résonances susceptibles d'éveiller la faculté de connaissance (*prajnâ*) afin de conduire l'adepte à un haut niveau de développement spirituel est le signe de la place centrale qu'occupent dans leur édifice idéologique les spéculations sur le Verbe. Rappelons à ce propos que, pour eux, celui-ci est une Énergie cosmique (*shakti*), une Puissance divine, une déesse, à laquelle est donné le simple nom de *vâch* (la Parole). Le choix de ce nom n'est d'ailleurs nullement fortuit, car préférer à tout autre un mot qui signifie d'abord « voix », c'est poser d'emblée qu'un son n'existe que s'il est prononcé, ce qui revient à donner la prééminence au discours sur l'inarticulé et à attribuer une dimension mythique aux méditations sur le Verbe.

Toute voix, en effet, suppose un organe, faute de quoi elle ne saurait se manifester, et c'est pourquoi, par exemple, ce sera le devoir absolu du maître de communiquer oralement la formule initiatique à son disciple, de la même façon que celui-ci ne recevra l'initiation que s'il l'a demandée « à haute et intelligible voix ». Ainsi la vibration sonore (en même temps que lumineuse) dont le monde est fait témoigne-t-elle de la présence, au centre métaphysique de l'univers, d'une déesse dont la bouche émet perpétuellement le cri créateur.

1. Théorie du langage

Bien entendu, le Tantrisme brahmanique accepte également de faire référence à un son absolu (*shabdabrahman*), lequel est, par définition, au-delà de toute manifestation puisqu'il se confond avec le Principe de toutes choses ; s'il ne le faisait pas, il se couperait de la tradition hindoue et deviendrait hérétique : ce qu'il n'est pas. De la même façon, les bouddhistes d'obédience tantrique professent qu'à la source des vibrations sonores qui emplissent le monde il y a le mystère du Vide (*shûnya* : nom bouddhique de l'Absolu dont on ne peut « rien » dire). Pourtant, les uns et les autres s'attachent surtout à la réalité vécue dont ils pensent qu'elle est, pour les humains que nous sommes, le point de départ de tout progrès spirituel.

Les spéculations désincarnées, de ce point de vue, sont vaines et même pernicieuses, car elles risquent de masquer l'essentiel qui reste, par la force des choses, l'existence du composé humain dont le corps est une dimension aussi importante que les autres et, en tout cas, indissociable de celles-ci. Les tantriques professent donc qu'il convient de partir du langage humain, de la parole humaine (et aussi de la musique et du chant) pour tenter d'atteindre, si faire se peut, à la perfection du son absolu, de la même façon qu'il fallait partir, on s'en souvient, de la vision d'une image colorée pour découvrir, au terme d'une méditation « résorbante », le point de lumière pure.

Or il se trouve que le langage est, par définition, signifiant, c'est-à-dire apte à exprimer la vérité des choses en les marquant d'un signe distinctif (en sanskrit : *linga*) ou, si l'on préfère, en révélant la part essentielle qui est en elles, car pour la tradition indienne, comme pour la Bible, les choses n'existent que dans la mesure où elles sont nommées. Ainsi peut-on avancer que toute proposition est un outil, un instrument, un moyen de création. L'hindouisme et le bouddhisme disent : *mantra* (instrument de pensée) et ceci parce que, pour eux, l'intention (ici la vision mentale du geste à accomplir) précède l'action (la parole en tant que réalisation concrète de l'intention). Prenons garde de ne pas assimiler la pensée indienne à un verbalisme ; lorsque je dis : « Voici une vache », je ne crée pas de toutes pièces un animal qui n'existait pas

auparavant, mais je transforme, pour moi (et éventuellement pour mes auditeurs), une masse colorée dont l'image s'est inscrite sur ma rétine en un objet familier. Il a fallu pour cela un apprentissage : si l'on ne m'avait pas donné le nom de cet animal, je resterais devant lui « bouche bée » et, littéralement, il n'existerait pas pour moi. Inversement, le fait de connaître le nom des choses me donne un pouvoir sur elles : je sais quelle attitude il convient d'adopter à leur égard et ce qu'elles valent pour moi.

Ajoutons que les Indiens vont certainement plus loin que nous dans cette voie : pour eux, il y a adéquation parfaite entre le signifiant et le signifié (le mot et la chose) ; toute chose a son nom, fixé de toute éternité dans le langage parfait que seuls les dieux connaissent, et tout l'effort des hommes doit être d'apprendre (ou de retrouver en eux, par l'intuition intellectuelle et la réminiscence) le plus grand nombre possible de mots. D'autant qu'une telle connaissance transforme de l'intérieur l'individu qui l'acquiert : *le mantra* est à la fois une pensée-outil et un instrument pour parfaire la pensée elle-même. Signalons enfin que la racine verbale *man* (penser), qui est à la base du substantif *mantra*, implique également une activité proprement humaine (*manushya*), car seuls les hommes (et les dieux) ont accès à la parole.

2. Mantras et liturgie

Mais il convient de dire, maintenant, que le mot *mantra* est surtout utilisé pour désigner des formules, en prose ou en vers, que l'on prononce au cours de cérémonies liturgiques. Ceci ne doit pas surprendre, car le temps rituel est évidemment celui où les gestes, les paroles et les pensées atteignent à leur maximum d'efficacité. De plus, les normes du culte sont censées avoir été fixées par les dieux eux-mêmes qui ont enseigné aux premiers hommes les paroles à prononcer au moment voulu : les *mantras* appartiennent donc au domaine du sacré,

ils sont en langue divine, et leur efficacité est parfaite, à condition, bien entendu, d'être correctement prononcés (ce qui, une fois de plus, suppose un apprentissage).

Dans les cérémonies solennelles, celles des grands sacrifices védiques, les *mantras* sont de longues phrases, atteignant la dimension de strophes de trois ou quatre vers (jusqu'à quarante-quatre syllabes et parfois davantage) et, dans l'hindouisme classique, les hymnes aux dieux sont considérés comme des chaînes de *mantras* (chacun consistant en une strophe ou un vers), les litanies bouddhiques étant, elles aussi, bâties sur le même principe. Le Tantrisme cependant attache une valeur particulière aux formules du rituel privé (domestique ou solitaire) : là, les *mantras* sont beaucoup plus courts et moins nombreux.

À titre d'exemple, on peut citer celui que tout hindou de bonne caste doit répéter chaque jour à trois reprises au moins. Il s'agit de la formule « incitatrice » *sâvitrî* (le mot signifie aussi « solaire ») qui lui a été communiquée par son maître au moment où il a reçu l'*upanayana*, cette initiation première donnée au jeune garçon qui atteint l'âge de raison :

*Tad Savitur varényam
bhargo dévasya dhîmahî,
dhiyo yo nah prachodayât.*

Cette formule en vingt-quatre syllabes peut se traduire ainsi : « *Cette lumière désirable du Dieu incitateur, puissions-nous en avoir la révélation ! Et Lui, puisse-t-Il stimuler nos pensées !* » (Rig-Véda : 3, 62, 10). Il s'agit, on le voit, d'une prière de facture classique, mais que les tantriques chargent d'une puissance mystérieuse : ils ne sont pas loin de dire que ce *mantra* est « incitateur » de lui-même simplement parce qu'il contient le mot « incitateur », et ce n'est évidemment pas un hasard si, dans cette théorie, le vocable déterminant est appelé *linga* : il « féconde », explique-t-on, la puissance (*shakti*) qui réside, endormie, dans tout assemblage de mots. Ainsi réapparaît cette dichotomie

fondamentale (mâle/femelle) que le Tantrisme place à la base de son édifice idéologique.

3. L'Énergie-Parole

L'un des textes les plus explicites à cet égard (et l'un des plus anciens) est la Sarasvatî Rahasya Upanishad qui figure dans l'anthologie de textes tantriques publiée en 1995, chez Grasset (Paris), sous le titre de *L'Enseignement secret de la divine Shakti*. On lit dans cette Upanishad que l'une des formes les meilleures du culte de la déesse consiste à méditer sur l'image mentale de Sarasvatî tout en procédant à des attouchements de certaines parties du corps (rite du *nyâsa*) et en récitant une chaîne de *mantras*. Or ceux-ci sont des strophes empruntées au *Rig-Véda* et n'ont en commun que de contenir soit le mot *Sarasvatî*, soit le mot *vâch* (Parole). Peu importe d'ailleurs la signification immédiate de chaque vers ; ce qui compte, ce sur quoi insiste l'Upanishad, c'est que chacune de ces strophes, parce qu'elle est un *mantra*, contient mystérieusement un élément mâle (ici appelé *bîja* : germe, goutte de sperme) et un élément femelle (nommé *shakti* : puissance, énergie-parole).

En plus, l'Upanishad, et c'est là un trait original, ajoute un troisième élément qu'elle nomme *kîlaka*, d'un terme technique qui désigne la cheville de bois qui maintient l'essieu dans le moyeu d'une roue de char. Ce qui n'est pas sans rappeler la triade mythique dans laquelle le désir (*kâma*, l'amour) préside aux rapports des dieux et des déesses : c'est l'attirance mutuelle des sexes qui, en effet, assure l'union des principes mâle et femelle et c'est donc bien l'amour qui maintient l'essieu (le *linga*, le phallus) dans le moyeu (le *yoni*, la vulve) selon l'image de l'Upanishad. Au total donc, la cohérence du *mantra* dépend du *kîlaka* et son efficacité rituelle (à la fois sur l'objet du rite et sur le sujet qui l'accomplit) réside dans le *bîja* fécondant la *shakti*. L'étonnant,

cependant, c'est qu'aucun de ces éléments n'est visible : ni la *shakti* ni le *bîja* ne sont décelables par des profanes, car le Tantrisme, tournant ici résolument le dos à la tradition védique d'interprétation des textes sacrés, ne cherche pas ces puissances mystérieuses dans les mots (ou les syllabes, ou les phonèmes) des strophes elles-mêmes, mais dans un vocable surajouté, indépendant du *mantra* proprement dit, et donc inconnu des non-initiés.

Voyons cela de plus près : lorsque l'Upanishad cite la première des dix formules rituelles, celle qui commence par *pra no dévî* (*Rig-Véda*, 6. 61. 4), on pourrait penser qu'elle va indiquer que le *bîja* et la *shakti* résident dans tel ou tel mot de ladite strophe (par exemple *dévî*, déesse, pourrait être la *shakti* et *vâja*, prix de victoire, le *bîja*). Or il n'en est rien : pour l'utilisation rituelle de ce *mantra*, il faut, explique l'Upanishad, ajouter à l'initiale (donc avant la strophe elle-même) l'exclamation liturgique *OM*. Et pourquoi ? Eh bien, justement, parce que c'est dans les trois éléments constitutifs de ladite syllabe (*A + U + M*) que résident le *bîja* (*A*), la *shakti* (*U*) et le *kîlaka* (*M*). Il en sera de même pour les neuf autres *mantras*, tous précédés d'autres monosyllabes telles que *HRIM*, *SHRIM*, *SAUH*, *AIM*, *KLIM*, etc. On surprend donc ici un glissement déterminant qui conduit le méditant (car tout ceci, il va sans dire, n'a de valeur que dans la méditation) à abandonner le discours proprement dit, à savoir la prière telle qu'elle s'exprime dans le *Véda*, pour des formules abstraites sans signification apparente : exactement comme dans le rituel du *mandala* où il fallait passer des images concrètes (un palais, une fleur) aux figures géométriques (carré, cercle, triangle).

4. OM et autres mantras monosyllabiques

Au premier stade de la méditation, il est aisé de comprendre la teneur d'une prière ou de « lire » un tableau représentant Héruka enlaçant une jeune *yoginî* dans un décor fastueux, mais il faut l'enseignement d'un maître pour « voir » que la combinaison de deux triangles (en « sceau de Salomon ») symbolise l'union des principes mâle et femelle ; il faut également être initié pour « entendre » dans le son *OM* le désir présidant aux noces d'un dieu et d'une déesse ! Et si l'on se souvient que la troisième étape de la méditation sur le *mandala* conduisait l'adepte à dépasser la géométrie pour atteindre le point essentiel en lequel se résorbent toutes les images, on ne s'étonnera pas d'apprendre que le Tantrisme invite l'adepte à aller au-delà des syllabes abstraites, telles que *OM* ou *SHRIM*, pour découvrir dans un « point sonore » l'essentiel de la Parole, principe premier de toute vibration audible.

On remarquera cependant – et ce n'est évidemment pas un hasard – que les mantras syllabiques le plus souvent utilisés dans les exercices de méditation tantrique se terminent par un *M* (ainsi : *OM*, *KLIM*, *SAM*, etc.) ou par un *H* (ainsi : *SAUH*), sauf quelques rares exceptions, telles que *SVAHA* (mais ce mantra – dissyllabique ! – appartient surtout au rituel védique) ou *PHAT*. Or ni *M* ni *H* ne sont de véritables consonnes : le premier transcrit en effet une « résonance nasale » (*anusvâra*) prolongeant la voyelle (ou la diphtongue), le second un « souffle » léger et sourd (*visarga*) émis, lui aussi, en simple prolongement de la voyelle précédente.

Ceci apparaît nettement dans l'écriture *nâgarî*³⁷ où l'*anusvâra* se marque par un point placé au-dessus du signe vocalique, et le *visarga* par deux points disposés à la suite du même signe. Il y a donc un contraste frappant entre les caractères ordinaires de l'alphabet, au graphisme très complexe, et ces simples points qui n'apparaissent d'ailleurs que pour noter l'*anusvâra* et le *visarga*. Le symbolisme est dès lors évident : dans la triade constitutive du monosyllabe *OM* (*bîja*, *shakti*, *kîlaka*), l'union du mâle (*A*) et de la femelle (*U*) se résorbe dans ce point principal (transcrit *M*) dont on a vu qu'il est une représentation ésotérique du désir

(*kâma*) ce qui rejoint effectivement la doctrine védique selon laquelle « *au commencement... le désir existait seul...* ».

5. Le sexe des phonèmes

Le cas du *mantra OM* risque cependant de voiler un trait important de la doctrine tantrique concernant la Parole, à savoir la distinction fondamentale qu'il y a lieu de faire entre les consonnes et les voyelles. Dans *OM*, il n'y a pas de consonnes, ce qui évidemment fausse la perspective. Les autres *mantras* utilisés dans la méditation sont au contraire formés d'une (parfois de deux) consonne combinée avec une voyelle (ou une diphtongue). Or il se trouve que les textes tantriques enseignent que les consonnes de l'alphabet sanskrit sont femelles, tandis que les voyelles sont mâles. Ainsi, une syllabe n'existe que lorsque le *yoni* (vulve) consonantique est fécondé par le *bîja* (sperme) vocalique, ce qui est à la fois exprimer une vérité d'expérience et avancer une théorie métaphysique du langage. Une consonne n'est en effet prononçable que si elle est accompagnée d'une voyelle, ne serait-ce que d'un *e* prétendument « muet ». Et voir dans la combinaison de ces deux types de phonèmes une union sexuelle, c'est évidemment affirmer que chaque syllabe est un microcosme analogue au macrocosme : en lui-même et dans chacune de ses parties, l'univers est la mise en œuvre des amours de Shiva et Pârvatî (ou d'Héruka et de la Varâhî). De plus, l'Énergie cosmique (*shakti*) se manifestant sous des formes diverses, il doit y avoir dans l'alphabet plusieurs voyelles et non pas une seule ; plusieurs diphtongues aussi dans la mesure où des associations de *shaktis* sont toujours possibles.

En fait, la première lettre de l'alphabet sanskrit est une voyelle, un *a* (bref) que l'on tient pour la meilleure, la plus haute, celle dont toutes les autres procèdent. On voit donc en elle l'Énergie sonore sous sa forme la plus pure, à la manière de la lumière blanche dont l'éclat est à l'origine

de toutes les couleurs : vue à travers le diamant, *vajra*, l'énergie lumineuse se réfracte en sept couleurs, tout comme la voyelle principielle, lorsqu'elle est fécondée par le *bîja*, laisse émaner d'elle-même les sept autres voyelles de l'alphabet sanskrit (*â* long, *i* bref, *î*, long, *u* bref *û* long, *r* voyelle, *l* voyelle). *A* bref est donc *chit-shakti*, l'Énergie-conscience, expression dynamique de la manifestation cosmique, cependant que *â* long qui lui est étroitement associé symbolise plutôt l'aspect créateur de ladite énergie (on la dit, pour cela, sise dans le cœur où résonne perpétuellement le rythme vital comparé aux battements d'un tambour que personne cependant ne frappe).

Le *i* bref est associé à l'énergie volontaire, intentionnelle, désirante (*acchâshakti*) sans laquelle rien ne serait fait, tandis que l'*î* long est la manifestation concrète de ladite volonté sous la forme de la Souveraine (*îshanâ*, autre nom de Durgâ). Quant aux *u* bref et *û* long, ils symbolisent l'éclosion (*unmêsha*) du monde manifesté et son infériorité (*ûnatâ*) par rapport au Principe essentiel.

En grammaire sanskrite, un *a* (long ou bref) et un *i* (long ou bref) se transforment en la diphtongue *é* (toujours longue) lorsqu'ils se combinent l'un à l'autre. Cet *é* sera donc une puissance nouvelle en laquelle est dépassée la contradiction apparente qui oppose le calme de la pure conscience non manifestée (symbolisée par *a*) et la volonté de s'extérioriser et de régner dont *i* et *î* sont l'expression symbolique. De la même façon, *o* est issu de la combinaison de la pure conscience (*a*) avec l'éclosion du monde phénoménal (*u*, *û*).

De façon similaire, les consonnes se voient attribuer une valeur symbolique dont il serait fastidieux de dresser la liste, en même temps qu'on les place sous l'autorité de tel ou tel dieu (*G*, de Ganéscha ; *K*, de Kâma ; *V*, de Varuna ; *D*, de Durgâ, etc.).

Ainsi, lorsqu'on médite sur un *mantra* monosyllabique tel que *KLIM*, on doit y reconnaître : le dieu de l'Amour, Kâma (*K*), le désir (*rasa*, symbolisé par la lettre *L*), l'énergie souveraine (*îshanâ* : *î*) et le point principiel (*anusvâra* : *M*) qui transcende cet ensemble. Ici, on peut s'étonner d'un apparent renversement du symbolisme : si les consonnes

sont femelles, comment comprendre que dans *KLIM* elles soient rapportées à Krishna (qui est un dieu mâle) et au *rasa* (mot masculin) ? La réponse réside évidemment dans le fait que, selon le Tantrisme le plus « orthodoxe », c'est l'élément femelle qui est actif (d'où son nom de *shakti* (énergie), cependant que l'élément mâle reste passif. Ainsi Krishna resterait assoupi et le désir (*rasa*) ne se manifesterait pas s'il n'était « fécondé » par la puissance créatrice souveraine (*îshanâ*).

La force du mantra

Il faut dire aussi que si les *mantras* sont à l'image du monde et contiennent comme lui la toute-puissante *shakti*, leur efficacité est certaine dans quelque domaine que ce soit. De là l'utilisation « magique » qui en est souvent faite, notamment dans les pays himalayens. Il arrive même que les Tantras donnent des indications sur les bienfaits que l'on peut tirer du maniement des *mantras*. Mais il faut répéter que lesdits bienfaits sont secondaires et ne jouent aucun rôle dans le développement spirituel de celui qui en use. Le phénomène est, en somme, comparable à celui de l'apparition des « pouvoirs merveilleux » (*siddhis*) que l'on observe, selon la tradition, dans l'exercice du *yoga* à un haut niveau. Ici comme là, la mise en œuvre de puissances (*shaktis*) normalement « endormies » déclenche automatiquement des manifestations extérieures, sensibles, des forces qu'elles représentent.

1. À quoi sert un mantra

D'ailleurs, par-delà cette apparente multiplicité, la *shakti* est une, mais assume des formes diverses selon les lieux de son action : dans le corps du *yogin*, elle est *kundalinî*, la « serpente enroulée » dont l'éveil permet à l'adepte d'atteindre successivement diverses perfections (*siddhis*), mais de cette même *kundalinî* les textes tantriques disent qu'elle est à la fois *jyotir-mayî* (faite de lumière) et *shabda-mayî* (faite de

son). Elle est donc autant présente dans le *mandala* que dans le composé humain et dans le *mantra*.

Et c'est pourquoi un pouvoir quelconque, par exemple l'invulnérabilité, peut être obtenu aussi bien par la pratique de telle posture du *yoga* que par la méditation sur tel *mandala*, ou que par le maniement de tel *mantra*. Répétons à ce propos que seule la méditation conduite par un initié peut « éveiller » les puissances latentes contenues dans la formule ou le dessin ; il ne suffit donc pas de lire, d'entendre ou de prononcer un *mantra* pour en obtenir les bienfaits que l'on souhaite, de la même façon que tracer un *mandala* ou en regarder une image peinte n'apporteront jamais au profane aucun avantage surnaturel. Par là, le Tantrisme se distingue de la basse magie ou de la dévotion populaire qui, en Inde comme ailleurs, fait grande consommation de talismans et de prières stéréotypées.

À cet égard, il faut dire, d'ailleurs, que les tantriques d'obédience bouddhique sont souvent plus formalistes que les hindous : les fameux « moulins à prière », les bannières où sont inscrits des *mantras*, les innombrables *mandalas* peints, gravés, sculptés témoignent d'une certaine croyance à la présence permanente de la *shakti* dans les dessins et les sons. De là notamment ces récitations quasi perpétuelles de textes sacrés dans les sanctuaires, de là aussi le versement d'offrandes (parfois même en argent) aux moines pour qu'ils répètent des milliers de fois telle incantation jugée particulièrement efficace. Mais ce sont là des concessions à la faiblesse humaine et, si l'on peut dire, une expression de cette vertu bouddhique par excellence qu'est la compassion (*karunâ*) à l'égard de tous les êtres, même (surtout ?) s'ils sont dans l'erreur.

En réalité les *sâdhakas* (adeptes initiés) savent bien que la puissance intrinsèque des *mantras* est, par nature, incommunicable : les gongs, les récitations appellent à la prière, invitent au recueillement, mais seule la méditation conduite selon les règles enseignées par le maître peut inaugurer un progrès spirituel. Et c'est pourquoi le moment essentiel de la cérémonie initiatique, dans le bouddhisme comme dans le brahmanisme, reste la communication du *mantra* (faite secrètement la

formule est chuchotée dans l'oreille du disciple sans que personne d'autre que celui-ci puisse l'entendre). La liste des *mantras* n'étant pas tellement longue, il arrivera au *sâdhaka* d'entendre « son » *mantra* récité par des profanes ; mais il n'en sera pas troublé pour autant parce que, répétons-le, il saura que la formule n'est efficace que lorsqu'elle est proférée (et entendue) dans le secret du cœur.

2. Exemples de mantras

À titre documentaire, on peut donner ici quelques exemples de *mantras* tantriques, avec des indications sur le symbolisme et, éventuellement, sur les bienfaits secondaires que l'on peut attendre de leur utilisation.

Rappelons d'abord que dans l'hindouisme la forme normale de toute formule liturgique (*yajus*) est celle de l'indication du destinataire d'une oblation. Ainsi la recension Taïttirîya du *Yajur-Véda* s'ouvre-t-elle par les deux exclamations *ISHÉ TVÂ !* et *URJÉ TVA !* qui indiquent que l'oblation à laquelle on s'adresse comme si elle était une personne (*tvâ*, toi) est destinée « à la nourriture » (*ishé*) et « à la force » (*ûrjé*), l'idée étant qu'en destinant l'offrande aux puissances secrètes qui président à la production de la nourriture (laquelle engendre la force) on obtiendra en retour la grâce de pouvoir se nourrir convenablement et donc de conserver son intégrité physique.

De la même façon, le dévot indiquera expressément qu'il dédie son hommage à tel dieu : *SHIVÂYA NAMAH !* « Hommage (*namah*) à Shiva (*Shivâya*) ! » C'est donc le datif qui est la forme la plus courante du nom divin. Mais le vocatif peut aussi être utilisé : *NAMAS TÊ SHIVA !* « Hommage (*namas*) à toi (*té*), ô Shiva ! » Ici les variantes sont en nombre indéfini et chaque divinité peut être vénérée de la sorte (ainsi d'ailleurs que toute expression de la puissance divine). Il arrive enfin que l'on se contente du

vocatif « nu » : *KRISHNA* ! « ô Krishna ! », notamment dans les récitations en chaîne (*japa*) parfois utilisées dans le *yoga*.

Citons à cet égard le *mantra* en seize parties, utilisé par les disciples de Chaitanya : *HARÉ RÂMA, HARÉ RÂMA, RÂMA RÂMA, HARÉ HARÉ ; HARÉ KRISHNA, HARÉ KRISHNA, KRISHNA KRISHNA, HARÉ HARÉ*. Inlassablement répété, ce *mantra* invoque successivement : Krishna lui-même, ainsi que son frère cadet Balarâma et sa sœur Subhadrà, ici qualifiée de Harâ « la Charmante ». Tous ces noms sont au vocatif, ce qui explique que Harâ devienne Haré selon les règles de la déclinaison sanskrite. Mais il se trouve que la forme Haré pourrait aussi être celle du vocatif de Hari, l'un des noms de Vishnu. On aurait alors une invocation de Vishnu et de ses deux principaux *avatâras* : Râma et Krishna. Quoi qu'il en soit l'important réside dans la puissance incantatoire du *mantra*.

Mais il est temps de rappeler que l'immense majorité des *mantras* tantriques se réduisent à des « exclamations liturgiques » dont la forme est celle de monosyllabes sans signification première. De ce point de vue, *OM ! MANI PADMÉ ! HUM !* (le joyau dans le lotus) est bien le *mantra* type, celui sur le modèle duquel tant d'autres sont construits. Celui-ci ne sert qu'à témoigner de l'appartenance de celui qui le profère au bouddhisme ésotérique et il est « doublé » par d'autres formules littéralement calquées sur lui, telles que *OM ! VAJRA PUSHPÉ ! HUM* (le diamant dans la fleur), *OM ! VAJRA GHANTÉ ! HUM !* (le diamant dans la cloche) dont on a signalé précédemment la facture fautive du point de vue de la grammaire sanskrite.

Les nombreux *mantras* d'« invocation » utilisés dans le rituel hindou sont bâtis sur le même modèle ; ainsi : *HRÎM ! GAM ! GANAPATAYE ! GAM ! HRÎM !*, dans lequel *HRÎM* représente la déesse (Bhuvanèshvarî, la Souveraine du Monde) et *GAM* le dieu à tête d'éléphant, Ganapati, à qui l'invocation s'adresse. La formule assure, dit-on, le bonheur dans le mariage. Un autre *mantra*, très populaire dans l'Inde du Sud, donne le nom de la déesse (au nominatif) ; *HRÎM ! SHRÎM ! KRÎM ! PARAMÈSHVARI ! SVÂHÂ !*. Il symbolise la science (*vidyâ*) de la déesse de la Fortune (*Shrî*)

ici nommée Souveraine (*îshvari*) suprême (*paramâ*) ; on se souvient que HRÎM est le « signe sonore » de ladite déesse, comme SHRÎM est celui de la Fortune ; quant à KRÎM, il se réfère à Krishna, cependant que SVÂHÂ évoque la parèdre du dieu du Feu, Agni.

3. Mantras secrets

Enfin, bon nombre de *mantras* se réduisent aux seules syllabes symboliques, ce qui d'ailleurs suffit à nommer les divinités concernées, pourvu que l'on ait la clé des équivalences. Les bouddhistes, par exemple, affectionnent le *mantra* de base (*mûla-mantra*) OM ! AH ! HUM !, dont on dit qu'il fait référence aux Buddhas-de-méditation (Dhyâni-Buddha) Vairochana, Amogha-siddhi et Akshobhya. On rencontre aussi OM ! AH ! TÂM ! SVÂHÂ ! qui « nomme mystérieusement » la déesse bouddhique Tara.

Les tantriques hindous procèdent également de la sorte et multiplient les combinaisons. Qu'il suffise ici d'indiquer que, outre les monosyllabes déjà cités, on rencontre ÈM qui symbolise le *yoni* (la vulve) ; AÏM représentation sonore de l'origine (*bhava*) de la Parole (*vâch*) ; KLÎM, signe du dieu Krishna (l'amour, le désir) ; RAM, image de ce qui est rouge (*rakta*, le sang, ou le feu, le soleil). Le maître peut communiquer à son disciple n'importe quelle combinaison de syllabes, ou même ne lui en donner qu'une seule, comme *mantra* initiatique. On notera seulement que OM ne prend jamais ce rôle parce que, d'une certaine façon, il transcende tous les *mantras* (ou il est *le mantra* par excellence).

Pour finir, un cas particulier doit être signalé : c'est celui du *mantra* dit « de l'oiseau migrateur », l'oie sauvage. Ce volatile est une représentation imagée de l'*âtman*, le principe permanent sur quoi repose le composé humain et qui subsiste donc lorsque celui-ci se défait. Ainsi,

ce que l'on nomme transmigration (*samsâra*), c'est en quelque sorte le vol de cet oiseau qui va de corps en corps tant qu'il n'est pas libéré. Or le nom de l'oie sauvage est *hamsa* en sanskrit, mot qui, si on le retourne, devient *so ham* (passage de *sa* à *so* selon les lois de la phonétique sanskrite). *So ham* signifie : « Je suis Lui » (c'est-à-dire Dieu), et c'est un *mantra* védique, l'une de ces affirmations de l'équation *âtman* = *brahman* que l'on rencontre si souvent dans les Upanishads.

Un exercice de *yoga* consiste à respirer lentement en prononçant ce *mantra* (*HAM* à l'inspiration, *SA* à l'expiration) et en méditant sur l'âme-oiseau identique au *brahman* (Lui). On a donc ici l'exemple célèbre d'un *mantra* « en action », que certains tantriques modifient d'ailleurs légèrement en lui donnant la forme *HAMSÂ-SÂHAM*. Ici, le pronom et le nom de l'oiseau sont l'un et l'autre mis au féminin : l'*âtman* devient donc une puissance (*shakti*) femelle (*hamsâ*), et l'adepte, en respirant, proclame : « Je suis Elle » (*sâ*, c'est-à-dire la déesse). Cette inversion reste cependant relativement rare, car elle fait violence à la conception brahmanique du composé humain dans lequel l'*âtman* est toujours un élément mâle. Si on en fait une femelle, comment comprendre que sa libération s'opère par ses noces avec Kundalinî ?

4. Mantras et yantras

À une époque relativement récente (sûrement pas avant le X^e siècle de notre ère), on a commencé d'inscrire des *mantras* (ou, plus souvent, de simples lettres) dans telle ou telle partie des *mandalas* : pétales des lotus qui y figuraient, triangles, carrés. Cela aussi dut choquer les traditionalistes pour qui les formules sacrées ne devaient exister qu'en tant que sons, exclusivement. De nos jours encore, ne l'oublions pas, le *Véda* est enseigné oralement, sans livre, et doit être récité de la même manière, par cœur. Peut-être fut-ce sous l'influence des musulmans qui,

au contraire, attachaient un grand prix à la calligraphie des versets coraniques que les hindous acceptèrent de copier les textes révélés. L'alphabet le plus souvent utilisé (mais non le seul) pour écrire le sanskrit fut celui que l'on nomme *nâgarî*. Il y eut des altérations : *OM*, par exemple, affecte souvent un graphisme particulier, très éloigné de la forme normale du *o*.

Et c'est ainsi que les manuscrits qui présentent les *mandalas* correspondant aux centres (*chakras*) du corps subtil n'hésitent pas à y inscrire les *mantras* correspondants. Il existe même des *mandalas* qui sont composés exclusivement de lettres de l'alphabet, de noms de divinités et de syllabes symboliques. Certains sont peints sur des étoffes, d'autres gravés sur du métal, et il arrive qu'on les considère comme des talismans. Le phénomène demeure néanmoins très marginal, même dans le Tantrisme : il est trop insolite dans le contexte culturel du brahmanisme (et du bouddhisme) pour avoir donné lieu à des spéculations élaborées comme celles qui se sont développées dans le judaïsme et l'islam.

Le sâdhana tantrique

Courant original à l'intérieur du brahmanisme et du bouddhisme, le Tantrisme se présente surtout comme un *sâdhana* (on dit aussi, mais plus rarement et moins bien : une *sâdhanâ*), c'est-à-dire comme un « moyen » de réalisation spirituelle, comme un chemin vers la libération. À ce titre, il ressemble au *yoga* qui est, lui aussi, une « méthode » de salut, et il mérite, dans le bouddhisme, le nom de *yâna* (marche, progrès, véhicule) qui apparaît, par exemple, dans le nom de *Vajrayâna* qu'on lui donne parfois, par référence au *vajra* dont on a vu qu'il est à la fois une arme, un joyau (diamant) et le phallus. Le terme de *sâdhana* est pourtant celui qui convient le mieux, car il est moins spécifique que celui de *yâna* (exclusivement bouddhique) et plus large que celui de *yoga* dont l'acception est trop étroitement individuelle. Le *sâdhana* tantrique englobe en effet tous les aspects de la pratique et de la théorie de l'école, y compris, par exemple, les rites communautaires étrangers, par définition, au *yoga*. De plus, le choix de ce mot, parmi tant d'autres qui eussent aussi bien convenu, est une indication sur les formes que peut revêtir cette discipline et sur l'esprit dans lequel elle doit être observée.

1. Définitions

Sâdhana appartient au vocabulaire militaire où il se rapporte à la fois à la victoire et aux moyens à utiliser pour l'obtenir (matériel de guerre, détermination au combat, stratégie) ; plus largement, et sans doute par

voie de conséquence, il exprime la volonté de vaincre et peut désigner toute technique permettant de réussir, que ce soit, par exemple, en médecine ou en économie politique. Vient enfin le sens d'accomplissement spirituel, mais auquel il faut prendre garde de conserver une valeur dynamique (procès en cours) et toutes ses implications violentes. Le *sâdhana* est aussi une magie, une alchimie ; il vise à transformer l'individu, et une mutation de cette sorte s'accompagne forcément d'un déchirement, d'une rupture, d'une mise à mort initiatique : la déesse qui danse sur le cadavre de son mari est perçue par les tantriques comme l'image de la toute-puissante énergie spirituelle mettant à mort « le vieil homme » pour permettre à un être nouveau de s'épanouir.

À cela, on pourrait objecter que toutes les traditions initiatiques professent la même doctrine, qu'elles sont toutes bâties sur le même modèle (la même structure, comme il est de mode de dire aujourd'hui), et c'est vrai, sauf en ce qui concerne la recette à suivre pour réussir ladite mutation. Les moyens diffèrent et, pour rester dans le cadre de l'hindouisme, il est évident que ceux du *yoga* classique (celui de Patanjali) ne sont pas ceux du *sâdhana* tantrique : le premier est une pratique solitaire, pleinement intériorisée, visant à un recueillement parfait, alors que le second est d'abord un ritualisme, un cérémonial, où de nombreuses personnes sont simultanément impliquées, du moins dans les formes normales de la pratique. Bien entendu, le travail d'intériorisation existe également dans le Tantrisme, et l'on se souvient, par exemple, de l'importance de la méditation sur le *mandala* dans le Vajrayâna, mais il faut souligner, sous peine de se méprendre, que le *sâdhana* implique l'accomplissement des rites, alors que le *yoga* leur tourne le dos.

Inversement, là où le brahmanisme populaire s'en tient à la liturgie comme voie de salut, le Tantrisme y ajoute la nécessité de dépasser celle-ci par la recherche intérieure. Ainsi bouddhistes et hindous reconnaissent l'originalité du *sâdhana* tantrique dans cette volonté de progrès spirituel assumant les rites pour mieux les dépasser. S'attacher à découvrir la

vidyâ (l'objet de connaissance intuitive), parvenir à la posséder pour devenir un être nouveau (car toute connaissance est salvatrice, aux yeux des Indiens), c'est un programme auquel tous peuvent souscrire ; mais là où les tenants du *Védânta* ou du bouddhisme ordinaire effectuent cette enquête et réalisent cette possession sur le seul plan intellectuel, les tantriques y ajoutent le choix d'une femme en qui cette *vidyâ* est censée s'incarner par la consécration rituelle qui en est faite ; ils la possèdent charnellement et en jouissent, non pas pour satisfaire un désir passager et profane, mais parce que, profondément, ils croient qu'un tel rite est nécessaire à l'assimilation spirituelle de la connaissance. Pour eux, en somme, « connaître » c'est, comme pour la Bible, s'unir intimement afin que les mouvements du corps et les émois du cœur contribuent à l'ouverture de l'esprit. Rejetant ce que nous appellerions l'angélisme, ils professent que l'homme est indissolublement chair et esprit : vouloir ne vivre et ne progresser que par l'esprit est aussi vain (et même pernicieux) que de s'en tenir à la seule activité corporelle.

2. Importance du rituel

Que ce soit ici l'occasion de rappeler que, pour les Indiens, le composé humain est en fait une triade et non pas une dualité : il y a le corps, c'est-à-dire, en fait, tout ce qui relève de la matière, et l'âme (*âtman*), identique à l'essence, à l'absolu (*brahman*), plus une faculté qui opère en quelque sorte la jonction entre ces deux éléments irréductibles. Cette faculté est souvent appelée *buddhi*, mot que l'on peut traduire par « intelligence », à condition d'user du vocabulaire platonicien (*buddhi*, au sens du grec *noûs*), car il s'agit évidemment de la fonction intellectuelle par laquelle le corps et l'organe mental (*manas*), qui en est l'une des composantes, peut connaître, intuitivement, l'essence (*l'âtman/brahman*). Personne, en effet, ne saurait voir l'Absolu, sinon par l'« œil du cœur ». Or *buddhi* est un mot féminin, et l'on devine que

les tantriques voient en elle une manifestation de l'Énergie (*shakti*) partout à l'œuvre dans l'univers. On aura l'occasion de montrer, dans les pages qui vont suivre, que cette triade fondamentale se retrouve partout, et ceci notamment parce que le microcosme humain est, par nature, analogue au macrocosme.

Mais puisque c'est de rituel qu'il est question dans cette tentative de définition du *sâdhana* tantrique, il est bon de montrer que la même structure à trois éléments s'y retrouve et justifie donc le ritualisme idéologique des tantriques. Ceux-ci expliquent, en effet, que tout rite est un geste intentionnel accompagné d'une parole où ladite intention s'exprime. Il s'agit là d'une définition qui remonte aux origines mêmes de l'hindouisme puisqu'elle coïncide avec celle que donnent les textes les plus archaïques : les théologiens du *Véda* professaient déjà, quinze siècles avant notre ère, qu'aucune oblation ne pouvait être faite sans qu'il y ait désir (*kâma*) de la faire et désir d'en obtenir un bien quelconque (gagner le Ciel, guérir, être victorieux, etc.), ajoutant que le geste et l'intention resteraient vains s'il n'y avait simultanément mise en œuvre de la parole.

Toute la « philosophie » de l'Inde s'est édifiée sur la discussion, jamais close, de l'efficacité première du rituel – Qu'est-ce qui est déterminant dans un rite ? Est-ce le geste, la formule prononcée ou l'intention ? –, sans que jamais d'ailleurs les théologiens soient parvenus à un accord. L'originalité du Tantrisme à cet égard est sans doute d'essayer de tenir une balance égale entre ces trois moments de l'acte (*karman*) et de refuser d'en privilégier aucun : à leurs yeux, les cérémonies de l'« adoration en cercle » (*chakrapûjâ*) sont aussi nécessaires au progrès spirituel de l'adepte que l'apprentissage des *mantras* et la méditation.

Là, sans doute, réside la justification la plus claire de pratiques mal acceptées par les profanes. À ceux, en effet, qui leur reprochent de sacrifier des animaux, de fréquenter les champs crématoires ou de s'unir sexuellement avec des filles, les tantriques répondent que de tels comportements sont la traduction vécue d'intentions communes à toutes

les écoles de spiritualité : celles-ci n'invitent-elles pas leurs adeptes à prendre conscience du rôle de la violence dans le développement de la personnalité ? Ne les conduisent-elles pas à accepter dans toute son horreur l'image de la mort pour s'affranchir de la terreur paralysante qu'elle risque d'inspirer au néophyte ? Enfin ne demandent-elles pas à celui-ci de réaliser l'union des contraires afin, justement, d'aller au-delà de la dualité ?

3. Réalisme tantrique

Mais, si le *Védânta*, par exemple, pose que la connaissance intellectuelle suffit à accomplir ce programme, le Tantrisme, pour sa part, juge que c'est là se leurrer : la pure intellectualité n'est pas de ce monde et l'homme se doit d'assumer pleinement toutes les conséquences de sa présence ici-bas. Non pas d'ailleurs par de simples exercices unissant seulement le geste corporel et la méditation comme le fait le *yoga*, mais par une action globale mettant en œuvre les trois composantes des cérémonies liturgiques. Égorger une chèvre en la dédiant à Kâlî au moyen des formules appropriées permettra à l'adepte de réaliser pleinement ce qu'est la violence de ce monde, si son intention est bien de gagner la sagesse par cet acte même. Kâlî elle-même est « objet de connaissance » (*vidyâ*) pour l'initié, ce qui est une manière de dire que tout ce qui la concerne doit être vécu (et donc connu), si l'on désire progresser de quelque façon sur le chemin de la sagesse.

De la même façon, les tantriques bouddhiques reconnaissent dans la femme à laquelle ils s'unissent la *prajnâ*, c'est-à-dire « la Connaissance-en-action », et professent que l'on ne peut s'approprier cette *prajnâ* que si le composé humain tout entier s'y emploie ; d'où les gestes érotiques, les *mantras* récités et la fixation de l'esprit sur l'intention droite (acquisition de la sagesse, non recherche d'un plaisir sensuel). Et nul, sans doute, ne pourra nier qu'une nuit de méditation dans un cimetière ne

produira un choc salutaire sur le néophyte, surtout si cette méditation s'accompagne de rites « violents » (nécrophilie, cannibalisme), avec récitation de litanies aux déesses lugubres, combinées avec des chants et des danses « macabres » comme l'iconographie aime à en représenter. De ce point de vue, le *sâdhana* tantrique rejoint certaines préoccupations de la philosophie occidentale moderne ; ce qu'il prône, en effet, c'est ce que les penseurs allemands appellent *Erlebnis* (expérience de vie), ici étroitement associé au discours intentionnel : « dire, faire, penser », sans que l'on puisse déterminer quel volet du triptyque est premier, tout simplement parce que les trois sont étroitement solidaires et agissent les uns sur les autres.

Ceci devait être dit pour que toute possibilité de contresens soit écartée à propos de l'utilisation par les tantriques de certaines techniques de *yoga* dont il sera question ci-après. Le rituel, en effet, procure un bénéfice appréciable en lui-même, mais qui reste du domaine de l'existential. À célébrer les rites avec exactitude, on gagne de cohabiter, après la mort, avec la divinité de son choix (*ishta-dévatâ*), comme l'exprime sans équivoque la parole védique selon laquelle c'est le désir d'aller au Ciel (*svarga-kâma*) qui pousse les hommes à sacrifier aux dieux. Mais ces derniers sont, aux yeux des hindous, des êtres vivants et leurs paradis constituent des mondes, différents du nôtre, certes, mais simplement juxtaposés à lui. Par là, les divinités et leurs séjours appartiennent à l'univers phénoménal dans la mesure même où les uns et les autres « existent ». Or l'existence est transitoire par opposition à l'essence qui, elle, est éternelle. Les mondes et les êtres naissent, vivent, puis disparaissent : à la fin du cycle cosmique, « les cieux et la terre passeront ».

Le souverain bien n'est donc pas d'aller au paradis attendre la dissolution finale de l'univers, mais de dépasser les conditions existentielles afin de rejoindre l'essence, l'absolu que les hindous appellent *brahman* et les bouddhistes *shûnyatâ* (vacuité). Il y faut un effort particulier d'intériorisation rendu nécessaire par le fait que ladite essence réside « au centre » de l'individu. Si l'on se souvient, en effet,

que le microcosme humain est analogue au macrocosme, on voit immédiatement qu'il est organisé, lui aussi, à la façon d'une roue dont les divers éléments sont solidaires : tous (jante, rayons, etc.) dépendent du moyeu, qui appartient, lui aussi, au corps de la roue, mais comporte un trou en son milieu. Pour les bouddhistes, la roue cosmique tourne autour de ce vide, cependant que les hindous préfèrent assimiler l'absolu à l'essieu qui supporte la roue et l'entraîne. Par-delà le symbolisme cosmique du *Kâlachakra* (la roue aux seize rayons) que les tantriques apprécient particulièrement, il y a l'affirmation que le composé humain « tient » et fonctionne grâce à la présence au plus intime de chacun de nous de ce Principe essentiel dont nous dépendons entièrement.

La méditation (*dhyâna*) permet seule de l'atteindre, au terme d'une entreprise systématique de dépassement des apparences phénoménales auxquelles nous sommes normalement attachés. Ces formes, rappelons-le, doivent d'abord être transformées par l'action rituelle, mais, lorsque celle-ci a fait son œuvre, lorsque les gestes appropriés, les paroles enseignées par la tradition, l'intention droite qui ouvre l'esprit à la connaissance ont opéré une mutation de l'individu telle qu'il est prêt à s'engager sur le sentier de la pure spiritualité, la méditation doit prendre le relais. Son but est d'opérer un recentrement de l'individu, grâce à quoi se réalisera ce « retour à l'essence » qui constitue le seul véritable salut. Atteindre l'absolu, c'est en effet être assuré de ne plus jamais renaître, puisque l'éternité se confond avec ce point qui, par définition, est en dehors du temps et de l'espace et transcende toute forme d'existence (y compris les états béatifiques dont jouissent les fidèles des dieux au paradis).

Pour les bouddhistes, c'est le *nirvâna*³⁸, l'« extinction » de toute phénoménalité, non pas le « néant », mais son contraire : la « félicité suprême » (*mahâ-sukha*), selon l'expression favorite des adeptes du Vajrayâna. On aurait tort d'imaginer que l'accès en soit aisé. En fait, il est si difficile, assure-t-on, que l'immense majorité des êtres ne songe même pas à s'y risquer. Quant aux dieux, ou bien on considère qu'ils se complaisent (à tort) dans une position confortable mais précaire, ou bien

on affirme que, pareils aux *bodhisattvas* du bouddhisme, ils suspendent leur entrée dans le *nirvâna* pour aider les hommes à s'y préparer. Cette dernière position est évidemment celle qu'adoptent les tantriques, car elle est pour eux une justification supplémentaire des rites : propitier les dieux par des gestes, des formules et de « bonnes » pensées, c'est s'assurer leur protection et c'est trouver en eux des guides sur la route périlleuse du progrès spirituel. Souvenons-nous à cet égard que la cérémonie d'initiation décrite plus haut était précédée par un rite dédié au Dieu Ganéscha dont la fonction est d'écarter les obstacles que les forces du mal dressent devant celui qui chemine.

La kundalinî

Lors donc que l'entreprise est engagée, elle prend des formes spécifiques qui empruntent nombre de leurs caractéristiques au *yoga* classique, au point que l'une des tendances du Tantrisme bouddhique est désignée par le nom de Yogâchâra. L'essentiel reste la méditation (*dhyâna*), mais il est évident que celle-ci sera plus efficace si on la pratique dans les meilleures conditions possibles. Or le *yoga* de Patanjali enseigne nombre de postures (*âsanas*) qui visent à donner au corps une assise stable et agréable (*sthira-sukha* ; *Yoga-Sûtras*, 2, 46), telle que l'adepte en vienne à pouvoir « l'oublier » non pas « en le mettant entre parenthèses », mais parce que la machine fonctionnera si bien que son attention pourra se concentrer sur les exercices mentaux.

De la même façon, la régulation du souffle (*prânâyâma*) permet de rythmer harmonieusement la méditation et, par le ralentissement de ce rythme, de parvenir à un état de quiétude propre au plein épanouissement des facultés spirituelles, Ils s'y préparent par des ablutions, puis par la vénération de la divinité féminine de leur choix, avec consommation d'aliments consacrés. Le plus souvent un *mandala* a été tracé sur le sol et c'est au centre de celui-ci que l'adepte s'installe, dans sa posture favorite qui a bien des chances d'être celle du lotus (*padmâsana*). Ralentissant et rythmant bien sa respiration, il concentre son attention sur l'objet de sa méditation et entreprend de s'y identifier le mieux possible.

On a eu l'occasion de lire, dans le chapitre sur le *mandala*, une description de l'ample mouvement qui portait le *sâdhaka* (c'est-à-dire le tantrique engagé dans le *sâdhana*) à s'identifier au dieu (ou au Buddha) enlaçant sa *shakti* au milieu d'un *mandala*, puis à résorber

progressivement cette vision jusqu'à la réduire à son point d'origine, quitte à redéployer ensuite un autre *mandala* à partir de ce même point. C'était là une évocation de la structure générale de la méditation tantrique telle que doit la pratiquer un adepte suffisamment avancé. Mais le contenu de ce schéma et son orientation intellectuelle varient considérablement selon que le *sâdhana* est bouddhiste ou hindou, et aussi selon le degré de maturité spirituelle auquel il est parvenu. Dans le cadre du *yoga* tantrique, la première étape est nécessairement une prise de conscience de la constitution intrinsèque de l'individualité de l'adepte, c'est-à-dire, en fait, de ce qu'il est convenu d'appeler son corps subtil (en sanskrit : *sûkshma-sharîra*). Celui-ci constitue une sorte de modèle idéal du corps « grossier », seul accessible à nos sens.

1. Yoga et méditation

Au méditant, ce corps subtil apparaît comme un *mandala* tout à fait semblable au grand *mandala* cosmique qui lui fut montré au moment de son initiation. Là aussi donc, figures géométriques, fleurs et palais se surimposent et tout l'univers semble se dévoiler aux yeux de celui qui sait voir :

*Dans le corps du voyant
le mont Méru se dresse,
entouré des sept continents ;
là sont les mers et les rivières,
les monts aussi, les plaines,
les champs et leurs gardiens.*

*On y voit des prophètes,
des gués sacrés, des moines,
des dieux avec leurs sanctuaires*

et des lieux de pèlerinage ;

les étoiles sont là,
et le Soleil avec la Lune ;
là sont les deux pouvoirs cosmiques,
celui qui tue, celui qui crée ;
et tous les éléments :
l'Éther, l'Air et le Feu,
la Terre et l'Eau,
qui, tous, font la Nature entière ;

et les trois mondes tournent
autour du mont Méru,
celui-là seul qui voit cela
est un adepte véritable³⁹ !

Bien entendu, de telles images ne sont pas gratuites : ce qu'elles révèlent, c'est, en somme, la configuration du terrain sur lequel le *sâdhaka* va livrer bataille pour forcer les portes de ce que l'on pourrait appeler la forteresse spirituelle, ou le « château de l'âme », pour reprendre une expression du mysticisme occidental.

Il a donc intérêt à reconnaître cet univers intérieur qui est le sien, afin d'en utiliser au mieux les ressources. Et cette reconnaissance, au sens militaire du mot, l'amène à découvrir la présence d'autres *mandalas* habités par des dieux et associés à des *mantras*. À titre d'exemple, voici comment la *Yogatattva Upanishad*⁴⁰ (vers 86 et suivants) localise les cinq éléments dont il était question dans le passage de la *Shiva-Samhitâ* cité ci-dessus :

Dans le corps de l'adepte,
l'élément Terre est situé
entre les pieds et les genoux ;

la Terre est un carré,

*sa couleur est le jaune
et son mantra est LAM.*

*Là réside Brahmâ,
à quatre bras, quatre visages,
resplendissant comme de l'or.*

Le texte continue en indiquant qu'entre genoux et anus c'est le domaine de l'Eau, symbolisée par un croissant de lune blanc associé au dieu Vishnu et à la syllabe *VAM* ; entre anus et cœur, c'est le Feu, triangle rouge, syllabe *RAM*, dieu Rudra ; entre cœur et sourcils, c'est l'Air, hexagone noir, syllabe *YAM*, dieu Ishvara ; au-dessus des sourcils, enfin, c'est le domaine de l'Éther, cercle bleuté où réside Shiva indissolublement uni à sa parèdre Umâ et où résonne perpétuellement la syllabe *HAM*.

Et l'Upanishad, comme pour bien souligner qu'il ne s'agit pas de la simple acquisition de connaissances pittoresques, prend soin d'indiquer à chaque fois ce que l'adepte gagne à la découverte de ces localisations : successivement l'immunité sur terre, l'immunité dans l'eau (on ne pourrait plus le noyer), le pouvoir de passer à travers le feu, celui de se mouvoir dans l'air tel un oiseau ; enfin, celui de « voyager dans les espaces cosmiques » (lesquels sont du domaine de l'éther). Ce sont là évidemment ces perfections (*siddhis*) merveilleuses, ces « pouvoirs magiques » en lesquels il faut éviter de se complaire, mais qui s'obtiennent automatiquement lorsque l'on acquiert la connaissance de telle ou telle partie du *mandala*. Ce n'était là qu'un exemple, et les textes tantriques, particulièrement ceux qui relèvent du bouddhisme, aiment à détailler la complexité du *mandala* humain.

Mais, dans le cadre de l'apprentissage de la méditation, l'une des découvertes les plus importantes que l'adepte devra faire sera celle de la caverne secrète (*guhâ*) sise à la base du mont Méru. On sait que les mythologies hindoue et bouddhique reconnaissent en celui-ci l'axe du monde, le poteau formidable qui étaie la voûte céleste, l'essieu autour

duquel tourne la roue de l'univers. Le corps subtil s'organise autour de cette montagne, de la même façon que le corps grossier est maintenu en place par la colonne vertébrale. Par ailleurs, il va sans dire que le Méru est aussi un *linga* et qu'à ce titre il est creux et sert éventuellement de conduit au suc vital.

2. L'éveil de la kundalinî

Cependant, avant de découvrir ce dernier aspect du symbolisme, le *sâdhaka* doit avoir la vision de la grotte qui s'ouvre au pied du mont. À l'intérieur de celle-ci, un feu rougeois faiblement et un serpent gît, endormi, « enroulé » sur lui-même et tenant sa queue dans sa bouche. Ce serpent est de sexe féminin et on ne l'appelle pas autrement que « Celle-qui-est-enroulée » (*kundalinî*). Il s'agit, on l'a deviné, de la toute-puissante Énergie (*shakti*) qui habite le corps subtil de l'homme de la même façon qu'elle occupe une place centrale dans le *mandala* cosmique. Le feu qui est près d'elle est celui de la vie ordinaire : sa chaleur se manifeste dans nos membres, il se nourrit de ce que nous mangeons, etc., mais son existence est quasi végétative : grâce à lui (et parce que nous le négligeons), nous survivons plutôt que nous vivons, au sens plein du terme. Ici, cependant, s'insère une technique particulière du *yoga* que les tantriques utilisent à plein pour éveiller la *kundalinî*. L'air inspiré (*prâna*) est non seulement « maintenu » selon la technique de la « maîtrise du souffle » (*prânâyâma*), mais il est contraint, par des exercices appropriés, de se diffuser dans tout le corps, afin, notamment, de pouvoir pénétrer dans la caverne secrète.

Pour ce faire, il convient d'utiliser les conduits (*nadîs*) du corps subtil dont la géographie aura été reconnue au préalable dans le *mandala*. Lors donc que le *prâna* s'engouffre enfin dans la grotte, le feu se trouve attisé : il flamboie, gronde, et la lumière, le bruit, la chaleur tirent la *kundalinî* de son sommeil ;

*et l'Énergie lovée,
réchauffée par le feu,
s'éveille et se dresse en sifflant,

comme fait un serpent
que le charmeur agace
du bout de son bâton ⁴¹ .*

Mais puisque, comme on l'a vu, le mont Méru est creux, c'est en lui que la *kundalinî* va monter, cherchant à son sommet un orifice par lequel elle pourra s'échapper. À ce conduit intérieur, les textes brahmaniques donnent le nom de *sushumnâ* (la très-auspicieuse) et disent qu'elle est de la couleur du diamant, ce qui est évidemment une allusion au symbolisme sexuel. On aurait tort cependant de penser que la montée de la *kundalinî* s'opère d'un coup et sans difficulté : Tantrisme et *yoga* s'accordent au contraire à affirmer que le processus est lent, hasardeux, et que peu nombreux sont les adeptes qui parviennent à la guider jusqu'au sommet.

À cela, il y a plusieurs raisons : la faiblesse humaine, le manque de persévérance, les distractions mondaines, etc., mais aussi les obstacles « subtils » qui apparaissent successivement sur le parcours que la *kundalinî* doit suivre. Chacun d'eux constitue, en fait, une étape qu'il faut parcourir puis dépasser et que la méditation révèle comme autant de petits *mandalas*. Leur structure de base étant toujours celle d'un cercle, on les nomme *chakras* (roues), ce qui n'empêche pas d'y voir aussi des lotus (*padma*), etc. Divinités et *mantras* y résident, comme il se doit, et le fait que la *kundalinî* atteigne chacun de ceux-ci entraîne simultanément l'acquisition de pouvoirs merveilleux (*siddhis* : perfections) par l'adepte.

3. Les chakras du corps subtil

Le nombre de ces *chakras* est variable selon les auteurs, mais la plupart s'accordent sur le chiffre (symbolique) de sept, selon la liste suivante, de la base au sommet :

1 – *Mûladhâra* : lotus jaune à quatre pétales dans lequel s'inscrivent un carré et un triangle, pointe en bas ; le *mantra* est *LAM* ; la divinité, Brahmâ.

2 – *Svâdhishthâna* : lotus blanc à six pétales, dans lequel s'inscrit un croissant de lune ; *mantra* : *VAM* ; divinité : Vishnu.

3 – *Manipurâ* : lotus rouge à dix pétales, dans lequel s'inscrit un triangle, pointe en bas ; *mantra* : *RAM* ; divinité : Rudra.

4 – *Anâhata* : lotus gris à douze pétales, dans lequel s'inscrivent deux triangles en « sceau de Salomon » ; *mantra* : *YAM* ; divinité : Agni (ou Ishvara, « le Seigneur », sans autre précision).

5 – *Vishuddha* : lotus blanc doré à seize pétales, dans lequel s'inscrivent un cercle et un triangle, pointe en bas ; *mantra* : *HAM* ; divinité : Shiva.

6 – *Ajnâ* : lotus « couleur de lune » à deux pétales, dans lequel s'inscrit un triangle, pointe en bas ; *mantra* : *OM* ; divinité : Shiva (à nouveau).

7 – *Sahasrâra* : lotus « couleur de diamant » à mille pétales, dans lequel s'inscrit une roue « à mille rayons ». Il n'y a ni *mantra* ni divinité, car ce *chakra* est le symbole de l'absolu « au-delà de toute différenciation ».

Bien d'autres éléments symboliques s'ajoutent à ceux que nous avons mentionnés ici. Il y a, par exemple, des animaux (éléphant, poisson, bélier, antilope, etc.) et, bien entendu, chaque dieu est accompagné d'une *yoginî* à laquelle il s'unit.

Sur les pétales des lotus, des lettres peuvent être inscrites (ex. : *B*, *BH*, *M*, *R*, *L*, sur les six pétales du deuxième *chakra*). Chaque centre se situe à un certain niveau du corps humain (respectivement à hauteur de l'anus, des organes génitaux, du nombril, du cœur, de la gorge, du front, du sommet de la tête) et correspond à la fois à un élément (terre, eau, feu, etc.) et à une faculté sensible (odorat, goût, vision, etc.), sauf les deux

derniers qui symbolisent, l'un (*âjnâ*), la toute-puissance (élément *mahant* : majesté) et l'activité mentale (*manas*), l'autre la transcendance absolue.

Ajoutons qu'il y a plusieurs façons de lire ce symbolisme des *chakras* : les adeptes du *yoga* y voient, comme nous venons de le dire, une ascension, la *kundalinî* s'élevant de palier en palier jusqu'à atteindre l'orifice situé au sommet du mont Méru, cependant que certains tantriques, en accord avec la dynamique de la méditation sur le *mandala* cosmique, ont le sentiment que leur énergie méditative (correspondant à la *kundalinî* « éveillée ») découvre successivement de nouveaux *mandalas* qui se surimposent les uns aux autres jusqu'à la résorption finale dans la splendeur du lotus aux mille pétales où se manifeste la pure lumière du diamant. De la même façon, les *mantras* successivement entendus (et secrètement prononcés) cèdent la place au son pur (la goutte sonore qui prolonge, comme un point d'orgue, la nasalisation du *OM* de l'Ajnâ-Chakra). L'important reste que cette fleur rayonnante est le lieu (hors de l'espace) où s'unissent à jamais (mais en dehors du temps) les principes mâle et femelle, Shiva et Pârvatî, Krishna et Râdhâ, Héruka et la Vajravarâhî, etc. Comme dit la *Yoga-Kundalinî Upanishad*⁴² (vers 86) :

*Et là, dans le Sahasrâra,
la divine Shakti
prend son plaisir, sans trêve,
en union avec le Seigneur !*

Atteindre un tel sommet, c'est donc bien connaître ce *mahâ-sukha* (félicité suprême) que le Tantrisme identifie au *nirvana*, c'est-à-dire à cet « état » où la dualité essence/existence s'abolit dans une fusion transcendantale des contraires. Ainsi l'adepte réalise-t-il ce recueillement parfait que le *yoga* nomme *samâdhi* (extase) ou *kaivalya* (solitude). Répétons toutefois que ce terme du *sâdhana* n'est pas donné à tout le

monde : il y faut un long effort, une persévérance héroïque débouchant sur une transformation intime de l'individu. Celui qui y réussit est un authentique *sâdhaka* ou, comme on dit aussi, un *siddha* (parfait) ou un *jîvan-mukta* (délivré vivant).

Dualisme cosmogonique

On n'aura pu manquer d'être frappé, dans tout ce qui vient d'être dit du Tantrisme, par la permanence des thèmes dualistes, présents aussi bien dans le rituel que dans la symbolique, et communs aux bouddhistes et aux hindous. Il n'est donc pas étonnant de les retrouver à la base de l'idéologie tantrique et à tous les niveaux de celle-ci. Une telle solidarité entre les rites, les symboles et la métaphysique est toute naturelle puisque, comme nous avons eu l'occasion de le montrer, les uns et les autres n'existent véritablement que dans leurs relations réciproques : un triangle n'est en soi qu'une figure géométrique, il ne devient un support de méditation que lorsque l'adepte a appris à voir en lui une image de l'Énergie cosmique, de même que la vénération rituelle d'un calice contenant du vin n'a de sens que pour ceux qui croient que la déesse est venue habiter ce liquide. Ce qui, apparemment, est moins naturel, dans le contexte indien, c'est le dualisme lui-même.

1. Monisme et dualisme

Il est habituel, en effet, d'affirmer que les religions indiennes sont foncièrement « monistes » (si tant est que ce mot signifie quelque chose de précis) et ceci par référence, d'une part, à l'affirmation bouddhique de la vacuité (*shûnyatâ*) universelle et, d'autre part, à la non-dualité (*advaita*) dont le *Védânta* se fait le champion. Pourtant, si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que tous les adeptes de cette dernière école ne

sont pas de purs advaïtins : Râmânouja, par exemple, accepte le non-dualisme (*advaiïta*), mais affirme simultanément la nécessaire distinction (*vishishtâ*) qu'il y a lieu de faire entre l'absolu (le *brahman*, ou le Seigneur suprême) et le relatif (tout ce qui existe, êtres et choses).

D'autres, tels que Madhva⁴³, assurent que c'est la dualité (*dvaiïta*) qui est vraie, non un monisme qu'il récuse comme une impiété. En dehors du *Védânta*, le *yoga* classique de Patanjali paraît, lui aussi, aller dans le sens de l'unité métaphysique : l'état final atteint par l'adepte qui a réussi son *sâdhana* (accomplissement spirituel) n'est-il pas appelé *kaïvalya* (solitaire) et ne dit-on pas qu'il consiste en un recueillement parfait, tel que l'*âtman* réalise qu'il est métaphysiquement « seul » ? Pourtant, d'autres écoles de *yoga* placent à côté de l'*âtman* (mâle) une énergie (femelle) qui cohabite avec lui dans le composé humain : dès lors l'isolement final est celui d'un « couple », non celui d'un « individu ».

Ainsi trouve-t-on dans tous les secteurs de la pensée indienne cette hésitation entre un monisme intransigeant et une certaine forme de dualisme. La plupart des *darshanas* et notamment le *yoga* et le *Védânta* trouvent d'ailleurs le moyen de concilier ces deux tendances en subordonnant la seconde à la première ; l'unité se situe « au-delà » de la dualité qu'elle transcende.

En ce monde, explique-t-on, il y a distinction entre le sujet et l'objet, entre l'esprit et la matière, entre le spectateur et le spectacle ; mais, par la connaissance (*jnâna*) ou par la réalisation spirituelle, fruit du *yoga*, l'individu prend conscience du caractère illusoire de ces couples de contraires : pour celui qui sait la seule vérité, c'est Cela (*tad*) que l'on appelle aussi bien *âtman* que *brahman*, ou encore essence, absolu, et même le vide (*shûnya*), comme le font les bouddhistes. L'univers, de ce point de vue, paraît se dissoudre puisqu'il n'est qu'un ensemble de vaines apparences, une fantasmagorie, une magie (*mâyâ*). L'étonnant est que cette conception métaphysique s'adapte même à la religion dévote (*bhakti*) : on promet au fidèle que l'amour qu'il voue à la divinité de son choix lui vaudra, s'il est parfait, la révélation suprême de son identité essentielle avec Dieu. Au terme de sa quête, il pourra s'exclamer : « Je

suis Lui », et retrouver sa forme véritable du divin-absolu, de l'*âtman-brahman*.

Là encore, cependant, nombreuses sont les écoles qui refusent ce programme et le jugent sacrilège : pour celles-ci, le plus haut destin auquel un être puisse prétendre, c'est de cohabiter avec Dieu « au plus haut des cieux », de jouir de la vision béatifique du Seigneur et non de se fondre en Lui. Ainsi oscille-t-on entre deux attitudes : ou bien le monde existe et il est distinct de Dieu, mais non moins réel que lui ; ou bien son existence n'est qu'illusoire et le *brahman* seul est réel ; et, corrélativement, ou bien l'homme existe en tant que sujet connaissant capable d'aimer Dieu et de s'approcher de Lui, ou bien l'homme n'est qu'une vaine apparence dont le seul destin est de se libérer de celle-ci pour faire retour à sa vraie nature qui ne se distingue en rien de celle de Dieu.

Mais ces deux conceptions ne sont pas aussi contradictoires qu'elles en ont l'air au premier abord. L'une et l'autre, en effet, se bâtissent sur des vues unitaires des choses : Dieu (ou l'absolu, le *brahman*) est un, le monde l'est aussi, et l'homme également. Reste à décider s'il y a, ou non, équation entre ces différents « uns » et, dans ce domaine, on peut disputer. Au plus fort de leurs discussions, cependant, les théologiens ne perdent jamais de vue l'unicité foncière de chacune des parties en présence dont ils se demandent seulement si elles sont *authentiquement* distinctes ou *illusoirement* distinctes.

2. Le dualisme tantrique

Le Tantrisme, pour sa part, adopte une position radicalement différente. Bien loin de poser en principe l'unité des choses, c'est leur dualité qu'il affirme : pour lui, le divin n'est pas un, mais double, comme le sont, chacun pour leur part, le monde et l'homme. Cette dualité n'est d'ailleurs pas extérieure, elle ne coïncide pas avec la simple distinction

entre le spectateur et le spectacle, mais se situe à l'intérieur de chacun des deux éléments en présence. Ainsi, par exemple, la naissance du monde ne peut pas être la simple manifestation d'un principe unique, mais la mise en jeu de forces complémentaires, à la manière des rapports amoureux entre un homme et une femme. Par là, le Tantrisme se rattache à la tradition védique qui, elle aussi, voyait en l'union sexuelle la condition première et la forme de ce que la Bible appelle « création ».

À titre d'exemple, voici ce que dit l'une des plus anciennes Upanishads :

Au commencement il n'y avait que l'âtman, semblable à un homme (purusha). Observant qu'il n'y avait rien d'autre que lui-même, il dit, en ce commencement de toutes choses : « Je suis ! » [...].

Il n'éprouvait aucun plaisir à être seul [...] et il désira être deux. Or il était pareil à un homme et une femme étroitement embrassés ; aussi put-il se diviser en deux et devenir un couple époux-épouse [...].

Il s'unit à elle, et c'est ainsi que les êtres humains ont été engendrés. Mais elle considéra : « Voyons, il m'a tiré de lui-même, et maintenant il s'unit à moi ! Il faut que je m'écarte de lui ! »

Elle se fit vache, mais lui se fit taureau et s'unit à elle : ainsi les bovins furent-ils engendrés. Elle se fit jument, et lui cheval ; elle se fit ânesse, et lui âne ; elle se fit chèvre, et lui bouc ; elle se fit brebis, et lui bélier : ainsi furent engendrés les animaux, ovins, caprins et autres, tous tant qu'ils sont, jusqu'aux insectes et à chaque fois par couples mâles et femelles⁴⁴ .

Ce récit méritait d'être donné, non seulement pour son pittoresque, mais surtout parce qu'il pose clairement les problèmes métaphysiques

que l'on vient d'évoquer. On y voit que le Principe premier (ici appelé *âtman*, autre nom du *brahman*) paraît être un mâle (*purusha*) solitaire ; du moins à première vue, car, dès qu'il prend conscience de son existence (« *Je suis !* »), ce personnage s'aperçoit qu'en réalité son unité est une union, semblable à celle que réalise un couple d'amants. Dès qu'il a compris cela, il peut effectivement assumer sa distinction d'avec sa compagne et engendrer la vie en elle et avec elle. D'autres thèmes interfèrent : celui de l'inceste primitif, celui aussi de la connaissance qui, lorsqu'elle est effective, entraîne la modification intime du sujet connaissant, car, s'il n'avait pas perçu sa nature androgyne, l'*âtman* n'aurait pas eu la possibilité d'engendrer les êtres.

L'important, en ce qui concerne les origines du Tantrisme, c'est que la *Brihad-Aranyaka Upanishad* enseigne formellement que le monde est venu à l'être grâce à l'union sexuelle de deux puissances cohabitant éternellement à l'intime du Principe premier. Celui-ci peut être appelé d'un nom neutre (*brahman*) ou masculin (*âtman*) ; on peut même le tenir pour le Mâle-par-excellence (*purusha*), il n'en reste pas moins que sa nature intime est celle d'un couple d'amants « étroitement embrassés ». C'est là l'idée-force à partir de laquelle s'est développé ce qui ne fut jamais un « système » philosophique à proprement parler, mais un courant religieux puissant et cohérent ; et il est remarquable que ce courant ait son origine dans le *Véda* lui-même, car cette constatation élimine l'explication du Tantrisme par de problématiques influences « non brahmaniques ».

3. Tantrisme et sâmkhya

Il existe d'ailleurs un *darshana* qui a tenté de rester fidèle à l'esprit des cosmogonies védiques : c'est le *sâmkhya*. Selon ce « point de vue » (sens premier du mot *darshana*), le Principe (*purusha*) est associé à une Puissance à laquelle le nom de *prakriti* est donné ; il semble donc que la

structure fondamentale soit conservée. En fait, il n'en est rien : le *sâmkhya* fait du *purusha* le spectateur immobile, impassible et, pour tout dire, indifférent du déploiement des prestiges de la Puissance cosmique. Il est l'Esprit, elle est la Nature, et le texte de référence de l'école nous enseigne qu'il est comme un roi assistant à un spectacle de danse donné en son honneur. Il n'y a donc pas union essentielle de l'Esprit et de la Nature (ou, si l'on préfère, du Principe et de la Manifestation) et l'on comprend que la voie de salut pour l'homme soit de faire retour au *purusha* en abandonnant les plaisirs illusoires de la *prakriti*⁴⁵.

Pour ce faire, explique-t-on, l'individu doit agir sur lui-même par la méditation et la connaissance jusqu'à atteindre ce centre de lui-même où cessent les agitations « naturelles ». Le *yoga*, constamment associé au *sâmkhya*, prend ici le relais : l'immobilité corporelle obtenue par la posture, la fixation du mental sur un point, la régulation du souffle, etc., apparaissent à la fois comme des images de cette impassibilité spirituelle vers laquelle l'adepte est invité à tendre ses efforts, et comme quelques-uns des moyens préconisés pour y réussir. Mais c'est tourner le dos à la conception tantrique puisque, en somme, il s'agit de prononcer le divorce entre le Principe mâle et la Puissance femelle, et non pas d'en célébrer le mariage.

Ce dernier est, par contre, expressément conservé dans un courant religieux qui paraît une variante mythologique du *sâmkhya*. Il s'agit du shivaïsme dont on sait qu'il propose aux fidèles la vénération d'un couple marié, celui du grand dieu (*mahadéva*, c'est-à-dire Shiva) et de la « Montagnarde » (Pârvatî). Là, les relations sexuelles ne sont pas niées, comme on a eu l'occasion de le montrer. Cependant, l'atmosphère générale n'est pas celle que l'on pourrait attendre : les querelles du couple divin éclatent le plus souvent à propos, justement, de celles-ci. Shiva, par exemple, s'absorbe dans la méditation (n'oublions pas qu'il est aussi *mahâyogin*, grand adepte du *yoga*) et dédaigne sa femme, laquelle, il va sans dire, apprécie peu cette situation et tente, par tous les moyens, de réveiller le désir de son mari. On n'est donc pas loin de la

position fondamentale du *sâmkhya* : un Shiva-*purusha* impassible et une Parvatî-*prakriti* séductrice.

Et ceci paraît d'autant plus vrai que certaines sectes shivaïtes attribuent volontiers la création du monde et son fonctionnement au dynamisme (*rajas*) de la déesse, Shiva ne jouant qu'un rôle d'inspirateur ou, à la rigueur, de metteur en scène et spectateur. Pourtant, dans l'immense majorité des cas, le grand dieu n'est pas dépouillé de son rôle cosmique : lorsqu'on le représente en « roi de la danse » (*nâtarâjan*), il est seul à assumer son rôle de créateur-destructeur jonglant avec des flammes qui sont autant de mondes appelés à naître, à se développer puis à disparaître par l'effet de sa magie (*mâyâ*).

D'autres fois encore, on accepte d'associer sa parèdre à l'exercice de sa fonction divine, mais c'est lui qui garde l'initiative et tient le premier rôle : il agresse sexuellement sa compagne avec son phallus érigé (*linga*) et elle l'accueille passivement en lui ouvrant sa vulve (*yoni*) : ce sont là les représentations les plus courantes du couple divin lorsqu'on le fait de façon symbolique. La pierre (le *linga*) se dresse sur un socle où l'on a dessiné un triangle (le *yoni*). Et, lors des cérémonies, le beurre fondu que l'on verse sur la pierre est recueilli, à la base, dans le triangle creusé à cet effet : comme lorsque le sperme fécondant se répand dans le vagin, à fin de procréation...

Noces

La vénération conjointe du *linga* et du *yoni* n'est pas, à proprement parler, caractéristique du Tantrisme puisqu'on la retrouve partout en Inde dans les sanctuaires shivaïtes ou dans les petits oratoires domestiques. Ce qui est proprement tantrique, c'est le culte de la Déesse, non celui de son compagnon ; et lors même que les deux divinités restent associées, c'est la déesse qui a le pas, non le dieu. Souvenons-nous que lors de la cérémonie de l'initiation tantrique, aussi bien que dans le rite secret de la « vénération en cercle » (*chakra-pûjâ*), la déesse était présente, cachée dans le calice. De la même façon, les sanctuaires de Kâlî, ou ceux de Durgâ, de Chandî, etc., sont d'abord des lieux d'adoration d'une divinité femelle ; les mâles en sont exclus ou figurent dans des postures humiliantes, telle celle d'un Shiva foulé aux pieds par une déesse dansante ou littéralement « violé » par sa parèdre, alors qu'il gît allongé sur le dos, comme un cadavre.

1. Linga/yoni et yin/yang

Il n'en reste pas moins, cependant, que les rites sexuels et le symbolisme qui en exprime la signification métaphysique supposent le couple : l'union des deux triangles, pointe en bas et pointe en haut, en est une expression visuelle massivement utilisée dans le *mandala*, de la même façon que le groupe *linga-yoni* en est une traduction dévote, accessible à tous. L'essentiel, en somme, c'est que soit posée, face au

monisme de certaines écoles, la dualité « essentielle » (et donc, aussi, existentielle) de l'univers.

On ne peut évidemment s'empêcher d'évoquer, à cette occasion, la symbolique chinoise, qui s'organise, on le sait, autour de l'opposition du *yang* (mâle) et du *yin* (femelle). Le premier est un principe positif, actif, lumineux, qui correspond au Ciel, au Soleil, aux sommets, etc., cependant que le *yin* est négatif, passif, ténébreux et correspond à la Terre, à la Lune, aux plaines, etc. Chez l'homme, comme dans l'univers, le *yang* est l'esprit, le *yin*, la force vitale, l'âme. Et que rien ne puisse exister sans qu'y participent ces deux principes, c'est ce que représente magnifiquement le célèbre diagramme circulaire où s'unissent le clair et l'obscur dont le taoïsme fait si grand usage.

Quant au *Yi-king*, on sait qu'il est basé sur les combinaisons, en nombre quasi illimité, de droites continues (—) et de droites brisées en deux segments égaux (— —), symboles respectifs du *yang* et du *yin*. Il y a là une affirmation impressionnante de l'universalité de l'opposition (et donc de la complémentarité) des contraires dont peu de traditions donnent une image aussi claire. Le Tantrisme indien est, à cet égard, moins systématique, et le bouddhisme du Vajrayâna, en se répandant en Chine, a semblé très en retrait dans ce domaine par rapport au Tao.

La clé de cette apparente timidité du Tantrisme tient peut-être à une optique différente ; la doctrine chinoise vise, en effet, à l'établissement d'un équilibre des deux forces opposées, donc à une immobilité métaphysique qui n'est pas sans rappeler celle que proposent en but suprême le *sâmkhya*, le *yoga* et, bien entendu, le *Védânta*, alors que les tantriques se placent toujours dans une perspective dynamique. Selon le vocabulaire du brahmanisme traditionnel, les premiers relèvent du *sattva*, les seconds du *rajas*.

De plus, le symbolisme chinois est nettement favorable à l'aspect masculin puisque celui-ci est déclaré « positif, lumineux, actif », alors que le féminin est « négatif, ténébreux, passif ». Tout ce qui a été dit dans ce volume montre à l'évidence que les tantriques hindous et bouddhistes ont inversé cette perspective ; pour eux, on s'en souvient,

c'est la déesse qui s'active, non le dieu ; d'où le nom de Shaktisme que l'on préfère parfois donner à l'école pour signifier la prépondérance absolue de l'Énergie cosmique (*shakti*).

2. L'union des contraires

Dans ce même ordre d'idées, on ne doit pas oublier non plus que dans le couple Shiva-Pârvatî le dieu représente l'aspect nocturne et lunaire ; la Lune, d'ailleurs, est en Inde un dieu mâle (on l'appelle aussi *soma*) qui descend sur la terre pendant les nuits de néoménie pour féconder les eaux femelles ; chez l'homme également la virilité relève du symbolisme lunaire (*soma* est aussi l'un des noms du sperme) ; du coup, l'astre solaire assume une forme féminine (la déesse Sûryâ) comme ce fut aussi le cas dans d'autres secteurs du domaine indo-européen, et notamment chez les Baltes. Quant à l'opposition positif/négatif, elle est évidemment inversée, elle aussi, car, du point de vue de la manifestation cosmique à laquelle nous appartenons, la Nature (*prakriti, shakti*, la déesse) est, de soi, éminemment « positive », alors que l'impassibilité du *purusha* constitue une négation du dynamisme créateur.

Ceci est peut-être encore mieux marqué dans le Tantrisme bouddhique où le terme de *prajnâ* (sagesse) sert à nommer la parèdre du Buddha, ou fait couple, dans le processus d'accomplissement spirituel (*sâdhana*), avec le mot masculin *upâya* (instrument, moyen). N'oublions pas, à ce propos, que *prajnâ* est une notion dynamique : c'est la faculté-de-connaissance-en-action (*pra* signifie en avant et *jnâ*, connaître, appréhender par l'intuition intellectuelle) ; *upâya* est au contraire un terme passif, car un outil n'est rien sans la main qui l'utilise, elle-même guidée par l'intention. Un Buddha, d'ailleurs, ne devient tel que lorsqu'il s'est laissé « prendre en main » par la divine Sagesse, grâce aussi à une intervention de la *buddhi* (la faculté intellectuelle), autre entité féminine.

Un autre moment du *sâdhana* est marqué, disent les textes, par l'union (sexuelle !) du pouvoir de connaissance discriminante (*vijnâna*, mot masculin) et de « la Non-Substantielle » (*naïrâtmyâ*) ; or, là aussi, et contrairement à ce que l'on pourrait penser d'abord, c'est l'entité féminine qui joue le rôle principal, positif, bénéfique, puisque tout l'effort de l'adepte doit tendre à « réaliser » (c'est-à-dire à connaître intimement) que tout est vide de substance ; il ne s'agit pas de se complaire dans l'exercice de la discrimination, mais d'utiliser celle-ci comme un outil (à nouveau : *upâya*) ; on ne peut le faire, finalement, que si la non-substantialité (autre nom de la Sagesse) vient assumer le rôle d'inspiratrice et de guide, rôle salvateur entre tous, qui permet de reconnaître en elle un autre nom de la déesse Târâ.

Au total donc, le Tantrisme affirme à la fois la dualité universelle et la prépondérance de l'aspect féminin sur le masculin. Il le fait avec constance et sait en tirer toutes les conséquences non seulement sur le plan du raisonnement logique, mais sur celui des rites, des mythes et des symboles. Néanmoins, il ne faut pas perdre de vue qu'il ne saurait être question de se complaire dans la dualité en soi et surtout dans cette dualité « divorcée » qui est le lot des êtres dans le monde. À cet égard, certaines peintures tantriques sont particulièrement significatives. Il s'agit le plus souvent d'enluminures servant à illustrer des manuscrits calligraphiés dans le nord-ouest de l'Inde (Râjasthân, Penjâb, Cachemire), entre les ^eXVI et ^eXVIII siècles. Quelques-unes de ces images représentent, par exemple, un homme debout sur lequel sont surimposés les diagrammes (*mandalas, chakras*) du corps subtil, à quoi s'ajoutent des indications figuratives concernant la « philosophie » qui sous-tend ce symbolisme.

Dans l'une de ces illustrations, on voit, au bas du tronc (niveau du premier *chakra*, le *mulâdhâra*, correspondant à l'élément Terre), une multitude d'individus mâles et femelles aux divers stades de leurs vies dans un état de confusion apparente qui symbolise bien l'humanité profane ; au niveau supérieur (*svâdhishtâna-chakra*, au niveau des

organes sexuels), une femme se dresse, jambes écartées, exposant son *yoni* d'où coule un « flot-de-richesses » (*vasudhârâ*) ; en face d'elle, divers mâles la contemplent sans bouger ; progressivement, de *chakra* en *chakra*, on voit les mâles se fondre en un seul, la déesse se tourner vers lui, pour commencer de s'approcher de lui et de son phallus érigé, jusqu'à ce qu'au stade final, correspondant au Lotus-à-mille-pétales (*sahasrâra*, le septième et dernier *chakra*, au sommet de la tête), se réalise enfin l'union du *purusha* (le mâle) et de la *shakti* (la puissance-femelle).

3. Noces mystiques

Il est évident que ce sont ces « noces mystiques » que l'adepte est invité à vivre au terme de son progrès spirituel (*sâdhana*) ; ainsi n'est-il question ni de nier la dualité ni d'accepter la séparation des contraires. Que celle-ci soit notre lot, et plus particulièrement dans ce Kali-Yuga qui, pour la tradition indienne, clôt l'involution universelle, c'est l'évidence, et c'est ce que marque cette image d'une foule inorganisée (désorganisée, diraient les Indiens) errant à la surface de la terre. Les vieillards et les perclus qu'on y entrevoit sont un discret rappel de l'enseignement fondamental du Buddha sur la misère de notre vie.

À partir de cette première prise de conscience, l'adepte découvre en tout premier lieu la toute-puissance de l'Énergie cosmique (*shakti*) qui produit et soutient le monde : le flot de vie jaillissant de sa vulve en est le signe concret ; encore prisonnier de la multiplicité existentielle (et c'est pourquoi il y a encore plusieurs mâles sur le dessin), l'adepte a déjà une première vision de l'unité intrinsèque de la déesse. Sa montée progressive lui permettra ensuite de réaliser sa propre unité (il est seul face à elle), puis de manifester son désir (thème du *kâma*) et, enfin, de réaliser en lui-même cette union des contraires qui le libère des contradictions dont le profane est l'esclave.

Or cette montée vers la « chambre d'amour » coïncide avec celle de la *kundalinî* dans le canal central (*sushumnâ*) du corps subtil. C'est donc encore la puissance femelle (*shakti*) qui est à l'œuvre dans ce processus libérateur. C'est elle qui inspire l'adepte, le guide, lui ouvre la voie ; et c'est à elle-même qu'en fin de compte son « moi » (son *purusha*, son *âtman*) va s'unir. Les bouddhistes qui nient l'existence de l'*âtman* lui substituent le « pouvoir discriminant » (*vijnâna*) qu'ils marient à la Sagesse suprême (*Prajnâ-Pâramitâ*) selon un schéma strictement analogue. L'important reste qu'il s'agit bien d'une union des contraires, non d'une abolition de la polarité mâle/femelle. On part d'une constatation ; *Shivah Shakti-vihînah shavah*, « Shiva sans la *Shakti* ne serait qu'un cadavre », et l'on s'efforce d'assumer pleinement cette réalité, c'est-à-dire d'unir étroitement à l'intime de soi-même Shiva et la *Shakti*. Lorsque le couple s'est enfin formé, la béatitude apparaît que les bouddhistes nomment *mahâ-sukha* (grand bonheur) et les hindous *ânanda* (félicité spirituelle). C'est là tout le programme du Tantrisme.

Notes

1. La seule anthologie de textes tantriques traduits du sanskrit existant en français est celle de J. Varenne : *L'Enseignement secret de la divine Shakti*, Grasset, 1995.
2. En fait, à Sârnâth, petite bourgade au nord-ouest de Bénarès.
3. Voir, ci-dessous, chapitre XVIII, page 153 s.
4. Traduction française aux Éditions des Belles-Lettres, Paris, 1976.
5. Traduction française aux Éditions du Rocher, Paris, 1991.
6. La vie quotidienne de ces ascètes est évoquée dans un recueil de nouvelles de T. Sh. Banerjî : *Râdhâ au lotus*, Gallimard, 1977.
7. Traduction française par Alain Daniélou, Éditions du Rocher, 1992.
8. Voir chapitre XXII, page 184.
9. Ces « descentes » (*ava-târa*) de Vishnu sont une marque de la sollicitude de Dieu pour les hommes. Cf. chapitre VI, page 55.
10. Le *dam-pati* brahmanique avait même statut et mêmes prérogatives que le *pater-familias* romain.
11. Atharva-Véda : 6, 132, 1.
12. Sur ces différentes divinités, voir *Le Polythéisme hindou* d'Alain Daniélou, Éditions du Rocher, 1992.
13. Rig-Véda : 5, 80.
14. Rig-Véda : 10, 125, 7.
15. Rig-Véda : 10, 125, 1 à 3.
16. Rig-Véda : 10, 71, 4 et 5.
17. Rig-Véda : 10, 129, 2.
18. Rig-Véda : 10, 10, 3.
19. Shrî correspond à la déesse latine Fortuna.
20. Le mot sanskrit est *gopî* : « bouvière ».
21. Ville de l'État d'Orissa, au bord du golfe du Bengale.
22. Sur ce dieu, voir le livre exhaustif de Wendy Doniger : *Shiva, érotique et ascétique*, Gallimard, 1993.
23. Cf. ci-dessus, note 4.
24. Littéralement : « le Sage (*muni*) de la tribu des Shâkyas ».
25. Description et interprétation dans *Mythes et légendes, extraits des Brâhmanas*, Gallimard, 1968 et 1976.

26. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, traduction française d'E. Senart, Les Belles-Lettres, 1935.
27. Vénération rituelle d'une image divine.
28. En « langage crépusculaire » (cf. page 184), *mudrâ* désigne aussi la partenaire sexuelle.
29. Sur ces questions, outre l'ouvrage de G. Tucci (cf. Bibliographie), voir : *Le Kâlachakra* de J-M. Rivière, Robert Laffont, 1985.
30. Cf. note 29, ci-dessus.
31. Parvenu à ce stade l'adepte est tenu pour un *siddha*, un « parfait », porteur de « pouvoirs extraordinaires ».
32. Cf. note 6, ci-dessus.
33. Forme de yoga qui privilégie les exercices corporels « acrobatiques ».
34. Traduction française de T. Michaël, Éditions Fayard, 1976.
35. Le hindî, tel qu'on le parle à Delhi.
36. Traduction française, cf. Bibliographie.
37. Écriture couramment utilisée pour l'édition des textes sanskrits et hindîs.
38. Un Cahier de l'Herne, entièrement consacré au Nirvana, a paru, sous la direction de François Chenet en 1994.
39. *Shiva-Samhitâ* : 2, 1 et suivantes.
40. Traduction in *Upanishads du yoga* (cf. Bibliographie).
41. Traduction : cf. note 40, ci-dessus.
42. Traduction : cf. note 40, ci-dessus.
43. Râmânûja a vécu dans le sud de l'Inde au XII^e siècle de notre ère. Madhva, au XIII^e siècle.
44. *Brihad-Aranyaka Upanishad*. Cf. note 26, ci-dessus.
45. Le texte fondamental du Sâmkhya a été édité et traduit en français par A.M. Esnoul : *Les Strophes du Sâmkhya*, Éditions des Belles-Lettres, 1975.

Vocabulaire

abhishéka

(masc.) : aspersion ; nom technique de l'initiation tantrique,

âgama

(masc.) : approche ; classe de textes sacrés de l'hindouisme, proches du Tantrisme.

âjnâ

(fém.) ou *âjnâ-chakra* (masc.) : le sixième centre du corps subtil situé un peu au-dessus des sourcils.

anâhata

(masc.) : le quatrième centre du corps subtil, situé à la hauteur du cœur.

ânanda

(masc.) : félicité, joie ; état de béatitude spirituelle ; but du *sâdhana* tantrique.

âsana

(masc., prononcez « assana ») : posture de yoga.

âshram

(sanskrit : *âshrama*, effort) : groupement de disciples autour de leur maître spirituel (*guru*).

âtman

(masc.) : âme, principe éternel ; identique à l'Absolu (*brahman*) présent à l'intime de chaque être vivant. Le mot est parfois traduit par « sois ».

avatâra

(masc.) : descente d'une divinité qui quitte provisoirement le Ciel pour s'incarner sur la Terre afin de sauver le monde des entreprises du Démon.

bhakti

(fém.) : dévotion ardente.

bhogyâ

(fém.) : Celle-dont-on-peut-jouir ; nom de la partenaire sexuelle.

bîja

(nt.) : semence (végétale), sperme. Nom donné par les tantriques aux voyelles qui, selon eux, « fécondent » les consonnes lors de la constitution des formules sacrées (*mantras*).

bindu

(masc, prononcez « binedou ») : goutte (notamment de sperme) ; point essentiel lumineux ou sonore d'où procède la manifestation cosmique.

bodhi

(fém.) : éveil ; illumination spirituelle par laquelle on devient un *buddha* (éveillé).

bodhisattva

(masc.) : se dit des êtres qui ont bénéficié de la *bodhi*, mais réservent, par compassion pour les hommes, leur entrée dans le *nirvâna*.

Brahmâ

(masc.) : nom donné au dieu créateur en tant qu'il est la première hypostase du *brahman*, au début du cycle.

brahman

(nt.) : l'Absolu, le Principe unique de toutes choses, l'Essence transcendant toutes les formes d'existence. Il est identique à l'*âtman*.

buddhi

(fém., prononcez « bouddhi ») : intelligence ; forme supérieure du composé humain. Sa fonction principale est de réfléchir sur l'esprit (*manas*) la lumière qui émane de l'*âtman*.

chakra

(masc., prononcez « tchakra ») : roue, cercle. Nom donné aux centres du corps subtil, aussi appelés *padma* (lotus) ; dans le Tantrisme, petite communauté d'adeptes.

chakra-pujâ

(fém.) : « adoration-en-cercle », rite sexuel.

chandalî

(fém., prononcez « tchandalî ») : femme paria, en laquelle les tantriques voient une partenaire sexuelle privilégiée.

darshana

(nt.) : point de vue, façon de voir ; nom générique de chacune des grandes écoles de l'hindouisme traditionnel (Yoga, Védânta, etc.).

dévadâsî

(fém., prononcez « dévadâssî ») : servante-du-Seigneur ; prostituées sacrées.

dharma

(masc.) : désigne l'Ordre du monde en chacune de ses manifestations (cosmique, sociale, religieuse, etc.) : ensemble des lois traditionnelles de l'hindouisme classique.

dhyâna

(nt.) : méditation ; processus d'intériorisation visant à opérer une mutation de l'être.

dhyâni-buddha

(masc.) : Buddhas localisés dans diverses parties du *mandala* et que les tantriques « reconnaissent » au cours de leur méditation.

dombî

(fém.) : femme paria ; lavandière et (ou) musicienne prostituée ; partenaire sexuelle privilégiée des tantriques.

gopî

(fém.) : bouvière ; femmes de caste inférieure avec qui Krishna se livre à des jeux érotiques.

guru

(masc., prononcez « gourou ») : maître spirituel.

hamsa

(masc.) : l'Oiseau migrateur, symbole de l'âme condamnée à transmigrer de corps en corps jusqu'à la fin du cycle cosmique ; nom d'un *mantra* rythmé par la respiration.

Hatha-yoga

(masc.) : méthode de salut (yoga), utilisant la force physique (*hatha*) ; le Hatha-yoga met l'accent sur l'apprentissage de postures difficiles.

japa

(masc., prononcez « djapa ») : répétition, exercice dévotionnel consistant à répéter indéfiniment un *mantra* ou le nom d'une divinité.

jîva

(masc., prononcez « djîva ») : vivant ; abréviation de *jîva-âtman* (âme vivante) qui désigne l'âme incarnée.

jîvan-mukta

(masc.) : délivré vivant ; *yogin* ayant atteint l'étape ultime du yoga.

kâlachakra

(nt., prononcez « kalatchakra ») : la roue (*chakra*) aux seize rayons (*kâla*), symbole de l'Univers et du Temps souverain. Parfois assimilé au Buddha des origines dans certaines écoles tantriques.

Kali-Yuga

(masc., prononcez « Youga ») : quatrième et dernier moment du devenir cosmique, âge de fer, période précédant immédiatement la dissolution de l'univers.

kâma

(masc.) : amour (désir érotique) ; principe premier grâce à quoi l'union sexuelle du Seigneur et de sa parèdre se produit.

karman

(nt.) : acte, œuvre, action ; selon l'hindouisme et le bouddhisme, chaque geste accompli par l'individu produit un effet et laisse un résidu psychique (appelé aussi *karman*) qui enchaîne l'âme au monde de l'existence.

karunâ

(fém., prononcez « karouna ») : compassion, vertu bouddhique qui pousse les *bodhisattvas* à retarder leur entrée dans le nirvâna.

kaula

(masc., prononcez « kaoula ») : adepte du Tantrisme (cf. *kula*).

kula

(nt.) : famille, clan. Nom secret de l'obédience tantrique.

kundalinî

(fém., prononcez « koundalinî ») : enroulée ; nom du serpent femelle qui niche dans la caverne sise à la base du corps subtil (image de la puissance cosmique, *shakti*, présente en chaque être vivant).

lîlâ

(fém.) : jeux érotiques, danse (notamment de Krishna avec les *gôpis*).

linga

(masc.) : signe distinctif, chose importante. Phallus en érection.

loka

(masc.) : monde. Sphères d'existence (au nombre de 3) symbolisées par le Ciel, l'Espace intermédiaire, la Terre.

mahâ-sukha

(nt., prononcez « mahassouka ») : grand bonheur, félicité suprême (assimilée à l'orgasme) ; autre nom de l'*ânanda* et du *nirvâna* dans le Tantrisme bouddhique.

maïthuna

(masc., prononcez « maïthouna ») : union sexuelle telle qu'elle est utilisée dans le cérémonial tantrique.

manas

(masc.) : esprit, pensée : organe mental (cerveau) et sa fonction (pensée).

mandala

(nt.) : disque, figure géométrique ; désigne les diagrammes abstraits utilisés comme supports de méditation.

manipûra

(nt.) : troisième centre du corps subtil, situé à la hauteur du nombril.

mantra

(nt.) : instrument de pensée, formule rituelle (initiatique, secrète) utilisée comme support de méditation.

mâyâ

(fém.) : magie : puissance cosmique dont la fonction est de déployer les formes infiniment variées de l'existence.

moksha

(masc.) : délivrance, libération de l'âme captive de l'existence phénoménale.

mudrâ

(fém., prononcez « moudra ») : sceau ; gestes rituels effectués avec les mains ; grains frits ; partenaire sexuelle.

mûladhâra

(masc., prononcez « mouladhâra ») : premier centre du corps subtil, situé à la hauteur de l'anus.

nâda

(masc.) : son, bruit. L'énergie sonore à l'œuvre dans le microcosme humain (localisée dans le cœur) comme dans le macrocosme ; cf. *shabda*.

nâdî

(fém.) : canaux par lesquels circule le souffle vital dans le corps subtil.

naïrâtmyâ

(fém.) : dépourvue d'*âtman* ; nom tantrique de la partenaire sexuelle.

nirvâna

(masc.) : extinction du souffle ; état transcendant qui constitue l'étape finale du développement spirituel (*sâdhana*).

OM

Monosyllabe sacré, qui n'est autre que le *brahman* lui-même en tant que son. Il est formé des trois lettres *A*, *U*, *M* qui, selon les lois de la phonétique sanskrite, se fondent en une seule, *O*, prolongée par un point d'orgue noté *M*.

padma

(masc.) : lotus ; autre nom des centres du corps subtil (*chakra*).

pashu

(masc., prononcez « pachou ») : bétail ; nom donné aux tantriques du premier niveau (par opposition aux *vîras*).

prajnâ

(fém.) : connaissance dynamique ; intuition intellectuelle ; sagesse.

prajñâ-pâramitâ

(fém.) : la même, mais portée à son degré le plus haut. Autre nom de la partenaire sexuelle des tantriques bouddhistes.

prakriti

(fém.) : la Nature, en tant qu'elle est opposée à l'Esprit (*purusha*) et forme avec lui un couple dieu/déesse.

prâna

(masc.) : plénitude, nom donné au souffle vital et, accessoirement, à l'air inspiré.

prânâyâma

(masc.) : contrôle du souffle ; quatrième degré du yoga, consistant à régulariser la respiration pour la ralentir, puis tenir le souffle inspiré le plus longtemps possible.

purusha

(masc., prononcez « pourousha ») : mâle ; désigne l'Esprit en tant qu'il s'oppose à la Nature (laquelle est femelle).

rajas

(nt.) : selon les contextes : 1) poussière ; 2) sang menstruel ; 3) dynamisme, faculté d'expansion. C'est la puissance créatrice typique à la fois de la *shakti* et du *vîra*.

rasa

(masc., prononcez « rassa ») : suc ; sperme ; chose à la saveur délicieuse ; plaisir sexuel.

rétas

(masc.) : sperme.

rishi

(masc.) : prophète, voyant : personnage mythique qui a eu la révélation des Écritures sacrées de l'hindouisme.

sâdhaka

(masc.) : adepte parvenu à un haut niveau de développement spirituel.

sâdhana

(nt.) : victoire ; accomplissement spirituel (et moyen d'y parvenir).

sâdhu

(masc., prononcez « sâdhou ») : saint, nom donné aux renonçants qui ont abandonné le monde pour mener jusqu'à son terme la quête de l'Absolu.

sahasrâra

(masc.) : nom du septième et dernier centre du corps subtil, symbolisé par une roue « à mille rayons » ou un lotus aux mille pétales.

samdhyâ-bhâshâ

(fém.) : langage crépusculaire.

samsâra

(masc.) : cours commun, loi universelle de la transmigration de l'âme de corps en corps pendant toute la durée d'un cycle cosmique.

sanskrit

(*samskritam* : parfait) : langue indo-européenne (sœur du latin et du grec) dans laquelle sont rédigés les textes sacrés de l'hindouisme et certains textes bouddhiques.

sâvitrî

(fém.) : incitatrice ; nom du *mantra* communiqué au moment de l'initiation (*upanayana*) ; l'hindou de bonne caste devra le répéter au moins trois fois par jour.

shabda

(masc.) : son, bruit. Identifié (comme le *nâda*) au *brahman* dont la Parole (*vâch*) est, selon les tantriques, la première hypostase.

shâkta

(masc.) : adepte du Tantrisme.

shakti

(fém.) : puissance ; énergie divine, représentation de la nature véritable de chacun des grands dieux ; dans l'homme, la *shakti* prend la forme de la *kundalinî*.

shûnyatâ

(fém., prononcez « shounyata ») : vacuité ; équivalent bouddhique de l'Absolu brahmanique, en tant qu'il est vide (*shûnya*) de substance.

siddhi

(fém.) : perfection, accomplissement ; nom donné aux pouvoirs merveilleux que l'on obtient par la pratique de la méditation.

sushumnâ

(fém., prononcez « souchoumna ») : nom de la plus importante des trois *nâdis* (assimilée à la rivière Sarasvatî).

svâdhisthâna

(masc.) : nom du deuxième centre du corps subtil (*chakra*) situé à la hauteur du sexe.

svarga

(masc.) : Ciel ; séjour des dieux auquel ont accès ceux qui ont accompli les rites dédiés à ces derniers.

tantrika

(adj.) : tantrique. Voir : *kaula*, *shâkta*.

upanayana

(nt., prononcez « oupayana ») sacrement initiatique auquel est soumis, vers l'âge de sept ans, le jeune garçon de bonne caste.

Upanishad

(fém., prononcez « oupanichade ») : enseignement ésotérique, nom d'une classe de textes révélés où s'expriment les doctrines fondamentales de l'hindouisme.

upâya

(masc.) : moyen, méthode pour éveiller la faculté de connaissance (*prajnâ*) ; partenaire sexuel (mâle) de celle-ci.

vajra

(masc.) : selon les contextes : 1) arme de guerre du dieu Indra ; 2) foudre ; 3) phallus ; 4) diamant ; 5) le « mystère » tantrique (nom occulte de la communauté des adeptes les plus avancés).

vajrolî

(fém.) : nom d'une technique sexuelle particulière propre au yoga tantrique.

Véda

(masc.) : savoir, science, nom donné aux Écritures révélées de l'hindouisme.

vidyâ

(fém.) : objet de connaissance, science ; nom de la partenaire sexuelle.

vîra

(masc.) : héros ; combattant ; homme « viril » ; nom donné aux tantriques du plus haut niveau (par opposition aux *pashus*).

vishuddha

(masc., prononcez « vichoûddha ») : cinquième centre du corps subtil (*chakra*), situé à la hauteur de la gorge.

yantra

(nt.) : instrument permettant de maîtriser, de réfréner ; machine ; autre nom du *mandala* (en tant qu'il contraint l'esprit à se concentrer).

yoga

(masc.) : méthode ; discipline psychosomatique par laquelle on parvient au plein développement spirituel.

yogin

(masc., prononcez « yoguine ») : adepte du yoga.

yoginî

(fém.) : adepte féminin du yoga ; nom de la partenaire sexuelle.

yoni

(masc.) : organe sexuel femelle, représenté dans le *mandala* par un triangle pointe en bas et, dans le *mantra*, par les consonnes (cf. *bîja*).

yuga

(nt., prononcez « youga ») : période ; chacun des quatre âges cosmiques (cf. *Kali-Yuga*).

Bibliographie

1. HINDOUISME ET BOUDDHISME

- Bureau (André) : « Le bouddhisme », in *Les Religions de l'Inde*, vol. III (Paris, Payot, 1966).
- Basham (A.L.) : *La Civilisation indienne* (Paris, Arthaud, 1976), trad. de *The Wonder that was India* (Londres, Sidgwick, 1954).
- Bhattacharya (B.) : *An Introduction to Buddhist Esoterism* (Londres, Oxford University Press, 1932).
- Blofeld (John) : *Le Bouddhisme tantrique du Tibet* (Paris, Seuil, 1976), trad. de *The Way of Power* (Londres, Allen Unwin, 1970).
- Gonda (Jan) : *Les Religions de l'Inde* (2 vol.) (Paris, Payot, 1965), trad. de *Die Religionen Indiens* (Stuttgart, 1963).
- Lalou (Marcelle) : *Les Religions du Tibet* (Paris, Presses Universitaires de France, 1957).
- Lévy (Paul) : *Buddhism, a Mystery-Religion ?* (Londres, Athlone, Press, 1957).
- Renou, Filliozat, etc. : *L'Inde classique*, manuel des Études indiennes (2 vol.) (Paris, Payot, 1947 et 1953).
- Trungpa (Chögyam) : *Pratique de la voie tibétaine* (Paris, Seuil, 1976), trad. de *Cutting through Spiritual Materialism* (Berkeley, Shambala, 1973).
- Warder (A.K.) : *Indian Buddhism* (Delhi, Motilal, 1970).

2. TANTRISME

Avalon (Arthur) : *La Puissance du serpent* (Paris, Dervy, 1974), trad. de *The Serpent Power* (Madras, Ganesh, 1912).

Bagchi (Prabodh) : *Studies in the Tantras* (Calcutta, University Press, 1939).

Bharati (Agéhananda) : *The Tantric Tradition* (Londres, Rider, 1965).

Das Gupta (S.B.) : *An Introduction to Tantric Buddhism* (Univ. of Calcutta Press, 1932).

Govinda (Anagarika) : *Foundations of Tibetan Mysticism* (Londres, Rider, 1959), trad. de *Grundlagen tibetischer Mystik* (Zurich, 1957).

Guenther (H.V.) : *Yuganaddha, the Tantric View of Life* (Bénarès, Chowkhamba, 1964).

Pandit (M.P.) : *Lights on the Tantra* (Madras, Ganesh, 1957).

Wayman (Alex) : *The Buddhist Tantras* (New York, Weiser, 1973). *The Ritual in Tantric Buddhism* (Rome, Studia Missionalia, vol. 23, 1974, p. 41).

3. TEXTES TRADUITS

Varenne (Jean) : *L'Enseignement secret de la divine Shakti. Anthologie de textes tantriques traduits du sanskrit* (Paris, Grasset, 1995).

Brug-pa kun-legs (Vie et chants de B.K.) : trad. du tibétain par R.A. Stein (Paris, Maisonneuve et Larose, 1972).

Conze (E.) : *Buddhist Texts* (Londres, Cassirer, 1955).

Dévî-Mâhâtmya (Célébration de la Grande Déesse) : trad. du sanskrit par J. Varenne (Paris, Les Belles Lettres, 1976).

- Dévi-Upanishad* : trad. du sanskrit par J. Varenne (Paris, Maisonneuve, 1971).
- Fundamentals of Buddhist Tantras : a tibetan text translated by Lessing and Wayman* (La Haye, Mouton, 1968).
- Hathayoga-Pradîpikâ* : trad. du sanskrit par T. Michael (Paris, Fayard, 1976).
- Hevajra Tantra* : translated from the tibetan by D. Snellgrove (Oxford Univ. Press, 1958).
- Mahâ-Nirvâna Tantra (The Great Liberation)* : transl. from the sanskrit by A. Avalon (Madras, Ganesh, 1917).
- Manjushri-Mulakalpa* : trad. (partielle) par A. Macdonald (Paris, Maisonneuve, 1962).
- Milarepa : trad. du tibétain par J. Bacot (Paris, Fayard, 1971).
- Upanishads du yoga* : trad. du sanskrit par J. Varenne (Paris, Gallimard).
- Zvelebil (Kamil V.) : *The Poets of the Powers* (Londres, Rider, 1973).

4. ÉTUDES PARTICULIÈRES

- Auboyer (Jeanine) : *Khajuraho* (La Haye, Mouton, 1960).
- Chandra (Moti) : *The World of Courtezans* (Delhi, Vikas, 1973).
- Chattopadhyaya (S.) : *Evolution of Hindu Sects* (Delhi, Munshiram, 1970).
- Danielou (Alain) : *La Sculpture érotique hindoue* (Paris, Buchet-Chastel, 1973).
- Dasgupta (S.B.) : *Obscure Religious Cults* (Calcutta, Mukhopadhyaya, 1946).
- Evola (Julius) : *Le Yoga tantrique* (Paris, Fayard, 1971), trad. de *Yoga della potenza* (Milan, Bocca, 1949).
- Induchudan (V.T.) : *The Secret Chamber* (Trichur, The Cochin Devaswim Board, 1969).

Liebert (Gösta) : *Iconographie Dictionary of the indian Religions*
(Leyde, Brill, 1976).

Pandit (M.P.) : *Kundalinî Yoga* (Madras, Ganesh, 1960).

Shankat-Narayan : *Shrî Chakra* (Pondichéry, Dipti Publications, 1971).

Tucci (Giuseppe) : *Théorie et Pratique du Mandala* (Paris, Fayard,
1974), trad. de *Teoria e pratica del Mandala* (Rome, Ubaldini, 1969).
Indo-Tibetica, 4 vol. (Rome, 1932-1941).

DU MÊME AUTEUR

L'Art de l'Inde, Flammarion, 1983.
Cosmogonies védiques, Belles Lettres, 1982.
Grammaire du Sanskrit, P.U.F., 1971.
Textes sanskrits, Ophrys, 1966.
Vocabulaire de l'Hindouisme, Dervy, 1985.
Aux sources du Yoga, J. Renard, 1989.
Zarathushtra et la tradition mazdéenne, Le Seuil, 1966.
Upanishads du Yoga, Gallimard, 1972.
Sept Upanishads, Le Seuil, 1980.
Mythes et légendes des Brâhmanas, Gallimard, 1976.
Ganapati et Dévi Upanishads, Maisonneuve, 1975.
La Gîta-Govinda, Le Rocher, 1991.
Célébration de la Grande Déesse, Belles-Lettres, 1975.
L'Enseignement secret de la divine Shakti, Grasset, 1995.
Zoroastre, le prophète de l'Iran, Dervy, 1996.

DANS LA MÊME COLLECTION

« *Spiritualités vivantes* »

grand format

La Voie soufie, de FAOUZI SKALI.

Musique et extase, l'audition mystique dans la tradition soufie, de Jean DURING.

Enseignements essentiels, du DALAÏ-LAMA, prix Nobel de la Paix.

Thomas Merton, un trappiste face à l'Orient, par GILLES FARCET.
L'Église et les religions ou le désir réorienté, du père Jacques VIDAL.
L'Expérience du Zen, de Thomas HOOVER.
Soleil de prières, anthologie du monde entier, de Sylvie REFF.
Rencontres avec Carlos Casteneda et Pachita la guérisseuse, de Maurice COCAGNAC.
Femmes en quête d'absolu, de Simone Weil à Elisabeth Kùbler-Ross, d'Anne BANCROFT.

Ivresse de Dieu. Aventures spirituelles en Égypte, au IV^e siècle, de Monique A. BERRY.
Le Maître et le Thérapeute, de Jacques VIGNE.
Dans le silence de l'Aleph, de Claude VIGÉE.
Ultimes paroles, de KRISHNAMURTI.
Comme un éclair déchire la nuit, du DALAÏ-LAMA.
L'Oiseau et sa symbolique, de Marie-Madeleine DAVY.
La Vie d'ermite, de Michel JOURDAN.
Zen et Occident, de Jacques BROSSE.
Éléments de psychologie spirituelle, de Jacques VIGNE.
Entretiens et causeries, de VIVEKANANDA.
Tout est noces, de Marie-Madeleine DAVY.
La Méditation et la Bible, d'Aryeh KAPLAN.
La Quête de l'Esprit, d'Eueraph KOVALEVSKY.
La Lettre, chemin de vie, d'Annick de SOUZENELLE.
Le Christ est né à Chalma, de Maurice COCAGNAC.
L'Eau divine et sa symbolique, de Patricia HIDIROGLOU.
Au-delà des dogmes, du DALAÏ-LAMA.
Job sur le chemin de la Lumière, d'Annick de SOUZENELLE.
Le Rêve du papillon, œuvres, de TCHOUANG-TSEU.
Dictionnaire des symboles musulmans, de Malek CHEBEL.
Passerelles. Entretiens avec le Dalai-Lama sur les sciences de l'esprit.
L'Aventure prophétique. Jonas menteur de Vérité, de Ruth REICHELBERG.
Humanisme et mystique, d'Albert SCHWEITZER (anthologie).
Maître Eckhart ou l'empreinte du désert, de G. JARCZYK et P.-J. LABARRIÈRE.
Les Nuages et leur symbolique, collectif sous la dir. de J. KELEN.
La Montagne et sa symbolique, de M.-M. DAVY.
Treize Inconnus de ta Bible, de Cl. VIGÉE et V. MALKA.
Tant que durera l'espace, du DALAÏ-LAMA.
Méditation et psychologie, de Jacques VIGNE.
L'Interprète des désirs, d'IBN ARABI.
Les Traités et le Poème, de MAÎTRE ECKHART