

INTRODUCTION

C'est en travaillant sur le tantrisme l'an dernier que nous en sommes venue à nous intéresser à l'ascétisme tantrique, à leurs pratiques et aux techniques de l'extase telles que développées en Inde depuis le moyen-âge. Le tantrisme est responsable de grands changements dans la façon dont les dévots ont pu espérer accéder à la libération. Son influence s'est fait aussi ressentir sur l'hindouisme en général et ce particulièrement dans le cadre de la ritualité. Dans un premier temps, nous allons donc nous pencher sur la place du tantrisme au sein de l'ascétisme hindou puis approfondir la notion de transgression qui implique une remise en question des valeurs sociales et morales. Suivra un commentaire sur l'extase laïc et sur le phénomène de la transe.

À l'hiver 2007, nous entendons approfondir le shivaïsme et la notion d'ascétisme tantrique afin de préparer nos observations en Inde, en mai prochain. Afin de rendre compte efficacement des observations faites sur le terrain, nous allons utiliser les méthodes d'observation élaborées par Georges Lapassade qui vont nous permettre de discerner si les pratiques suivies par ces ascètes correspondent aux théories élaborées sur eux par les penseurs. Nous allons tenter aussi de cerner comment ces ascètes se perçoivent et s'ils se considèrent comme des ascètes tantriques. Nous croyons que la meilleure façon de travailler là-bas sera d'observer, parfois même d'interroger puis d'analyser et de consigner les données recueillies pour un usage ultérieur dans le cadre du séminaire. Compte tenu des limites de cette étude, nous chercherons à présenter de façon concise l'ensemble des informations recueillies durant l'année. Nous allons maintenant insister sur les méthodes ascétiques et sur leur impact sur le quotidien de l'ascète.

I) L'ascétisme indien :

Quoique succinct, l'article de Michel Hulin nous a permis de dresser ce court compte-rendu permettant de situer le tantrisme au sein de l'ascétisme indien. Par ailleurs, nous entendons approfondir cet aspect en janvier prochain. Selon Hulin, les origines de l'ascétisme indien remonteraient à des temps très anciens puisqu'il en était déjà question dans le RG Veda composé au XVI^{ème} siècle av. JC. Les différentes formes mentionnées alors, sont basées sur la pratique ou *tapas* et le but ultime est d'accéder à l'extase ou de faire l'acquisition de pouvoirs magiques. Il y a les *kesin* (« chevelus »), les *yati* (« disciplinés »), les *vratya* (« qui ont fait un vœu »), les *muni* (« silencieux »), pour ne nommer que ceux-là. Il ne semble pas qu'à cette époque, les notions de « pénitence » ou de « mortification » aient été une des préoccupations de ces ascètes. Avec l'avènement des courants *samkhya* et *vedanta*, il semble que par la suite, une voie plus intellectuelle se soit développée. Leurs adeptes proviendront des hautes castes, particulièrement de celle des brahmanes et seront appelés renonçants ou *sannyasin*. Leur pratique sera axée sur l'étude des textes sacrés, sur la méditation et sur le yoga-sutra de Patanjali. Ils seront peu enclins à pratiquer des austérités physiques. À l'opposé, les *sadhu* ou « saints hommes », proviendront plutôt des milieux populaires et seront souvent illettrés. Préférant les pratiques extrêmes à la méditation, ils proviendront surtout de sectes shivaïtes comme celles des *Pasupata* de jadis, jusqu'aux *Aghorapanthi* d'aujourd'hui. Ils chercheront souvent l'opprobre de leurs pairs à travers le maniement de l'immonde. Nous reviendrons d'ailleurs sur cet aspect ultérieurement.

Quant au tantrisme, Hulin considère qu'il est un mélange de ces deux courants, c'est-à-dire celui de l'effort violent conjugué à celui de la méditation. Dans ce contexte, sexualité et agressivité seront utilisés comme moyens privilégiés pour accéder à la libération "dans le cadre fortement ritualisé d'un sacré de transgression".¹ Influencé par la structure ascétique, le tantrisme sera donc fondé sur la rupture et le rejet des normes sociales et sur la nécessité de briser la logique binaire de l'agréable/désagréable.

¹ Hulin, Michel ; *Ascèse et ascétisme*, Encyclopédie Universalis, <http://www.universalis-edu.com/corpus2.php?napp=&nref=B922131>

Cependant, il ira encore plus loin que les autres mouvements ascétiques hindous car il remettra en question toutes les règles concernant la notion du pur et de l'impur. Le but visé sera de déconstruire la réalité considérée comme purement illusoire. Cette voie sera considérée comme une méthode plus efficace et plus rapide pour accéder à la libération car elle sera basée sur la réalité expérimentée. Essentiellement ésotérique, elle sera initiatique et secrète et pourra même être qualifiée de dangereuse.

C'est en mourant au monde profane, que le "*tantrika*", pourra accéder au monde du sacré et de la transcendance tel que Mircea Eliade écrivait à propos du yogi et de son guru : « Il importe de constater que ce long et difficile itinéraire ascétique se développe selon les signes bien connus d'un scénario d'initiation : en fin de compte, la pratique « tue » l'homme normal, c'est-à-dire métaphysiquement « ignorant », proie des illusions – et « engendre » un homme nouveau, déconditionné et libre ».²

L'ascète tantrique va s'efforcer non seulement de faire exactement le contraire de ce qu'on attend de lui en société mais aussi il cherchera systématiquement à inverser les valeurs religieuses prônées tant par les brahmanes que par les autres ascètes. Pour eux, en cette période de l'Âge de fer appelée "*kali-yuga*", il est tout à fait justifié de devoir inverser les méthodes sotériologiques. Quoique, les pratiques puissent varier d'une école à l'autre, le fondement va demeurer le même puisque tous s'accordent à considérer le monde comme une illusion « *maya* » et que c'est le corps qui est l'ennemi qui emprisonne l'essence divine et qui nuit à la réalisation spirituelle.

Certains vont axer leur pratique sur la dévotion et considérer que la réalité revêt deux aspects inséparables, celui de Siva qui représente l'aspect masculin et la matérialité et celui de sa sakti qui représente l'aspect féminin et l'énergie. En ce cas, les exercices du yoga tantrique vont avoir pour but de fusionner l'énergie et ainsi de mettre un terme à la dualité. Le rite de l'ascension de la kundalini, en tant que représentation microcosmique de l'univers pourra donc avoir une répercussion sur le macrocosme et opérer une transformation radicale sur l'ensemble de la société et sur le cosmos aussi.

² Eliade, Mircea; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Éd. Idées/Gallimard, Paris, 1959, p.232

D'autres vont s'opposer aux méthodes traditionnelles de vénération et se livrer à des pratiques qui impliquent l'utilisation rituelle d'interdits considérés comme impurs aux yeux des traditionalistes. Par exemple, certains rituels pourront inclure l'utilisation des cinq interdits ou cinq 'M', *madya*, *mâmsa*, *matsya*, *mudra*, *maithuna* c'est-à-dire le vin, la viande, le poisson, les céréales grillées et l'union sexuelle.³ Traditionnellement considérés comme des obstacles, ces moyens seront accueillis dans le rituel par les tantrikas de la main gauche comme autant de degrés sur l'échelle de la perfection. Le principe directeur de tels rituels va consister à acquérir la maîtrise des sens et de dépasser l'illusion du désir et du plaisir. Ces pratiques ne seront envisagées qu'après plusieurs années de mortifications dans le cadre d'une ascèse rigoureuse alors que le gourou en viendra à la conclusion que son disciple est apte à subir cette épreuve.

II) La transgression :

C'est par le biais de la violence sacrificielle et celui de la transgression sexuelle chez les Kâpâlikas que Hugh B. Urban⁴ tente de cerner l'origine et la signification de pratiques religieuses obscures qui sont toujours en vigueur aujourd'hui chez certains ascètes shivaïtes tantriques. Pour se faire il propose dans un premier temps de remonter à l'origine du mythe de Shiva et par la suite d'utiliser comme outil heuristique d'analyse la grille d'interprétation de Georges Bataille sur la religion, le sacrifice, l'érotisme et la transgression. Il explique son choix en rappelant brièvement que Bataille fut considéré à son époque par certains dont Breton et Sartre, comme un fou, un pervers et un être subversif et que c'est justement en tant que "transgresseur" des normes de son époque et à cause de l'originalité de sa pensée qu'il est le mieux placé pour jeter un éclairage différent et mieux comprendre les pratiques transgressives tantriques.

³ Mookerjee, Ajit, Khanna Madhu; *La voie du tantra*, Éd. Du Seuil, Paris, 1978, p.184

⁴ Résumé de: Urban B., Hugh ; *The remnants of desire : sacrificial violence and sexual transgression in the cult of the Kâpâlikas and in the writings of Georges Bataille*; Religion (1995) 25, 67-90

Pour Urban, il serait trop facile de réduire les pratiques transgressives tantriques à la seule fin de transcender le pur et l'impur afin d'échapper au conditionnement social et ainsi mettre un terme au "samsara" pour atteindre la "moksha". En inversant les normes et en basant la pratique sur l'interdit et le tabou, le tantrika ne cherche pas seulement à accéder à la libération et à la puissance mondaine mais aussi, il vise délibérément à remettre en question la structure même de la pensée rationnelle qui codifie et impose sa définition du pur et de l'impur. Quant aux Kâpâlikas, ils semblent que le but de leurs rituels sexuels n'était pas comme pour les yogis tantriques de sublimer le désir sexuel et d'éviter à tout prix de contrôler et de réabsorber les fluides sexuels mais bien plutôt de les libérer dans un grand orgasme cosmique pour ainsi libérer la violence explosive contenue dans les restes sacrificiels.

A) *Les mythes de Shiva concernant la décapitation* :

Urban explique que selon une des versions des Purâna, Shiva aurait coupé une des cinq têtes de Brahma pour le punir de l'avoir offensé ou selon une autre version pour s'être livré à l'inceste sur sa fille. Pour avoir assassiné un dieu et enfreint les règles de pureté, Shiva est lui-même condamné à errer sur terre avec la tête de Brahma rattachée à sa main en guise de bol à aumônes jusqu'à ce qu'elle se détache d'elle-même à Bénarès, lieu devenu ainsi le plus sacré de l'Inde. Ici, l'auteur fait un rapprochement entre ce mythe et le mythe védique mettant en scène Rudra qui va aussi décapiter Prajapati à cause du crime d'inceste commis sur sa fille.

Il y a aussi le mythe de Daksa qui à cause de son penchant incestueux à l'égard de sa fille, refuse d'admettre Shiva à une cérémonie qu'il officie. Shiva, dans sa fureur, va détruire le rituel en décapitant ce-dernier et en faisant de lui la victime de son propre sacrifice. Ces paraboles démontrent l'aspect paradoxal du sacrifice qui est censé reposer sur l'ordre, la pureté et l'harmonie mais repose implicitement sur la violence et la transgression.

B) *Les mythes de Shiva concernant la castration* :

Cette même distinction entre pur et impur, ordre et transgression se retrouve aussi dans plusieurs mythes entourant le lingam de Shiva. Urban constate que bien avant Freud, les hindous furent conscients du lien entre la tête et les organes génitaux et ont cherché à sublimer le désir pour accéder ainsi à la libération spirituelle. Qu'il soit question de décapitation ou de castration, dans les deux cas Shiva transgresse les interdits sociaux et ascétiques en se livrant à une violence débridée dans le but de rétablir l'ordre cosmique. L'histoire de la "forêt des pins" en est une autre illustration. Shiva, pour punir certains sages trop imbus de leurs performances ascétiques décida d'aller séduire leurs épouses en leur absence. Grâce à leurs pouvoirs yogiques, les sages décidèrent de punir Shiva en sectionnant son phallus. Shiva décida donc de le transformer en objet de dévotion, geste qui fut récompensé par les dieux qui décidèrent de rétablir l'ordre universel en le lui rendant.

La récurrence des thèmes de décapitation et de castration démontre une similitude dans la structure mythologique indienne qui repose sur les conséquences de la violation de l'ordre divin. Pour restaurer l'ordre, Shiva se livre lui-même à la transgression et s'expose ainsi au danger de manipuler l'impur et de ne pas pouvoir en revenir. L'ordre cosmique est rétabli par la réappropriation de la tête ou du phallus, sa violence maîtrisée et son pouvoir de destruction contrôlé.

Urban note que paradoxalement, pour réprimer un comportement sexuel fautif, le remède soit la décapitation tandis que pour mettre un terme à une pratique ascétique excessive, le remède soit la castration, preuve que les philosophes hindous sont conscients du lien intime qui relie la rationalité à la sexualité. (Voir tableaux en annexes)

C) Les restes :

En tant que Dieu de la sexualité et de la violence excessive, Shiva est aussi appelé : « Vâstospati » qui signifie Dieu des restes. Dans l'Atharva Veda, les restes sont considérés comme l'essence subtile du monde et lors de sacrifices védiques, ils sont considérés comme la part la plus importante et la plus dangereuse du sacrifice. Il est prescrit notamment que leur puissance est si grande et si dangereuse qu'il faut les détruire par le feu ou demander à un intouchable d'en disposer. Urban note à ce sujet que les restes représentent aussi le germe du prochain sacrifice.

Souvent associés à Rudra, les restes sont parfois considérés comme la part qu'il a acquise en détruisant le monstre originel ou parfois associés à la blessure infligée à Prajapati. Aussi, Rudra en tant que « *Vastospati* », représente les restes de Prajapati, puisque né de sa semence incestueuse répandu sur la terre. Ainsi la part impur du sacrifice représenté par les restes, « vâstu » est la portion qui lui revient de plein droit. Cette même notion de reste est elle aussi sous-jacente aux mythes de décapitation et de castration reliés à Shiva

À ce titre, les Kâpâlikas représentent une des rares sectes à avoir tenté de reproduire littéralement le mythe de Shiva, dieu des excès liminaires, en se livrant à des sacrifices sanglants (peut-être même humains??) et en s'adonnant à des rituels sexuels. Tout comme Shiva, ils se sont considérés comme les dieux des restes, et celui de la liminalité et de l'ambigüité. Ils ont reconstitué le mythe d'origine, en couvrant leurs corps de cendre (restes de la crémation des corps), en manipulant des os humains (restes de cadavres) et en portant un crâne humain en guise de bol pour rappeler la décapitation de Brahma et pour faire pénitence et expier la faute de Shiva.

D) *Le rituel* :

Tant pour les Kapâlikas de l'époque que pour les ascètes tantriques d'aujourd'hui, la pratique est essentiellement basée sur la dévotion ou « *bhakti* » à Shiva. Le rituel symbolise donc la communion entre le dévot et Shiva. Quant aux rituels sexuels, Urban démontre que plusieurs textes sacrés font le lien entre l'union sexuelle et le sacrifice rituel.

Dans cette optique, on peut associer aux corps des deux partenaires la chaire sacrificielle et les fluides sexuels au vin. Pour certains ascètes tantriques, le sang menstruel mêlé à la semence représente le sacrement eucharistique, la communion avec l'univers. Le rituel sexuel peut aussi symboliser l'acte de tuer, sacrifice ultime qui permet d'engendrer la vie car danger, violence excessive, manipulation de l'impur sont nécessaires à la création. Urban explique que la sexualité en tant que sacrifice rituel représente une violente blessure puisqu'elle permet par les ouvertures du corps le mélange et le transfert des fluides et la communion avec l'autre. Pour lui, l'érotisme est cette expérience qui permet de côtoyer la vie et la mort en même temps.

Pour Urban, il y a donc un lien entre sexualité et sacrifice, érotisme et violence et Bataille à travers son œuvre a lui aussi fait un lien entre la violence sacrificielle et la transgression sexuelle. Pour Bataille, le monde du sacré représente la réalité ultime, l'essence de l'autre, l'altérité et l'hétérogénéité. Le sacré est l'effervescence de la vie et se situe bien au-delà des limites étroites du monde profane réduit à la rationalité et à la conceptualisation. Le sacré représente pour lui l'expansion de la vie, la spontanéité et le pur excès.

Pour lui, le sacrifice rituel et l'excès sexuel sont les deux expériences les plus transcendantes et les plus libératrices que puisse connaître l'être humain. Ces par ces deux voies qu'il est possible de transgresser les règles de la vie profane qui n'accorde de valeur qu'à la rationalité et à la production.

En ce sens, le sacrifice sanglant contrevient à la norme sociale qui considère qu'il n'est permis de tuer que pour des raisons utilitaires. Même chose pour les transgressions sexuelles qui n'envisagent plus la sexualité comme un moyen de reproduire la race.

«Quant à l'orgasme, il est effraction, sortie hors de soi, et en tout cas, abandon d'identité. L'orgasme provoque aussi un effondrement du moi. Dans l'épuisement, le corps s'abandonne au flux des courants qui le traversent, il régresse au mode végétatif, c'est ce que le langage populaire appelle « la petite mort ». ⁵

Pour Bataille, le symbole suprême du sacrifice rituel et de la transgression sexuelle est celui de l'acéphale. C'est par la décapitation, qu'il est possible d'échapper à la raison pour accéder pleinement au sacré. C'est par la castration, qu'il est possible aussi d'échapper aux prohibitions et aux tabous.

Encore plus explicite que le mythe de Siva, Bataille identifie la tête sectionnée et le pénis coupé comme constituant des restes appartenant au monde du sacré. Tout comme les hindous, Bataille est fasciné par cette notion de restes qu'il appellera d'ailleurs « la part maudite » ce reste que l'on ne peut éliminer en le niant tout simplement. Il utilisera cette notion pour décrire ces choses qui ne peuvent tout simplement pas s'intégrer dans le monde rationnel profane. Au plan social, il s'agira de ces êtres marginaux ou opprimés qui ne pourront pas s'intégrer à la société et au plan physique, il pourra s'agir des fluides corporels.

Urban ne cherche pas à analyser les pratiques des Kâpâlîka en les réduisant seulement aux théories de Bataille sur la violence et la sexualité mais cherche plutôt à comprendre les mythes et les rituels sacrificiels violents et cette structure transgressive basée sur l'inversion des valeurs et à ce titre nous croyons qu'il apporte un éclairage intéressant sur ce genre de pratiques religieuses obscures.

⁵ Bataille, Georges ; *Visions of excess : Selected writings 1927-1939*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, p.250 (Cité dans le texte de Urban)

III) Mystique sauvage

Les penseurs du 20^{ème} siècle, qui ont eu à interpréter le phénomène mystique l'ont fait soit d'un point de vue religieux, le degré de neutralité de l'analyse dépendant du degré d'orthodoxie de l'analyste ou de l'extérieur, par le biais d'une grille d'analyse psychanalytique est aussi réductrice puisque qu'elle ramène l'expérience religieuse à une simple problématique de nature pathologique. Puisque ces deux approches ne permettent pas de saisir la réalité de l'extase laïque, Michel Hulin, s'est attardé quant à lui à démontrer l'incontestable réalité de l'expérience « *mystique sauvage* ». ⁶Après avoir expliqué que ce genre d'extase ne relève ni du religieux ni du pathologique et l'avoir décrite comme ce qui pousse spontanément par opposition à ce qui doit être cultivé, l'auteur admet aussi que dans ce contexte, peu importe que l'expérience soit involontaire ou provoquée par l'absorption de drogues, elle doit cependant toujours être caractérisée par sa soudaineté. Se référant au « sentiment océanique » tel que perçu et élaboré par Romain Rolland, il tente ainsi de décrire ce sentiment d'infini que ressentent certains individus peu portés sur le fait religieux et qui transforment catégoriquement leur vision du monde.

En s'attardant à la correspondance de Freud avec l'écrivain français Romain Rolland de 1909 à 1924, Hulin note au passage, que le père de la psychanalyse vouait une admiration sans borne à Rolland quoiqu'il ne l'ait rencontré qu'une seule fois, en 1924, par l'entremise de Stephan Zweig et surtout malgré les préjugés qu'il entretenait à l'égard de la mystique. Ce chapitre nous éclaire particulièrement sur cette nécessité pour l'homme cartésien qui a tendance à tout réduire à la rationalité et à la science de se dépasser ne serait-ce que par cette fascination de Freud à vouloir comprendre le monde sacré malgré les interprétations réductrices qu'il a pu en donner à travers son œuvre. Freud ira même jusqu'à intégrer dans « *Malaise dans la culture* » (1930), les commentaires et les critiques de Rolland à l'égard de son livre « *L'avenir d'une illusion* » (1927) consacré à l'étude de la religion, qu'il réduisait à une névrose collective et à ce besoin narcissique de s'identifier à la mère et à l'irrationnel, lui-même relié au principe de plaisir, à la pulsion de mort (thanatos) et à la régression. Vision purement réductrice, quoique Hulin admette la proximité entre les sphères d'expérience mystique et pathologique.

Se basant sur des textes indiens, Hulin fait appel à l'indianiste et psychanalyste américain J.M. Masson pour expliquer dans quelles circonstances, certains sujets ont accès au sentiment océanique et décèle une première caractéristique commune de la personnalité mystique qui pourrait être décrite comme évoluant la plupart du temps dans « un climat émotionnel dépressif ». Même si ce facteur tend à démontrer une indication de troubles bipolaires et que le narcissisme pathologique et le narcissisme romantique peut être de même nature, il ajoute qu'il faut se pencher sur chacun de ces aspects pour déterminer leur degré et décider dans quelle catégorie classer l'expérience mystique.

⁶ Hulin, Michel, *La mystique sauvage*, Éd. PUF, Paris, 1993,296p.

Quant à l'indice de la « joie mystique », bien qu'il ne fasse pas de doute selon Masson qu'il s'agit effectivement d'un mécanisme de dénégaration de l'angoisse, Hulin l'explique autrement. Pour lui, la soudaineté, l'intensité et la félicité qui caractérisent ce type d'expérience expliquent pourquoi ce dépaysement peut parfois être angoissant pour le sujet et c'est à partir des témoignages de R. Jeffries, de J »A.Seymonds, de Julien Green, de J.C. Powys et de Hugo Von Hofmansthal qu'il va démontrer comment ce type d'extase, qualifié d'expérience paradoxale et peu commune, peut légitimement mettre en branle certains processus de défense psychologique.

C'est en recensant et en commentant les nombreux témoignages de sujets ayant fait l'expérience de l'extase laïque que Hulin arrive à détacher les critères communs et récurrents qui permettent d'évaluer et de comprendre la mystique sauvage. Ces caractéristiques sont : « Soudaineté, dépaysement radical, sensation d'être soustrait au cours normal du temps, certitude intuitive d'être entré en contact avec un Réel d'ordinaire caché, joie surabondante, sérénité, émerveillement ». Aussi Hulin explique que ce n'est pas parce que l'on qualifie cette expérience de spontanée, qu'elle est nécessairement sans cause.⁷ « La solitude, l'état de convalescence, l'errance en forêt, etc., représentent des conditions favorables à la venue de l'expérience ».⁸ En résumé, c'est souvent la perte de repères quotidiens qui permet l'éclosion du phénomène.

Dans un autre chapitre intitulé : « *sentir et comprendre* », Hulin oppose les deux concepts pour expliquer comment le « mieux » et le « moins bien », le « bon » et le « mauvais » ne sont qu'une illusion de la raison.⁹ Pour lui, « l'intelligence ne fonctionne qu'en assimilant, identifiant et intégrant ».¹⁰ Hulin conclut que même si la souffrance existe, la félicité « proclame en silence » que tout est bien et s'attarde ultérieurement dans le chapitre intitulé « En deçà du bien et du mal » à démontrer comment la conscience morale est nécessairement incarnée et désirante.¹¹ C'est dans ce contexte de déconstruction de la pensée par Hulin, qu'il nous est permis d'établir ici, un parallèle avec l'idéal ascétique tantrique qui tend justement à mettre un terme à ce genre de déterminations purement conceptuelles, basées sur des préjugés intellectuels et empiristes.

⁷ Hulin, Michel, *La mystique sauvage*, Éd. PUF, Paris, 1993, p.49

⁸ Ibid.

⁹ Résumé des pages 193 et SS.

¹⁰ P.202

¹¹ P.232

Dans le chapitre « Ascèse et vie mystique », il démontre que « L'expérience mystique, sous une forme ou sous une autre, précède et déclenche les pratiques ascétiques », ¹² et que cette connaissance implicite de la vie transcendante de l'ascète peut se déduire dans tous les cas par trois aspects essentiels qui sont la pratique quotidienne, l'entraînement à confronter le désagréable et l'impur afin de mettre un terme au conditionnement et à la dualité et à l'uniformité de ces pratiques ascétiques malgré les différences religieuses qui les sous-tendent. Ainsi, toutes ces pratiques ascétiques reposent principalement sur la négation des besoins élémentaires du corps, la négation de la souffrance, de l'impur et de la dignité sociale; le but commun étant de mettre un terme au conditionnement.

Hulin se penche également sur l'exemple du dépassement mystique de la dualité par la pratique d'échauffement ascétique (*tapas*) dans l'hindouisme et insiste sur le fait qu'en Inde, « l'opposition du pur et de l'impur est encore plus marquée qu'en occident » et qu'à ce titre les rites tantriques comme celui des cinq interdits constituent une « transgression ritualisée des tabous socioreligieux ». ¹³ Il donne aussi l'exemple des sectes Pâsupata et Kâpâlîka de l'Inde ancienne et celle des Aghoris d'aujourd'hui qui ont en commun des pratiques transgressives souvent extrêmes pour dénoncer l'illusion de cette opposition du pur et de l'impur et démontrer que c'est l'être humain qui construit « ses douleurs et ses dégoûts ».

En considérant ces dernières remarques de Michel Hulin et en transposant ses autres réflexions sur la « mystique sauvage », au domaine qui nous occupe, c'est-à-dire à celui des ascètes tantriques, il nous est possible maintenant de mieux saisir comment à partir de cette brèche soudaine dans la vie profane, ceux qui ont entrevu l'unité et l'immensité d'une réalité les dépassant ont voulu par tous les moyens reproduire cette unité et cette félicité (« *Shiva-Shakti* »). Cependant, nous allons conclure notre propre réflexion sur ces mots de l'auteur qui considère qu'une « ascèse accomplie, c'est-à-dire devenue experte à tarir à la source le dynamisme infernal de la préférence affective, pourrait se dispenser de tout renoncement extérieur. Pour cette raison même, elle cesserait d'être en quête d'extase car la paix de la non-dualité serait son pain quotidien. Elle se confondrait avec la vie ». ¹⁴

¹² P.262

¹³ P.270

¹⁴ P.274

IV) La transe :

Après avoir pris connaissance du document de Georges Lapassade sur son introduction au travail de terrain,¹⁵ document qui nous sera d'une grande utilité en mai prochain alors que nous serons en Inde pour étudier les manifestations du tantrisme à travers certaines sectes shivaïtes, nous avons passé un certain temps à feuilleter l'ensemble des ouvrages qu'il a écrit pour nous arrêter un peu plus longtemps sur son livre intitulé, « La Transe ». ¹⁶ Après, s'être penché sur l'extase laïque il nous est apparu utile de considérer son approche sur les états modifiés de conscience. Notons tout d'abord que comme Rouget, Lapassade définit la possession comme une conduite d'identification à Dieu mais contrairement à ce dernier, il considère que la transe et extase sont deux types d'expériences comme étant intimement reliées.

Plus près de Arnold Van Gennep (1909), Lapassade envisage l'expérience mystique et le déroulement de la transe en trois moments successifs : « le moment de la rupture avec l'état antérieur, qui suppose une déstabilisation; le moment de la transe proprement dite qui s'installe et se stabilise momentanément, grâce à l'intervention de forces structurantes; enfin le retour à l'état ordinaire de veille par une nouvelle déstabilisation qui défait la transe; une restabilisation va réinstaller alors l'état dit normal ». ¹⁷ Pour lui, la transe suppose une espèce de dédoublement de la personnalité du sujet qui dans un premier temps est relégué à subir la transe qui s'empare de lui mais aussi à observer le spectacle de façon lucide. C'est dans cette optique qu'il cite les propos de Mircea Eliade qui relate que lors du démembrement du chamane, on place ses yeux à un endroit élevé pour lui permettre d'assister au rituel.

¹⁵ Lapassade, Georges, *La méthode ethnographique : " L'observation participante "* <http://www.ai.univ-paris8.fr>

¹⁶ Lapassade, Georges ; *La transe*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, 124p.

¹⁷ Id p.14

Après avoir mentionné que bien que depuis 1780, Mesmer ait réussi à induire de façon hypnotique la transe qui jusqu'à cette époque était exclusivement d'origine surnaturelle, il spécifie qu'il y a toujours eu des méthodes permettant d'induire la transe extatique comme par exemples, les techniques de concentration, la répétition de mantra, les techniques posturales et respiratoires, les associations négatives, la danse et l'utilisation de drogues.

L'emphase mise sur le silence, la solitude et l'immobilité, nous fait entrevoir un rapprochement possible avec les pratiques ascétiques étudiées ici.

Comme Hulin, Lapassade se penche sur l'induction de la transe visionnaire par l'utilisation d'hallucinogènes. Rappelons que Hulin expliquait dans son livre qu'expérience spontanée ne signifiait pas qu'il fallait exclure les états provoqués par des « manipulations chimiques ou autre du cerveau » et que le critère de spontanéité devait s'évaluer plutôt en termes de survenance à l'improviste de l'extase. Quant à Lapassade, ce type d'expérience peut se retrouver aussi dans d'autres formes de transe car il distingue et énumère trois types de transe qui sont la transe de vision, celle de possession et la transe extatique.

Tout comme Hulin, il déduit que « l'extase n'est pas nécessairement une expérience religieuse : il existe en effet, comme le montrait, en 1932, Roger Bastide, « un mysticisme sans Dieux », avec des extases laïques ». ¹⁸Se basant sur les observations de William James (1906), l'auteur distingue quatre traits essentiels de l'état d'extase qui sont : l'ineffabilité car le sujet semble incapable de décrire avec des mots ce qu'il a vécu, l'intuition que cette expérience l'a fait accéder à une réalité qui le dépasse et qui n'a rien à voir avec la logique ou la raison, l'instabilité qui repose sur le caractère transitoire de l'expérience et la passivité qui fait que le sujet a l'impression que durant l'état d'extase, sa volonté est complètement paralysée.

¹⁸ P.46

Plus loin, se rapportant aux conclusions de James H. Leuba (1930), il décrit quelques caractéristiques de l'extase qui sont « les troubles dans la perception du temps, de l'espace et de son propre corps - le sentiment qu'on sort de son corps et l'impression de lévitation en font partie, l'impression d'illumination qui peut être accompagnée de photisme (ce dernier désignant des visions de couleurs ou d'intensités lumineuses) et enfin, la certitude d'une révélation ineffable ». ¹⁹

Il conclut ce chapitre par les neuf traits essentiels de l'extase tels que dégagés par Walter Pahnke et William Richards (1969), dans le contexte de la révolution psychédélique américaine et qui se résument aux deux descriptions de James et de Leuba tout en ajoutant le facteur du changement positif de comportement et d'attitude maintenue après l'expérience.

Quant à ce dernier facteur, il serait bon de référer à Michel Hulin qui nuance ces propos en expliquant que certains sujets tendent plutôt à nier l'expérience de peur de sombrer dans l'inconnu, dans l'irrationnel et même dans la folie.

Le chapitre trois est plutôt consacré à l'expérience de la transe dans un cadre initiatique qui marque par exemple l'entrée dans la vie adulte et l'accès à un groupe religieux. Il est plutôt question ici, de sociétés d'Afrique et d'Australie qui considèrent que le processus initiatique implique une dimension de terreur préalable à l'initiation. Après lecture, il ne nous semble pas que ce chapitre s'applique à nous quoique l'aspect du lavage de cerveau nous semble pouvoir éclairer les raisons qui justifient certaines pratiques tantriques. « Le concept pavlovien de l'inhibition transmarginale » qui consiste à la « sur stimulation qui produit une extrême suggestibilité, favorable à l'endoctrinement des individus », ²⁰ nous semble souvent lié à l'expérience religieuse tantrique.

Il notera ultérieurement que dans la tradition judéo-chrétienne, la notion de possession est plutôt négative car elle fait référence à la possession par le « malin » dont il faut se débarrasser à l'aide de toutes sortes de rituels d'exorcisme.

¹⁹ P.48

²⁰ P.56

Cette dimension religieuse de l'expérience de possession est donc occultée dans nos sociétés et paradoxalement c'est peut-être aussi à cause de cette perception que les psychanalystes, même s'ils s'en défendent, ont eu tendance à cataloguer et à considérer ce type d'expérience religieuse comme étant nécessairement de l'ordre d'un dérèglement pathologique tel que Michel Hulin en a fait mention antérieurement.

Nous partageons son point de vue lorsqu'il conclut que : « L'oubli occidental de la transe en tant qu'activité collective, qui est un fait historique, constitue un appauvrissement. Il met des limites à nos investigations sur le terrain. Et surtout, dans la mesure où nous n'acceptons pas de donner libre cours à cette potentialité, nous sommes comme atrophiés par rapport à d'autres cultures. Nous refusons de voir que cette possibilité est toujours à notre disposition et qu'elle pourrait si nous décidons un jour de l'inscrire parmi les pratiques collectives reconnues chez nous, à la fois améliorer notre connaissance de ces états et modifier la vie de notre société ».²¹

²¹ P.56

CONCLUSION

Le Tantrisme quoique développé ultérieurement s'inscrit dans les grandes perturbations idéologiques que l'Inde a connu vers le VIII^e siècle avant notre ère. Avec les Upanisads et les mouvements hétérodoxes comme le jainisme et le bouddhisme il est en réaction contre les rituels brahmaniques et le pouvoir des brahmanes. Il se veut une réinterprétation des rituels et de la pratique en permettant à tous de connaître la délivrance. Sans rejeter l'autorité des Brahmanas, il considère qu'il est trop élitiste et ses rituels trop compliqués. Avec le tantrisme, il n'est plus nécessaire de toujours passer par un intermédiaire comme le brahmane. Le dévot en s'identifiant à la divinité et en se soumettant à des méthodes plus accessibles peut entrer directement en contact avec la spiritualité.

Quoiqu'il puisse apparaître et qu'il soit souvent transgressif, ce caractère est justifié par les intentions pures du disciple qui ne cherche pas à renforcer son ego mais plutôt à le déconstruire. Dans cet optique même les rituels sexuels ont une légitimité puisqu'ils conduisent le disciple qui a connu le détachement par des pratiques ascétiques rigoureuses, à une maîtrise complète. Il faut bien comprendre qu'il a par sa pratique dépasser toute dualité et qu'il n'y a plus rien qui existe au-dessus de lui. Il n'est plus soumis à un code moral ou à aucune loi. Il peut désormais faire toutes les expériences qu'il voudra à condition que ses actions soient accompagnées d'un état d'esprit empreint de sérénité, de détachement et de pureté. Il doit être totalement libéré de son ego et agir en parfaite équanimité. On parle souvent du chemin du Vîra (héros) car il faut courage et audace pour oser franchir toutes ces étapes. Le tantrisme est peut-être une voie plus rapide d'accéder à la libération mais elle est plus dangereuse car elle exige une totale remise en question des motifs qui justifient les actions posés.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES SECONDAIRES :

Eliade, Mircea; *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Éd. Idées/Gallimard, Paris, 1959, p.232

Hulin, Michel ; *Ascèse et ascétisme*, Encyclopédie Universalis, <http://www.universalis-edu.com/corpus2.php?napp=&nref=B922131>

Hulin, Michel, *La mystique sauvage*, Éd. PUF, Paris, 1993,296p.

Lapassade, Georges ; *La transe*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, 124p.

¹ Id p.14

Mookerjee, Ajit, *Kali, la force au féminin*, Éd. Thames et Hudson sarl., Paris, 1995,112p.

Mookerjee,Ajit, Khanna Madhu, *La voie du tantra*, Éd. Du Seuil, Paris, 1978, 206 p.

Nayak, Anand, *Tantra*, Éd. Fides, Paris, 1988 125 p.

SOURCES TERTIAIRES:

Urban B., Hugh ; *The remnants of desire : sacrificial violence and sexual transgression in the cult of the Kāpālikas and in the writings of Georges Bataille*; Religion (1995) 25, 67-90

Méthode et méthodologie :

a) Approche

b) Travail sur le terrain :

Lapassade, Georges, La méthode ethnographique : ‘ L’observation participante’

<http://www.ai.univ-paris8.fr>