



HAL
open science

Stratégies et risques de la démesure dans la production du religieux

Jean-Pierre Albert, Georges Favraud, Magali de Ruyter

► To cite this version:

Jean-Pierre Albert, Georges Favraud, Magali de Ruyter. Stratégies et risques de la démesure dans la production du religieux : Actes de l'atelier thématique du 2e Congrès de l'Association française d'ethnologie et d'anthropologie (Université de Toulouse-Jean Jaurès, du 29 juin au 2 juillet 2015). Magali De Ruyter. Démesure, 2e congrès international, Jun 2015, Toulouse, France. AFEA, 121 p., 2017, Démesure. hal-01898407

HAL Id: hal-01898407

<https://univ-tlse2.hal.science/hal-01898407>

Submitted on 18 Oct 2018

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

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

2^e Congrès de l'Association française d'ethnologie et d'anthropologie

Université de Toulouse - Jean Jaurès, du 29 juin au 2 juillet 2015

Actes de l'atelier thématique :

Stratégies et risques de la démesure dans la production du religieux

Dossier coordonné par

Jean-Pierre Albert et Georges Favraud

Edition scientifique par

Magali De Ruyter

2017



Association française
d'ethnologie et d'anthropologie

SOMMAIRE

<i>Introduction</i> Jean-Pierre Albert et Georges Favraud	1
Des entités rétives à nos assignations catégorielles	
<i>Entre maîtrise et déraillement.</i> <i>Dissonants retours à la vie dans la littérature chinoise de récit (XVII^e siècle)</i> Aude Lucas	7
<i>Écrire l'il-lisible pour communiquer avec l'in-visible.</i> <i>L'usage des talismans dans la statuaire cultuelle du Hunan (Chine, XVI^e-XX^e siècle)</i> Alain Arrault	17
Ritualité et pouvoir politique : pratiques et rumeurs	
<i>Quand le rite produit la rumeur.</i> <i>Sécularisme et religion dans l'Inde contemporaine</i> Marine Carrin et Harald Tambs-Lyche	35
<i>Les prophétismes pentecôtistes</i> <i>Et les structures idéologiques de la démesure religieuse (Côte d'Ivoire)</i> Franck Ghislain Gawa	45
Des lieux de liminalité : se perdre ou se retrouver ?	
<i>« Jusqu'au bout de soi ».</i> <i>L'ascèse de la Grotte de Shô dans le Japon central</i> Carina Roth	55
<i>Marcher pour donner forme à sa vie.</i> <i>Taoïsme et pèlerinage au Pic du Sud (Chine)</i> Georges Favraud	69
Renversements et transgression des valeurs	
<i>La réponse des bonzes theravadin face à l'injustice sociale en Asie du Sud-Est</i> Frédéric Bourdier	85
<i>« Plus admirable qu'imitable ».</i> <i>Les paradoxes de la sainteté chrétienne</i> Jean-Pierre Albert	95
<i>Le blasphème Ranter, ou la rédemption par l'excès (Angleterre, 1650)</i> Jean-Pierre Cavaillé	105

Stratgies et risques de la démesure dans la production du religieux

Albert Jean-Pierre
Directeur d'études émérite, EHESS, LISST-CAS
jean-pierre.albert@ehess.fr

Favraud Georges
Post-doctorant, Fondation CCK-CNRS, LISST-CAS
gfavraud@gmail.com

Que ce soit ou non de façon délibérée, bien des aspects des artefacts (images, édifices...), des récits fondateurs, des pratiques rituelles et des modes de vie d'inspiration religieuse présentent des décalages souvent très marqués par rapport aux attentes qui sont celles de la rationalité ordinaire des sociétés occidentales contemporaines. Si l'on appelle « mesure » ou « juste mesure » la norme de ce que les penseurs grecs de l'Antiquité appelaient « la vie bonne », on ne peut qu'identifier dans le champ du religieux des incitations à se comporter d'une manière qui, aux yeux de ces mêmes philosophes, auraient assurément relevé de l'« hybris » - excès, démesure ou violence. Le monde des religions se caractérise notamment par cette « culture de l'écart » qui peut se traduire par la valorisation d' tats de conscience modifiés (trances, visions, extase), d' tats corporels extrêmes (formes violentes d'ascétisme ou de dévotion, vitalité exacerbée), voire d'acquisition de capacités physiques extraordinaires, comme les « phénomènes paramystiques » que l'on rapporte à propos des saints et des êtres mythiques (stigmates, émissions de parfums, lévitation, insensibilité à la douleur, ubiquité, transformation en animaux, invulnérabilité, immortalité...). Ce sont ces écarts – de pensée, de conduite – qui désignent la présence d'un « autre monde » en décalage avec la dimension de l'humain. De ce point de vue, le fait religieux apparaît comme une tentative stratégique, et des plus risqu es, pour bâtir des ponts entre des objets apparemment *incommensurables*, c'est-à-dire, au sens strict des mathématiciens, entre des grandeurs sans mesure commune. C'est en cela que les entités religieuses, êtres surnaturels ou processus causaux énigmatiques (comme la grèce dans le christianisme, le pouvoir de guérir ou le maléfice sorcellaire) se signalent à la fois par des difficultés de conceptualisation et par des protocoles singuliers de communication : essentiellement des formules rituelles qui mobilisent le corps, les affects et la cognition de manière spécifique en vue d'atteindre des formes de connaissance et d'efficacité autrement hors de portée.

D'une première manière, comme on l'a dit, c'est le monde de la religion en lui-même – si l'on entend par là la présence dans une société de savoirs sur des entités surnaturelles et de techniques de salut dans le monde (guérison, fécondité, prospérité...) et dans l'au-delà (béatitude éternelle) – qui semble échapper à la mesure humaine de la connaissance en ceci qu'il ne s'affirme jamais sans quelque défi à la raison et à l'expérience : que de vierges qui enfantent, de guerriers à la force surhumaine, d'objets dotés de pouvoirs merveilleux ! Et comme il a bien fallu que ces savoirs précieux soient mis à la disposition des hommes, on doit pour en prendre connaissance s'en



remettre à des sources d'information qui, pour certaines d'entre elles au moins, supposent que soient dépassées les capacités cognitives des humains : ce que nous savons d'un autre monde, nous le devons aux ancêtres pré-humains que l'on rencontre dans les mythes, à des prophètes ou encore à des dieux venus offrir eux-mêmes à l'humanité leurs savoirs salvateurs.  tre religieux, c'est donc prendre le risque de croire l'incroyable, puis d'en faire le moteur de son action.

Tout le problème est de comprendre comment les religions sont parvenues et parviennent encore à rendre plausibles des articles de foi souvent bien improbables et à donner de l'autorité à des normes comportementales en bien des cas coûteuses et, *a priori*, peu fonctionnelles. Certaines religions ont développé à cet égard des systèmes de justification complexes – en particulier des théologies qui fondent à la fois les dogmes et les cultes. D'autres ont disposé avant tout de répertoires de pratiques de type rituel¹ et, dans ce cas, c'est l'accomplissement des rites qui institue ou fortifie la conviction à travers des expériences vécues qui trouvent leur sens en référence à des représentations suggérées par les pratiques elles-mêmes. Mais l'horizon commun aux deux extrêmes de ce qui est plus une polarité qu'une typologie exclusive reste le cumul des anomalies : cognitives dans les représentations ; interactionnelles ou pragmatiques-fonctionnelles dans les rites. Il y a bien une étrangeté foncière du religieux qu' mousse sa transmission routinis e, mais qui n'en reste pas moins une sorte de « marque de fabrique » du monde des religions. Et, paradoxalement, ce sont les anomalies cognitives et pragmatiques observables dans les savoirs et activités religieuses qui contribuent à leur crédibilité. Ainsi, les formes savantes de justification de l'engagement religieux débouchent toutes sur quelques variantes d'un *credo quia absurdum*. Le rite, quant à lui, met au service des hypothèses religieuses l'opacité de son *modus operandi* : qui accomplit un rite en connaît la finalité, mais n'a que peu de lumières sur les processus causaux qu'il est censé activer. Dans l'un et l'autre cas, les meilleures raisons de douter se muent en certitude d'un autre rang. Pascal a écrit : « *Ce qui passe la géométrie nous surpasse* ». Mais il était prêt à laisser sa raison être surpassée par la « certitude » des savoirs que lui assure le « *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob* » - ce sont là des expressions issues de son célèbre *Mémorial*². Un *salto mortale* analogue se joue dans la confiance en l'efficacité des rites. Les limites de la compréhension que l'on peut en avoir deviennent un argument en faveur de sa réalité, dès lors qu'un contexte affectif adéquat vient favoriser ce retournement des conditions du crédible.

Bref, on arrive assez aisément à circonscrire un champ, ou plutôt un monde du religieux qui se signale par son absence de mesure commune avec celui de notre expérience ordinaire. La question qui demeure est celle de la rencontre de ce trait distinctif dans la (quasi ?) totalité des systèmes religieux particuliers. On connaît l'origine de certains d'entre eux, l'identité de leurs fondateurs relayés ensuite par des collèges de prêtres, de maîtres ou de théologiens. Ces acteurs humains ont-ils sciemment développé, dans la doctrine et le rite, des « pièges à pensée »³ susceptibles de faire tituber la raison ? L'hypothèse n'aurait guère heurté un tenant des Lumières les plus radicales, pour qui la religion ne pouvait être qu'un effet de la duplicité malveillante et intéressée des prêtres.

¹ Voir à ce propos Harvey Whitehouse (2004), *Modes of Religiosity, a Cognitive Theory of Religious Transmission*, Lanham, AltaMira Press.

² Pascal (1963), *Œuvres complètes*, Paris, Seuil. Voir *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader* (1963 : 349) et *Le mémorial* (1963 : 618).

³ La formule, souvent citée, est de Pierre Smith, qui l'applique aux objets rituels (M. Izard et P. Smith, *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979).



Notre usage du mot « stratégie » prête à cette lecture. Mais nous n'avons en vue rien d'autre que des dispositifs (dogmatiques ou rituels) dont nous pouvons constater l'existence et qui tendent à produire les effets qui ont été mentionnés. Ces formes du discours ou du culte ont pu être sélectionnées petit à petit en raison de leur efficacité, elles ont pu à la marge avoir des promoteurs cyniques, peu importe. Il s'agit simplement de constater qu'au moment où nous en prenons connaissance, une religion se comporte comme une entité orientée vers des représentations et des dispositifs dont l'anthropologue peut au moins montrer, en l'absence de toute autre information, qu'ils sont favorables à l'institution d'un régime de connaissance et d'action particulier que le sens commun des historiens et des anthropologues identifie comme « religieux ». Nous n'en demandons pas plus. Sur cette base, il devient possible de dresser un inventaire plus précis des jeux avec la démesure repérables dans les religions historiques. Les communications qui suivent représentent un échantillon de la face expérimentale de ce programme : chaque étude de cas éclaire un versant, à la fois singulier et prévisible, de l'institution d'un monde de la religion.

I. Des entités rétives à nos assignations catégorielles

Un premier ensemble de communications renvoie à une figure de la démesure en religion déjà mentionnée, celle qui touche au positionnement problématique des objets et représentations religieuses dans leur rapport avec le monde de notre expérience ordinaire : une situation que nous avons rapprochée de la catégorie de l'incommensurabilité.

Ainsi, à travers son étude d'histoires chinoises de fantômes, relatées dans le célèbre *Notes de l'étrange de Liaozhai*, de Pu Songling (1640-1715), Aude Lucas analyse différentes tentatives de cet auteur, qui s'inspire des récits de la tradition orale, pour donner à penser cette dimension centrale de toute pensée religieuse qu'est le rapport entre la vie et la mort. Il suggère une certaine porosité de la frontière qui les sépare, ce qui rend possible une ouverture sur un monde inconnu. Quête pour reconstituer le corps de l'être aimé et y faire revenir son esprit, ou encore jeux de cache-cache en abîme au travers de séries de réincarnations, ces étrangetés dans les parcours des défunts témoignent de défis lancés à la mort, de tentative pour la maîtriser, que l'auteur analyse comme la conséquence d'un déni exténuant de la finitude sur laquelle se brisent les désirs et les sentiments humains. Amours, amitiés, haines sont les motifs initiaux d'un désir de transgresser la frontière entre monde des vivants et monde des morts, mais ils sont insuffisants puisque le retour à la vie se solde généralement par un échec, ou tout au moins par une renaissance incomplète ou temporaire. À l'inverse de ces brûlants sentiments, la mort nous en apprend aussi sur la vie quand on découvre qu'elle peut attirer à elle les vivants, prenant la forme de revenants vampiriques usant de la ruse et de la séduction, ou encore d'esprits tourmentés qui tentent compulsivement de faire répéter leur suicide aux voyageurs.

La communication d'Alain Arrault, dont l'objet relève lui aussi de la culture chinoise, découvre dans le rite ce même jeu de distance et de proximité. Les entités que le ritualiste chinois entend mobiliser sont invisibles et sans doute également sourdes aux simples demandes des humains. Il revient alors aux talismans porteurs de signes graphiques taboués, dont des bribes seulement sont intelligibles et prononçables, d'établir cette communication improbable en offrant un moyen d'expression proportionné à la nature singulière de la puissance divine : à l'invisible répond de



l'illisible. Pour obtenir exorcisme, guérison et protection de la part de la divinité, le calligraphe-ritualiste reproduit cette forme écrite révélée. Une telle écriture rituelle, située aux frontières de la lisibilité (et donc de la fonctionnalité de l'écrit), est ainsi en même temps symptôme de la difficulté à entrer en contact avec le divin et moyen de la résoudre.

II. Ritualité et pouvoir politique : pratiques et rumeurs

Pratiques et dispositifs rituels aiment à jouer sur des situations cognitives ou relationnelles conçues comme des anomalies du point de vue des formes de rationalisation usuelles. Ces stratégies peuvent aller jusqu'à solliciter le vertige, la fascination, l'horreur, voire la monstruosité, ou plus généralement des situations à très fort potentiel émotionnel qui ne sont pas dénuées de risques. Ainsi, de nombreux dérapages se font jour sous la forme de récits merveilleux, de rumeurs ou de modes de vie excessifs dont les impacts sur la vie sociale invitent à repenser les frontières établies habituellement entre le religieux, le politique et l'économique.

Marine Carin et Harald Tamb-Lyche analysent les rumeurs qui ont entouré un grand rituel védique organisé au Karnataka (Inde) durant l'hiver 1999-2000. La grandeur et le faste démesurés de ce rituel, qui a mobilisé de nombreux brahmanes et des tonnes d'offrandes, ne manqua pas de délier les langues et de créer un véritable débat public relayé par la presse. S'agissait-il d'un grand rituel de salut universel (Yaga), d'un rituel d'investiture royale (Dasala) orchestré par un ancien premier ministre et son astrologue, voire même d'un sacrifice humain ? L'entrelacs des opinions politico-religieuses diverses constituant la rumeur, entre horreur et cocasserie, en font un objet en lui-même hors norme. Un emballement des réactions que révèle encore le fait qu'une quinzaine d'années plus tard, aucun des interlocuteurs des ethnologues ne veut se souvenir d'en avoir parlé avec eux : « Vous savez, il y a toujours des rumeurs qui poursuivent les politiciens. On ne peut pas se rappeler tout cela. Après tout, ce que vous racontez n'a rien d'extraordinaire ». La démesure ponctuelle de cette rumeur était ainsi ramenée à une certaine commensurabilité, celle de l'« injuste mesure » routinière d'une population vivant dans un régime qui se présente pourtant comme laïque et démocratique.

Dans son étude sur l'évangélisme en Côte d'Ivoire, Franck Gawa montre comment la parole de la nouvelle génération de prophètes, implantée depuis une quinzaine d'années à Abidjan plutôt que dans les campagnes, brouille les catégories habituelles de religieux, politique et économique. Ces nouveaux pasteurs-prophètes, qui s'érigent en leaders charismatiques, révèlent à une population en difficulté la nature divine de leur nation : la Côte d'Ivoire n'est autre que la nouvelle Jérusalem. Prophètes en leur pays, ils font des révélations, largement reprises par les médias, qui servent à interpréter la situation politique et sociale de leur nation, et à proposer des solutions à la crise. L'étrangeté la plus patente de leur posture est leur mode de vie ostentatoire, joint à la forme entrepreneuriale donnée à leurs « Églises ». Aux excès d'ascétisme usuels chez ce genre de virtuoses religieux, se substitue la démesure ostentatoire d'une opulence de stars du football ou du rap qui, selon les théologies de la prospérité, est érigée en signe privilégié d'élection. Tel est sans doute le décalage le plus saisissant de ces nouvelles Églises par rapport à ce qui, en Côte d'Ivoire comme ailleurs, a longtemps constitué les formes de plausibilités les plus usuelles d'une élection divine ou d'un pouvoir charismatique.



III. Des lieux de liminalité : se perdre ou se retrouver ?

L'expérience de l'immensité, voire d'une certaine « éternité » à travers la retraite ou l'épreuve solitaire dans des espaces non domestiqués (désert, mer, jungle, montagne...), invite à une réflexion sur les changements d'échelles et de repères à l'œuvre dans l'élaboration du divin, du cosmos et du sens, sans oublier que de telles traversées des frontières impliquent le risque de l'« oubli du retour » et de la perte de la pertinence de l'ordre social. L'entrée dans ces espaces nécessite la remise en cause des routines du moi par la transe, l'épuisement dans la marche qui donne tout son sens au pèlerinage, les conditions extrêmes d'un séjour dans les lieux les plus inhospitaliers qu'illustre par exemple le « désert » de la tradition chrétienne, avec ses différentes réalisations concrètes.

Carina Roth présente ainsi une étude de la vie en montagne des maîtres *shugen* japonais, et en particulier de leur pratique extrême de la « retraite dans la grotte de Shô », à partir de textes s'inscrivant dans une tradition millénaire et surtout du récit de l'expérience vécue dans les années 1990 par un *shugen* français. Il ressort de ses analyses que la stratégie ascétique adoptée consiste en « un combat ultime pour la maîtrise du mental » encadré par un dispositif rituel très élaboré, qui met à l'épreuve les servitudes et les déterminations sociales par la solitude, les privations et les efforts physiques et psychiques, au point de risquer de sombrer dans la folie, voire de mourir d'épuisement. Suivant l'idée du bouddhisme ésotérique qu'il est possible de « devenir bouddha en ce corps », ce pari se jouant aux frontières de la nature et de la société, de la vie et de la mort, du séculier et du divin, constitue une prise de risque au-delà de toute mesure. Lors de cette période de liminalité et de transformation au cours de laquelle on « déchire voiles et ombres », il devient possible de se perdre comme de se trouver. La hauteur de l'enjeu et la réputation de telles épreuves explique que les maîtres *shugen* inspirent à la fois peur et émerveillement dans la société japonaise jusqu'à aujourd'hui.

Georges Favraud s'intéresse aux techniques taoïstes de pas rituels et de marche pèlerine observées dans la célèbre montagne chinoise du Pic du Sud. Sa contribution, moins immédiatement marquée par la notion d'excès, montre comment la mise en relation entre le corps et la montagne, pris comme deux extrêmes microcosmiques et macrocosmiques de la mesure du monde, permet de s'engager dans un travail de transformation de soi. Cette stratégie de commensurabilité n'est autre, dans le vocabulaire vernaculaire, qu'un moyen d'accès au *dao*, ce processus immanent par lequel la vitalité originelle, par définition dépourvue de toute mesure, prend formes et destins singuliers. L'immensité du paysage dans lequel le ritualiste évolue, la concentration et l'effort investis dans les techniques de marche au gré du relief, et le travail de sincérité intérieure (*cheng*) nécessaire à la fluidification de la pensée contribuent à brouiller les repères sociaux usuels et les processus cognitifs routiniers. Ce moment de liminalité offre ainsi au pèlerin l'occasion de ré-assembler, à l'aune de la démesure de sa relation éprouvée à la montagne divinisée, certaines représentations de son existence au travers du balbutiement, puis progressivement de l'énonciation d'une parole sincère et fondatrice sur sa vie.



IV. Renversements et transgressions

L'idée de démesure peut enfin être entendue de manière plus métaphorique s'agissant de pratiques qui transgressent les valeurs du quotidien : rejet du destin social standard de chaque sexe ou de chaque « état », comportements paradoxaux des sages excentriques ou des « fous de Dieu », défis lancés aux dieux ou au destin, ascétisme extrême ou altruisme héroïque pouvant aller jusqu'au sacrifice de soi... Bref, tout un ensemble de postures qui caractérisent plus spécifiquement les « virtuoses religieux » par opposition aux clergés institués.

Une première expression de cette sorte de démesure, la plus modeste peut-être sur le plan théologique mais aussi la plus directement efficiente au plan social, peut être illustrée par la communication de Frédéric Bourdier. Celui-ci rend compte de la tension qui envahit le débat public au Cambodge entre les moines bouddhistes Theravada qui prônent l'ascèse dans la retraite et indexent la mesure de leur activité sur le système de rétribution karmique, et une nouvelle génération de moine qui, par compassion, choisit de s'investir dans les conflits sociaux aux côtés d'une population prise dans les cycles de la crise économique. Ce sont bien là deux formes de constats politico-religieux sur l'état insatisfaisant du monde qui opposent le bouddhisme monastique institué et un réseau de moines se définissant comme indépendant et porteur d'une nouvelle parole religieuse dans la lutte contre l'injustice sociale. La subversion du rôle prônée par ces derniers s'inscrit dans le champ des libertés politiques tout en visant à une certaine efficacité sociale, par contraste avec une conception toute intérieure de la liberté, qui en est venue par voie de routinisation et de récupération à se faire l'alliée des élites cambodgiennes.

La communication de Jean-Pierre Albert fait un pas de plus dans l'exploration des ressources paradoxales de la démarche religieuse. Partant du constat que, dans la plupart des religions, la virtuosité acquise par certains passe par un débordement des attentes de la morale et de la piété ordinaires, elle explore quelques-unes des formes que prennent ces excès dans le cadre du christianisme. Ils consistent en général à pousser à l'extrême des vertus que chacun doit cultiver (chasteté, charité, frugalité...), mais aussi, de façon beaucoup plus marginale, à cultiver des antivaleurs telles que le scandale et la souillure. Comment comprendre cette double logique, qui n'est pas sans exemples dans d'autres contextes religieux ? Et quels sont les facteurs institutionnels et théologiques qui rendent improbable la « voie de l'abjection » dans l'espace chrétien ?

Encore en contexte chrétien, Jean-Pierre Cavaillé nous conduit à découvrir l'étrange secte des Ranters (littéralement : les vociférateurs), dont l'existence éphémère marque les années qui suivent la révolution anglaise du XVII^e siècle. D'une manière qui n'est pas sans analogie avec la voie de l'abjection dont on vient de parler, ces extrémistes religieux placent dans le blasphème et la transgression la plus haute vertu. Il y aurait là, à leurs yeux, l'expression de la religiosité la plus authentique, en contraste avec l'hypocrisie généralisée des postures dévotes. Comme le note l'auteur, l'outrance même des Ranters a pu faire douter de la réalité d'un groupe aussi improbable, un courant de l'historiographie les concernant allant jusqu'à en faire une cible imaginaire (comme il y en eut bien d'autres) du discours apologétique.



Entre maîtrise et déraillement : dissonants retours à la vie dans la littérature chinoise de récit (XVII  siècle)

Aude Lucas

Doctorante (Université Paris Diderot, ED 131)

Centre de recherche sur les civilisations de l'Asie orientale (CRCAO UMR 8155)

aude.lucas.xz@icloud.com

Il existe, en Chine, toute une tradition littéraire de notation de faits étranges, les *zhiguai* 志怪, qui provient d'un ancien univers de croyances et de religion. Il s'agissait à l'origine de compiler avec une rigueur administrative un répertoire de toutes les anecdotes véridiques ayant trait à l'invisible, afin d'instruire et d'exemplifier (Campany, 1996 : 24-32). Les auteurs ont, au fil des siècles, élaboré des histoires de leur propre cru, et fait de cette littérature un objet d'imagination. Leurs récits ont abouti à une forme qui, puisant dans la tradition des *zhiguai*, fut enrichie par ailleurs des développements narratifs que lui apportèrent les histoires en langue vernaculaire et la tradition théâtrale, dont l'une des spécificités majeures était la richesse et la complexité de leurs intrigues. Parmi les œuvres de ce genre aux origines multiples, on compte le pr minent *Liaozhai zhiyi* 聊齋誌異, *Notes de l'étrange de Liaozhai*, de Pu Songling 蒲松齡 (1640-1715), qui fut rédigé entre la seconde moitié du XVII  siècle et la mort de son auteur au début du XVIII  siècle. Recueil de plus de cinq cents courts récits, il révèle l'existence de deux mondes, l'un visible, celui des vivants, et l'autre invisible, peuplé d'êtres surnaturels, deux espaces qui s'avèrent être séparés par une frontière poreuse. L'abondance de fantômes et de personnages ressuscités ou r incarn s qui peuplent ces récits pourrait apparaître comme un défi démesuré aux lois rationnelles de la mort. Néanmoins, le *Liaozhai* s'inscrit dans la lign e d'un genre tout à fait usuel en Chine, les romans et contes ne manquant pas de faire advenir retours à la vie et renaissances. Mais si Pu Songling puise dans ce substrat de la littérature d'imagination, il marque de son originalité ses récits qui s'accrochent toujours à quelque chose de l'ordre du déraillement : les lois de la vie et de la mort ne s'y appliquent pas tout à fait comme ailleurs dans la littérature de fiction. Aussi ses histoires de retours à la vie sont-elles empreintes d'une intensité démesurée par rapport au lot commun des récits du genre.

Tenter par divers et subtils moyens de vaincre le trépas, ou du moins en maîtriser les conditions ou le moment, est un thème cher au *Liaozhai*. L'œuvre foisonne d'anecdotes relatant comment les morts reviennent à la vie, comment les disparus réapparaissent dans un autre corps, ou comment encore ceux qui se retrouvent dans l'outre-monde plaident auprès d'instances divines pour obtenir un laps de temps supplémentaire chez les vivants. Dans *Niao shi* 鳥使, « Oiseaux messagers » (Lz 475)¹, un veuf, qui voit des oiseaux rassemblés sur son toit, comprend que son épouse, déjà décédée, lui communique la date et l'heure de sa mort à venir. Il prépare ainsi lui-même ses funérailles, et meurt au moment prédit. Cette anecdote extrêmement brève met en valeur l'importance de la connaissance que l'on reçoit quant à l'heure de sa propre mort. Cette prévision

¹ L'abréviation « Lz + numéro du récit » renvoie au numéro de l'anecdote dans l'ordre donné par l'édition Shanghai guji de 1978 (Pu, 1978.)

du moment pénultième permet en effet d'apposer sur un événement aléatoire un contrôle qui minimise les regrets éventuels d'avant le trépas.

Si la mort, dans le *Liaozhai*, se trouve donc définie par un goût pour sa maîtrise, il nous importe d'observer dans quelles conditions le retour à la vie peut advenir, et de noter également en quoi les récits de Pu Songling dépassent la mesure des schémas narratifs habituels du genre.

I. Le corps : entre os et chair

On sait la répugnance des Chinois pour la *pollution mortuaire*, causée, selon l'anthropologue James L. Watson par le fait que l'âme désincarnée se retrouve hors de contrôle, dans la nature, errante et probablement affamée, ainsi que par la putréfaction du cadavre dont émanent des souffles viciés et pathogènes. Il convient donc d'endiguer par la tenue de rites ces deux sources de désordre et de maladie qui peuvent faire du défunt une menace (Watson, 1982 : 180-182). De ce danger potentiel et de l'importance du bon suivi des rites d'inhumation, découle, dans la littérature de fiction, l'imaginaire selon lequel la préservation des ossements ou de la dépouille est indispensable à un retour à la vie.

L'emplacement des ossements des défunts est d'une importance capitale ; aussi les fantômes recourent-ils souvent à l'aide des vivants pour voir préservés leurs restes. *Gongsun jiu niang* 公孫九娘, « La Neuvième des Gongsun » (Lz 136) conte les affres de la neuvième fille de la famille Gongsun, un fantôme qui se marie avec un étudiant quant à lui bien vivant. Ce dernier promet à sa nouvelle épouse de récupérer ses ossements afin de les enterrer avec ceux de sa famille. Il oublie malheureusement de demander à la jeune femme l'emplacement exact de ses restes, et, faute de pouvoir les retrouver, il ne parvient pas à remplir sa promesse. Le récit se termine sur cet espoir insatisfait du fantôme qui voudrait revivre. Il faut noter dans cette narration l'amertume du désir qui n'aboutit pas, d'autant plus traumatisante que les souhaits de retours à la vie sont fréquemment exaucés dans le reste de l'œuvre.

Les ossements sont un matériau corporel cardinal de la transmission des essences agnatiques, par contraste avec la chair putride qui est transmise par la mère. Françoise Lauwaert note que dans les représentations chinoises de la filiation, « *les femmes sont des pourvoyeuses de sang et de chair tandis que des hommes proviennent le sperme et les os [...]* » (Lauwaert, 1993 : 53-54). Néanmoins, malgré leur importance, les ossements seuls ne suffisent pas à un retour à la vie dans le même corps. Pour cela est requise la sauvegarde du cadavre entier, c'est-à-dire des os et de la chair, ce qui semble respecter la complémentarité des sexes nécessaire pour engendrer la vie. Dans *Xue Weiniang* 薛慰娘, « Demoiselle Xue » (Lz 467), un étudiant rencontre le fantôme d'un vieil homme qui lui propose sa fille adoptive en mariage. Cette dernière occupe la tombe voisine de celle de son protecteur. Dans la perspective de cette union, l'étudiant fait ouvrir le tumulus de la jeune femme fantôme, et l'on s'aperçoit que cette dernière, bien que morte, conserve l'apparence physique d'une vivante. À peine a-t-on ouvert son cercueil qu'elle se redresse déjà soudainement. En revanche, si la peau du cadavre de son père adoptif subsiste, elle est au toucher rigide et desséchée (*fu zhi jiang zao* 撫之僵燥). Contrairement à la jeune femme, il ne se relève pas. Seule une bonne préservation du corps semble donc permettre la résurrection, comme si la pollution mortuaire issue de la putréfaction des chairs était incompatible avec la vie elle-même. Au lieu de susciter la joie, le retour

à la vie de la jeune fille se trouve teinté d'un échec, celui de n'avoir pu faire revivre son père adoptif. Par contraste, la suite de l'histoire s'appesantit sur les funérailles de ce dernier, durant lesquelles la jeune morte revenue à la vie est décrite comme exprimant plus de chagrin encore que les enfants biologiques du défunt, ce qui mène la veuve à l'apprécier plus encore que ses propres enfants. Un tel chagrin filial de la part de la fille adoptive et une telle affection de la veuve pour cette nouvelle enfant rendent légitime l'adoption, malgré l'absence d'essences agnatiques communes.

II. La dévotion et le don corporel

Il arrive que des éléments supplémentaires soient nécessaires au retour à la vie : la dévotion religieuse ou encore le don corporel d'un vivant.

La dévotion bouddhiste joue dans le *Liaozhai* un rôle important à ce sujet. Elle permet, dans *Tang gong* 湯公, « Sieur Tang » (Lz 95), de défier la loi de la préservation de la chair en faisant valoir que l'homme pieux mérite de renaître malgré la putréfaction de son enveloppe charnelle. Le sieur Tang meurt des suites d'une longue maladie. La narration s'attarde sur la description de ses sensations lorsque son corps subtil s'échappe de son corps. Des autorités d'outre-tombe reconnaissent que ses « *sincérité et droiture de cœur* » (*xin chengzheng* 心誠正) lui vaudraient bien de revivre. Malheureusement, son cadavre s'est déjà décomposé, ce qui théoriquement l'en empêche. Aussi l'envoient-ils auprès d'un *bodhisattva*, divinité qui, à l'origine humaine, a atteint l'Eveil bouddhique mais demeure auprès des hommes pour les aider dans leur salvation. Seul ce dernier pourra remédier au problème. Le sieur Tang doit supplier la divinité jusqu'à ce qu'elle consente à rétablir l'état de son corps. L'aspect frappant du texte est la brièveté avec laquelle la dévotion du mort est traitée (sa supplication auprès du *bodhisattva* est décrite en une phrase), concision qui contraste avec le riche tableau de sa mort progressive. Aussi y a-t-il un hiatus entre l'importance de cette démonstration de piété religieuse dans le processus de retour à la vie et sa dimension dans l'économie narrative.

Plus remarquables encore sont les retours à la vie permis par le don corporel d'un vivant. Dans *Lian Suo* 連琐 (Lz 97), le personnage féminin éponyme est un fantôme qui entretient une liaison amoureuse mais platonique avec un lettré. Comme un monstre de l'autre monde s'en prend à elle, le lettré tente de la défendre, mais c'est surtout l'un de ses camarades, un militaire, qui parvient véritablement à vaincre l'assaillant. En guise de remerciement, le fantôme offre au soldat un objet qu'elle affectionne : un poignard d'origine étrangère que son père acheta jadis, et que ce dernier fit ensevelir avec sa fille. La jeune femme annonce un jour au lettré que grâce à l'amour qu'il lui porte, au souffle des vivants (*renqi* 人氣) auquel elle est exposée et à la nourriture cuite au feu (*shi yan huo* 食煙火) qu'elle a ingérée, elle sent soudain la vie revenir dans ses ossements (*baigu dun you shengyi* 白骨頓有生意). Elle lui demande alors un peu de sperme et de sang, ce que son amant s'empresse de lui offrir. Conformément aux prédictions de la jeune femme, il tombe subséquemment malade, voyant son ventre enfler et vomissant une boue nauséabonde. Elle le prie d'attendre une centaine de jours avant d'ouvrir son cercueil. Il suit ces instructions, et la morte revient bel et bien à la vie. Dans l'imaginaire chinois, et comme nous l'avons effleuré plus haut, le sperme et le sang sont un couple peu anodin. Charlotte Furth observe que ces deux éléments font

référence à la capacité des deux sexes à la conception, le sperme étant issu de l'homme tandis que le sang provient de la femme (Furth, 1986 : 45-46). Le don de sperme et de sang apparaît donc comme une offrande conjuguant des essences masculines et féminines, ainsi que comme un acte nécessaire pour redonner entièrement vie au squelette. Telle conjugaison semble symboliser la mémoire généalogique. Le fait que sperme et sang proviennent de la personne aimée affermit la relation du couple et atteste de l'authenticité de leur amour, un aspect qui, nous le verrons plus loin, joue un rôle de grande importance dans les récits de retour à la vie. Dans ce récit, seul l'homme prodigue sperme et sang, ce qui semble créer un certain déséquilibre, puisque le personnage masculin fournit à lui seul les essences masculine et féminine. Néanmoins, cette disharmonie se voit rééquilibrée par l'apport des ossements, élément masculin, par le personnage féminin. Le don de sperme et de sang va de paire avec la maladie qui, par ses symptômes, indique que quelque chose de sale a infesté le ventre du lettré, comme si la pollution mortuaire avait contaminé son corps lors de l'échange sexuel, ou comme si son amante l'avait vampirisé et vidé de ses forces pour voir celles-ci transférées dans son propre corps ressuscité.

III. L'alimentation : prescriptions et interdits

Les retours à la vie s'accompagnent de tout un imaginaire lié aux pratiques nécessaires au renforcement du corps après la résurrection. En effet, le corps d'un ancien défunt est souvent affaibli, voire encore froid. Il s'agit donc pour le survivant de se plier à des habitudes ou des interdits, souvent alimentaires. Dans *Xiangqun* 湘裙, « Jupe de la Xiang » (Lz 395), un enfant a été conçu par des parents fantômes. C d  par ces derniers à son oncle encore vivant, on espère qu'il devienne pour celui-ci comme un fils. Cependant, sa nature de fantôme requiert qu'il consomme de la viande saignante et s'expose au soleil afin de « fortifier de vie ses os et sa chair au fil des printemps et  t s » (*li chun ji xia, gurou geng sheng* 歷春及夏, 骨肉更生), et devenir ainsi un vivant, ce que cet enfant n'a jamais été. Les habitudes alimentaires du taoïsme ancien voulaient que le cru (dont se rapproche la viande saignante du fait de n'être pas entièrement cuite) soit indiqué pour espérer jouir d'une longue vie, le cru étant assimilé à une nourriture proche de celle que l'on trouve dans la nature, donc du chaos originel duquel espéraient se rapprocher les taoïstes (Lévi, 1983 : 25 ; 38). Néanmoins, un interdit et une réserve montrent qu'il n'est pas de remède miraculeux pour assurer un retour certain à la vie : l'enfant ne doit pas s'exposer au soleil de l'après-midi (comme si sa nature de fantôme ne pouvait supporter une chaleur trop vive²), et son père pressent qu'il ne vivra pas longtemps, ce qui s'av rera être le cas. La mort prématurée du jeune homme malgré les soins visant à le fortifier apparaît comme un ratage qui rend les efforts vains.

D'autres contes abordent le même thème par l'angle inverse de l'interdit alimentaire. Dans *Ainu* 愛奴, « Esclave de l'amour » (Lz 346), tandis qu'un vivant est parvenu à la faire revenir à la vie, une jeune femme, jadis fantôme, emménage avec son sauveur. Néanmoins, sa résurrection n'est pas parfaite : son corps est encore froid comme de la neige glacée (*leng ru bingxue* 冷如冰雪) et elle ne respire pas (*bu xi* 不息), ce qui semble indiquer que le personnage s'attarde du côté des morts. Par ailleurs, elle explique à son sauveur que si, dans le trépas, son corps ne s'est pas décomposé, c'est

² Le soleil est l'essence même du *yang* 陽, tandis que le fantôme est de composition *yin* 陰, caractérisée par l'ombre et le froid.

grâce à l'or et autres trésors que l'on plaça dans sa tombe ; ces derniers prot g rent son enveloppe charnelle de leur souffle en surplus (*yuqi*  餘氣). Or, à présent qu'elle est sortie de sa tombe, son souffle transcendant (*lingqi*  靈氣)³ risque de se dissiper et s'ensuivrait la disparition de son corps subtil capable de voyages extatiques (*youhun*  遊魂)⁴. Aussi explique-t-elle bien à son amant que pour conserver la vie, elle ne doit surtout pas être forcée à consommer nourriture ou eau, ce qui revient à dire que ces derniers menacent son souffle. Toutes ces circonstances font apparaître le retour à la vie comme très incomplet et, comme dans le cas du jeune enfant fantôme mentionné ci-dessus, montrent à quel point la vie obtenue après la mort est fragile. Une année après l'avoir sauvée, rentrant chez lui compl tement ivre, l'amant contraint la jeune femme à ingérer quelques gouttes ; elle meurt sur le champ, et son cadavre, qui dans son trépas précédent était resté intact, se décompose. Cette deuxième mort, provoquée par l'infraction aux interdits alimentaires, semble définitive puisqu'elle correspond aux avertissements du personnage féminin : ne boire ni manger devait protéger le souffle transcendant. Cette nouvelle mort est d'autant plus absurde qu'elle est provoquée par celui même qui ramena la jeune femme à la vie. Elle succède, dans l'économie narrative du récit, à une longue histoire d'amour qui aurait d  bien se terminer, mais se trouve ainsi couronnée d'un tragique déraillement.

Dans l'imaginaire taoïste, certaines nourritures corrompent le corps, notamment les céréales. En effet, celles-ci sont proscrites dans la recherche taoïste de l'immortalité car, selon Jean Lévi, « *elles corrodent l'organisme et font fuir les esprits vitaux par leurs exhalaisons putrides* » (Lévi, 1983 : 11). Cette idée rejoint celle du récit du *Liaozhai* précédemment mentionné, dans lequel nourriture et eau menacent le souffle (*qi*  氣) de la jeune femme. Jean Lévi rappelle à titre d'exemple un récit du *Baopuzi*  抱朴子, *Le Maître qui embrasse la simplicité* dans lequel une femme, obligée de fuir dans les montagnes, est « *initiée à la diététique taoïste par un immortel alors qu'elle était sur le point de mourir d' inanition* ». Deux cents ans passent, et elle se fait un jour capturer par des chasseurs. Elle n'a d'autre choix que de se remettre à manger des céréales. Elle devient alors une « *petite vieille d cr p te et meurt* » (*ibid.* : 6). Dans ce récit comme celui du *Liaozhai* précédemment mentionné, l'interdit alimentaire paraît difficile : les céréales sont à la base de la société agricole (les refuser consiste donc en un rejet des contraintes sociales et économiques dominantes, ce qui toutefois correspond à la position sociale retirée du taoïste, mais surtout en une discipline diététique exigeante), et l'abstinence même d'eau est en inadéquation avec les besoins humains. Dans les deux cas, le personnage est contraint de s'alimenter et en meurt, la violation d'un interdit aussi exigeant

³ Le *qi*  氣 est une notion si fondamentale dans la pensée chinoise qu'elle a connu au cours des siècles maints changements dans sa définition. Il nous est cependant possible de la décrire dans les grandes lignes comme « le souffle de la vie qui, dans la vision chinoise, a pour caractéristique d'opérer et de circuler selon un rythme binaire : inspiration/expiration, et à plus long terme condensation à la naissance/dissolution à la mort. » (Cheng, 1997 : 252.) Le *qi* est également « le principe de réalité unique et un qui donne forme à toute chose et à tout être dans l'univers, ce qui implique qu'il n'existe pas de démarcation entre les êtres humains et le reste du monde [...] » (Id. : 252.) La première de ces deux définitions semble le mieux à même de décrire le *qi* tel qu'on y fait référence dans le récit qui nous intéresse.

Le terme de *ling*  靈 désigne tout d'abord la manifestation d'une puissance de l'autre monde, une efficacité surnaturelle. Par extension, il fait référence à l' me.

⁴ Le *hun*  魂 désigne un corps subtil que l'on peut traduire par «  me-souffle ». Mais le corps humain possède également une autre  me, le *po*  魄. « Après la mort, les  mes-*po* se dissolvent avec le cadavre dans la terre ancestrale alors que les  mes-*hun* sont vouées à l'errance. » (Chenivresse, 2001 : 64.) Le *hun* apparaît donc comme une matière beaucoup plus volatile que le *po*, étant susceptible de quitter le corps dans des  tats particuliers tels que le sommeil et la méditation.

posant le trépas comme irrémédiable. La mort aussi inattendue qu'absurde de la ressuscitée du *Liaozhai* contraste avec l'éclat de son retour à la vie. Aussi, malgré le succès qu'instaure ce dernier, Pu Songling achève le conte sur une note aigre qui contraste avec le ton général de l'histoire.

IV. L'attachement amoureux

C'est dans les histoires d'amour qu'abondent le plus les retours à la vie. Ces derniers sont étroitement liés à la notion de *qing* 情, qui culmine en 1598 avec le *Mudan ting* 牡丹亭, *Pavillon aux pivoinies* de Tang Xianzu 湯顯祖 (1550-1616)⁵.  voquant à la fois les sentiments, l'amour, la passion et le désir, le *qing* est une puissance qui, dans les relations sentimentales, peut mener de la vie à la mort et *vice versa* (voir Zeitlin, 2007 : 13)⁶. De cette force surnaturelle, le *qing* permet les amours souvent rendues impossibles par le trépas. Dans *Lu gong né* 魯公女, « La Fille du sieur Lu » (Lz 84), un certain Zhang Yudan tombe amoureux d'une jeune fille qui meurt d'un accident. Comme il ne cesse d'évoquer avec affection son souvenir, elle lui apparaît sous une forme spectrale, et ils vivent ensemble une relation amoureuse, jusqu'à ce qu'elle lui annonce un jour qu'elle va se réincarner, et qu'il devra attendre quinze ans avant qu'ils ne se revoient. Mais comme Zhang a déjà dépassé la trentaine, il se plaint qu'il sera trop vieux. Après le départ du spectre, il mène une vie très dévote, récitant quotidiennement de multiples soutras, à tel point qu'il rencontre en rêve un personnage qui ressemble à un *bodhisattva*. Ce dernier le fait baigner dans un bassin aux eaux claires, et, lorsque Zhang se réveille de ce songe, il a retrouvé l'apparence physique d'un jeune homme de quinze ans. On voit à travers cette métamorphose l'importance de la piété religieuse soulevée précédemment, bien que celle-ci n'exige pas de détachement bouddhiste du monde et légitime même concomitamment le désir. Zhang se présente par la suite auprès de la famille dans laquelle s'est réincarnée sa bien-aimée, mais celle-ci, qui refuse tout prétendant puisqu'elle se souvient de la promesse de sa vie antérieure, ne le reconnaît pas tant il a rajeuni. De dépit, elle se laisse mourir. Elle revient cependant rendre visite à Zhang en rêve, le reconnaissant enfin, et lui demande de rappeler son  me (*zhaohun* 招魂)⁷ pour qu'elle puisse revenir à la vie, volonté à laquelle le jeune homme se plie. Lorsque la jeune fille revit, les deux amants peuvent enfin se

⁵ Le *Mudan ting* 牡丹亭, *Le Pavillon aux pivoinies*, est (?) un *chuanqi* 傳奇, « transmission de faits remarquables » datant de la dynastie des Ming. Il s'agit de l'une des représentations th atrales les plus connues du répertoire chinois. Son histoire est celle de Du Liniang 杜麗娘, une jeune fille qui rêve d'un jeune homme, Liu Mengmei 柳夢梅, alors qu'elle ne l'a jamais vu. Malade d'amour, elle meurt de passion, non sans avoir auparavant peint son autoportrait. Tandis que le père de la défunte doit quitter sa demeure pour défendre l'empire, le jeune Liu Mengmei en vient à dormir dans l'ancienne demeure des Du. Il trouve l'autoportrait, et se prend de passion pour la jeune femme qui y est peinte. Le fantôme de Du Liniang lui apparaît, et ils entretiennent une relation intime. La jeune morte demande à son amant d'ouvrir son cercueil, afin qu'elle puisse revenir à la vie, ce que Mengmei accomplit avec l'aide de la nonne chargée de la surveillance du tombeau. Ressuscit e, Du Liniang part avec celui qu'elle considère à présent comme son époux, ainsi que la nonne. Mais le tombeau ouvert est découvert par l'ancien précepteur de Du Liniang, qui s'empresse d'aller faire savoir au père de la jeune fille que Liu Mengmei est un pilleur de tombe. Ce dernier part passer les examens impériaux qui seuls pourront garantir son avenir social, et se présente auprès du père de sa bien-aimée, lequel le reçoit en le faisant bétonner et mettre en captivité. De son côté, Du Liniang retrouve sa mère et sa confidente, et les trois femmes arrivent à temps pour rétablir la vérité auprès du père, qui a bien du mal à admettre que sa fille soit revenue à la vie. Le mariage est finalement célébré avec la bénédiction impériale.

⁶ Pour une étude plus poussée sur le *qing*, voir Huang, 2001.

⁷ Dans la Chine des Han (-202/200), le rituel du rappel de l' me (*zhaohun fupo* 招魂復魄) consiste à appeler le mort, juste après le décès, afin de confirmer qu'il est bien parti (Cook, 2006 : 28. et Olberding & Ivanhoe, 2011 : 90).

marier. Une redondance étrange se manifeste dans cette histoire : le mariage aurait pu advenir dès que Zhang se présente auprès de la nouvelle famille de la jeune femme, mais Pu Songling requiert d'elle une nouvelle mort. Peut-être son premier trépas n'était-il pas aussi pétri de *qing* que la mort due à une déception amoureuse, le second décès devenant alors un passage obligé vers la consécration de leur relation. Le chercheur Shi Yuliang voit dans ce type de mort un rite de passage, un cérémonial à travers lequel on acquiert une vie ayant une véritable valeur⁸. Quoi qu'il en soit, cette mort redondante ramène pour un temps la jeune femme à l'état initial de fantôme, et fait tourner le récit en rond.

V. La répétition excessive des mécanismes de rétribution

Enfin, un caractère saillant que l'on peut observer dans les retours à la vie du *Liaozhai* est leur aspect démesurément vertigineux, non seulement d'un récit à l'autre, mais également au sein d'une même histoire. Certaines anecdotes enchaînent frénétiquement les morts et réincarnations, jouant à outrance des « effets de causes et conséquences » des actes (*yingguo baoying* 因果報應). En effet, les relations humaines, pour les Chinois, sont régies par le concept de *bao* 報, « rétribution », selon lequel un malheur n'arrive qu'en conséquence d'actes antérieurs. Aussi apparaît-il que, dans les récits d'imagination, la nature des réincarnations dépend des actes bons ou mauvais commis par le personnage décédé. Dans l'histoire intitulée *San sheng* 三生, « Trois vies » (Lz 396), un quidam est associé à l'examen des copies du concours mandarin. Un lettré dénommé Xing se voit recalé, et en meurt de déception. Il se plaint à la divinité Yama (Yanluo 閻羅), la divinité qui régit les enfers, qui condamne le quidam   renaître en homme du commun. Mais dans cette nouvelle vie, le quidam est injustement décapité par un bandit, qui n'est autre que la réincarnation de Xing, le lettré d c . La vengeance se poursuit dans une autre vie encore, dans laquelle l'un et l'autre sont devenus des chiens. Yama se lasse, ne pouvant que les condamner à renaître continûment selon les actes de leur vie passée. C'est finalement en faisant de l'un le gendre de l'autre, et grâce au fait que le quidam aide son beau-fils à réussir le concours mandarin, que Yama parviendra à réconcilier les deux antagonistes. Le récit se plaît donc à mettre en scène les intrications, entre conflit et entraide, entre deux séries de réincarnations. Il montre le vertige que font naître ces vies successives dans lesquelles les actes d'inimitié ne font qu'aboutir automatiquement à une autre existence. Si cette histoire trouve une fin, il est à noter que plusieurs autres anecdotes du *Liaozhai* jouent de cette démesure des renaissances⁹, provoquée par l'insatisfaction perpétuelle du nouvel avatar. Aussi

⁸ « Dans le *Liaozhai*, mourir, entrer dans le monde des ombres ou en recevoir un châtiment sont en réalité une épreuve et un baptême de la nature ou du caractère humains, et possèdent par conséquent une dimension cérémonielle. Ce n'est qu'au travers de ce cérémonial que l'on peut acquérir une vie ayant véritablement valeur. » (在“聊斋”里, 死亡、进入冥间或者受冥罚, 实际上也是对人性、人格的考验和洗礼, 因而也具有仪式的意义, 只有经过这一仪式, 才能获得真正的有价值的生命。) (Shi, 1991 : 94).

⁹ Parmi les récits du *Liaozhai* qui enchaînent démesurément les réincarnations, on citera celui qui porte le même titre de *San sheng* 三生, « Trois vies » (Lz 26), dans lequel un homme devient poulain, puis chien, serpent, et enfin homme à nouveau. On compte également *Wang Keshou* 汪可受, « Wang Keshou » (Lz 439), anecdote dans laquelle un ancien bachelier devient successivement poulain, nourrisson d'une famille de paysans et enfant d'une bonne famille. On mentionnera enfin le conte *Qin Gui* 秦檜, « Qin Gui » (Lz 489) qui montre qu'un seul acte ex crale peut condamner à de nombreuses réincarnations avilissantes (un cochon tué dans une famille porte sur la peau une inscription indiquant qu'il est la septième réincarnation du ministre Song Qin Gui [1090-1155], assassin de l'ancêtre de la famille dans laquelle le cochon est tué).

perçoit-on, dans le recueil, une obsession de l'auteur pour ce thème auquel il fait constamment retour.

VI. À la recherche du contrôle perdu : répétitions et déraillements

Ce caractère de ce qui tourne en rond dépasse le cadre des retours à la vie ; il concerne également l'acte de mort lui-même. Dans *Yigui* 縊鬼, « Fantôme de pendue » (Lz 225), le client d'une auberge assiste un soir à une scène étrange : une femme s'apprête, comme pour recevoir. Mais le plaisant tableau tourne soudain à l'horreur : la femme se suicide par pendaison, et l'on comprend par la suite qu'il s'agissait d'un fantôme qui ne faisait que répéter les gestes de son propre suicide. De l'incompréhension que la scène suscite émane un mystère incommensurable. On pourrait interpréter cette réitération par le concept de *compulsion de répétition* défini par Freud comme une répétition tentant de « *lier les éléments psychiques éparpillés par la puissance du traumatisme* »¹⁰. Dans la répétition du suicide du fantôme, on peut voir une tentative d'imposer un contrôle sur ce traumatisme causé par une mort violente et prématurée. Ce contrôle, dont le fantôme lui-même symbolise la perte, peut apparaître comme un objet que le spectre rechercherait sans cesse. Dans la répétition de son suicide, le fantôme met en conflit la souffrance qui le poussa à se tuer et la satisfaction de se voir quitter la vie. De cet antagonisme naît un symptôme dont le spectre jouit lorsqu'il répète la scène du suicide. À la recherche du contrôle perdu, le fantôme trouve dans la répétition une jouissance qui, comme perçoit Lacan dans ce terme, ne fait que menacer sa tranquillité. Le fantôme est d'ailleurs lui-même l'expression de cette absence de paix.

Il est à noter que le motif le plus répandu dans la littérature chinoise est non pas celui d'un fantôme qui réitère son propre suicide, mais celui d'une âme en peine qui, à la recherche d'un remplaçant, pousse un vivant à commettre le même suicide qu'elle. Ainsi le fantôme d'une pendue tend-il volontiers une ceinture à une femme malheureuse afin que celle-ci se pend à son tour. Souvent, un troisième personnage est témoin de la scène, et réagit à temps pour empêcher le fantôme de commettre son crime (Huntington, 2005 : 9-17). Or, dans le conte susmentionné, non seulement le fantôme ne cherche pas de substitut pour relayer sa souffrance, mais en plus la scène aboutit sans avoir été interrompue par le client de l'auberge. La solitude de ce fantôme qui ne veut pas se sauver et qui n'est pas sauvé par le témoin est la marque d'une ligne de fuite à l'infini dans la répétition du traumatisme. *Shangfu* 商夫, « La Femme du marchand » (Lz 291) fait aussi preuve d'un tel déraillement : un voleur s'introduit de nuit chez un marchand dont il sait qu'il s'est absenté. Il assiste alors à une scène étrange : une femme tend à l'épouse du marchand une ceinture, et cette dernière se pend avec. Le lendemain, c'est le voisin qui est accusé du meurtre. Devant cette injustice, le voleur se révèle et raconte ce qu'il a vu.

¹⁰ Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud développe la notion de *compulsion de répétition* à partir de l'observation qu'il fait du jeu d'un enfant, jeu plus tard reconnu comme expérience du *fort-da* (« là-bas, là »). L'enfant jette au loin une bobine qu'il se plaît ensuite à ramener vers lui. Tandis que l'éloignement de la bobine semble susciter chez lui une contrariété, l'enfant éprouve une satisfaction à la voir revenir vers lui. Freud interprète l'éloignement de la bobine comme la séparation d'avec la mère, et son retour comme la réunion avec celle-ci. Comme l'enfant répète successivement le jeu, Freud y voit une tentative de guérison de la blessure psychique causée par la séparation (Freud & Laplanche et Pontalis, 1981 : 21).

Il y a quelque chose de démesuré dans ce motif commun qui veut qu'un fantôme, pour se soustraire à son état de spectre, pousse un vivant à la mort. Comme nous l'avons vu au travers des récits de réincarnations, les personnages de la littérature chinoise de récit pâtiennent souvent des maux que leur infligent des individus qu'ils ont eux-mêmes persécutés dans le passé. Cependant, aucune mention n'est ici donnée sur un acte commis par la victime qui pourrait appeler à une vengeance du fantôme. On pourrait argumenter que la convergence de leur destin, leur rencontre, soient nécessairement liées à un certain ordre des relations humaines, principe que les Chinois nomment *yuanfen* 緣分. Ce dernier caractérise ce qui désigne « une affinité entre personnes », « une force émergeant de certaines relations » et explique les liens entre les gens. Mais à ces définitions, Georges Favraud ajoute que le *yuanfen* « est alors utilisé pour qualifier, expliquer ou justifier les rencontres sur lesquelles s'établissent les vocations religieuses, les filiations rituelles (de maître à disciple) et en définitive l'organisation des communautés et des réseaux de culte. » (Favraud, 2014 : 76) Or, dans le cas du fantôme et de sa victime sur le point de devenir substitut, la relation entre les deux personnages n'est pas un lien fécond, comme peut l'être celui d'un maître à son disciple, mais d'une nature foncièrement morbide, puisque le fantôme s'apprête à condamner la victime à l'errance. Par ailleurs, aucune relation de rétribution (*bao* 報) ne liant fantôme et victime, le motif contrevient à la logique habituelle qui préside aux relations humaines et aux réincarnations. Le fantôme cherchant substitut apparaît donc particulièrement inquiétant puisque, comme le remarque Rania Huntington, il n'y a aucune connexion avérée entre les deux personnages, ce qui place leur relation dans une dimension non de vengeance, mais de pure répétition au-delà de toute moralité et de tout contrôle (Huntington, 2005 : 1).

Dans ce conte du *Liaozhai*, la démesure qui s'ajoute à cet imaginaire répandu est l'inaction du témoin. Selon le schéma maintes fois exploité dans les récits en langue vernaculaire, la présence de celui-ci devrait normalement amener à l'interruption de la scène, et par là de la contagion mortifère, mérite qui lui vaudrait de racheter sa faute (celle d'être un voleur). Or, le potentiel sauveur de cette histoire n'en est pas un et sa vertu ne se révèle qu'après-coup, lorsqu'il innocente le voisin mais qu'il est trop tard pour sauver la femme du marchand. Cet éclat tardif sonne comme un ratage, un échec teinté d'une maigre réussite.

VII. Conclusion

Les récits de retours à la vie que nous avons mentionnés puisent donc dans un imaginaire commun. Ce dernier révèle tout un système de croyances liées à la préservation des ossements ou du cadavre, aux conditions requises pour un retour à la vie et la fortification du corps après la résurrection. Mais le pinceau de Pu Songling y ajoute avec obsession des éléments de démesure de par les décalages, l'amertume, les déraillements que ses histoires comportent. Quand les événements n'arrivent pas en opposition avec d'autres, ils arrivent trop tard ou de façon vertigineuse, et sont toujours empreints d'une inadéquation. Il semble ainsi qu'il y ait chez Pu Songling une écriture de l'excès qui, en dissonance avec des retours à la vie qui s'apparenteraient à de franches réussites, révélerait plutôt quelque chose de l'ordre du traumatisme et du manque de contrôle qui caractérisent le trépas.

Références bibliographiques

- CAMPANY, R. (1996), *Strange writing : anomaly accounts in early medieval China*, Albany, State University of New York Press.
- CHENG, A. (1997), *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil.
- CHENIVESSE, S. (2001), « Le Lieu Saint Fengdu : Cité des morts ou carte traumatique et propiatoire à l'usage des vivants », in B. BAPTANDIER (dir.), *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala, pp. 49-78.
- COOK, C. (2006), *Death in ancient China : the tale of one man's journey*, Leiden, Boston, Brill.
- FAVRAUD, G. (2014), « L'immortel Zhou Fuhai 周福海 (? - c. 1935) Construction hagiographique et communautaire dans le taoïsme Chunyang », *Études chinoises*, vol. 33 (1), pp. 57-84.
- FREUD, S., LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.-B. (trad.) (1981), *Au-delà du principe de plaisir [Jenseits des Lustprinzips]*, Paris, Payot & Rivages.
- FURTH, C. (1986), « Blood, Body and Gender : Medical Images of the Female Condition in China 1600-1850 », *East Asian Science, Technology and Medicine*, (7), pp. 43-66.
- HUANG, M. (2001), *Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China*, Cambridge, Harvard University Press.
- HUNTINGTON, R. (2005), « Ghosts Seeking Substitutes : Female Suicide and Repetition », *The Johns Hopkins University Press*, vol. 26 (1), pp. 1-40.
- LAUWAERT, F. (1993), « La mauvaise graine : le gendre adopté dans le conte d'imitation de la fin des Ming », *Études chinoises*, vol. 12 (2), pp. 51-92.
- LEVI, J. (1983), « L'abstinence de céréales chez les taoïstes », *Études chinoises*, vol. 1, pp. 3-48.
- OLBERDING, A., et IVANHOE, P. (dir.) (2011), *Mortality in traditional Chinese thought*, Albany, State University of New York Press.
- PU Songling 蒲松齡 & ZHANG Youhe 張友鶴 (dir.) (1978 ; 2^e éd. 2011), *Liaozhai zhiyi huijiao huizhu huipin ben 聊齋誌異會校會注會評本 [Notes de l'étrange de Liaozhai, édition rassemblant les différentes leçons, notes et commentaires]*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe.
- SHI Yuliang 石育良 (1991), « “Liaozhai zhiyi” zhong de siwang “聊齋志異”中的死亡 [La mort dans le Liaozhai zhiyi] », *Pu Songling yanjiu 蒲松齡研究*, vol. 2, pp. 82-95.
- WATSON, J. (1982), « Of flesh and bones : the management of death pollution in Cantonese society », in M. Bloch et J. Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, pp. 155-186.
- ZEITLIN, J. (2007), *The Phantom Heroine : Ghosts and Gender in Seventeenth-Century Chinese Literature*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

 crire l'il-lisible pour communiquer avec l'in-visible.

L'usage des talismans dans la statuaire culturelle du Hunan

(Chine, XVI^e-XX^e siècle)

Alain Arrault

 cole française d'Extrême-Orient

Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (EHESS)

Alain.arrault@efeo.net

Quelles que soient les religions, révélées ou naturelles, elles reposent toutes sur l'idée d'une langue sacrée, héritée de Dieu, des dieux, des grands ancêtres, etc. Cette langue confère à l'homme, par le biais du rituel, le pouvoir d'agir sur la réalité (Tambiah, 1968). Parfois non comprise du profane et même de l'initié, elle est inaudible pour des oreilles non averties car murmur e, et l'aspect sacré de l'oralité trouve son double dans une écriture extrême : une écriture non lisible, plus spécifiquement une écriture « inlisible », non pas une écriture qu'on ne peut pas lire mais une écriture incompréhensible –   l'instar d'une langue étrangère –, dont on sait pourtant qu'elle a le pouvoir de communiquer avec les puissances invisibles. Elle jouit donc d'une double démesure : c'est une langue - à l'inverse de la nature d'une langue - qu'on ne comprend pas, mais qui de ce fait peut parler à ceux que l'on ne voit pas. Un lien se tisse donc entre l'écriture incompréhensible et l'imperceptible par les cinq sens d'une part, et l'impensable par la pensée discursive d'autre part. Tendue entre l'illisibilité et l'invisibilité, la langue secrète incarne les limites extrêmes du langage, avant de basculer dans l'ineffable et le silence. In-sensée et folle, l'écriture talismanique n'est pas pratiqu e de façon ordinaire mais trouve naturellement son lieu d'être et son efficacité dans un cadre privilégié et particulier, celui des rituels, ainsi que nous le rappelle opportunément la signification grecque de talisman (*telesma*) : un rite religieux. Ce contexte, soit par ignorance soit par négligence, demeure souvent omis, à tort puisqu'il est, de par sa logique même, le lieu de la requête, de l'« adresse » aux dieux. D'une certaine manière, cette langue folle est domestiqu e par et dans le rite, où elle trouve tout son sens et sa place.

I. Les  critures talismaniques

Avant d'aborder la Chine, nous ferons un petit détour par la Gr ce et Rome, en vue d'y comprendre où et comment se pratique la langue incompréhensible.



1. Les *katadesmoi* et les *defixiones*

Au sein de la civilisation qui inventa la réflexion philosophique, le discours argument  et rationnel, les archéologues ont mis au jour de drôles d'objets : les *katadesmoi* (sing. *katadesmos*) et les *defixiones* (sing. *defixio*). Ce sont, pour ce que j'ai pu en comprendre, des tablettes le plus souvent en plomb – une matière réputée impérissable – qui sont grav es de figures et d'écritures, dites d'ex cation, de malédiction, ou au contraire d'envoûtement. Elles invoquent fréquemment les puissances souterraines, chtoniennes. Il semblerait que *katadesmos* signifie littéralement une « ligature », et désigne plus précisément l'action de « lier vers le bas », d'immobiliser une personne. Quant à *defixio*, dont l'étymologie nous apprend qu'il provient de *defigere*, il se rapporte à l'action de « fixer en bas », de « ficher », de « transpercer », à l'image du clou que l'on fiche dans une effigie, en somme de « clouer » (quelqu'un ou quelque chose). Au vu des relevés de ces tablettes, cette volonté de neutraliser s'énonce dans divers contextes :

- 1) judiciaire : faire perdre un adversaire dans le cadre d'un procès ;
- 2) amoureux : attirer à soi une personne aimée ou éliminer un rival ;
- 3) artistique, notamment théâtre et cirque : contre les « acteurs » concurrents ou les adversaires ;
- 4) pour se prémunir des voleurs et annihiler les calomniateurs ;
- 5) contre les concurrents économiques ;
- 6) pour protéger ou maudire un dieu.

Retrouvées un peu partout, bien sûr en Égypte, en Gr ce et en Italie, mais aussi en France et en Angleterre, elles sont formées de mots lisibles dans la langue idoine (notamment le nom et l'identité de la personne visée). Mais ces mots sont souvent accompagnés d'un mélange de plusieurs langues (grec, latin, égyptien, hébreux), ou bien les lettres ou les mots sont écrits à l'envers, avec des lignes dans un sens puis dans un autre, et certains mots sont dénués de sens (fig. 1¹). Ces derniers, que l'on appelle les *Ephesia grammata* (formules d'Ephèse) ou les *Voces mysticae* (mots mystiques), permettent d'invoquer les dieux et viennent en quelque sorte clore une ex cation : *Bazagra*, *Bescu*, ou *Berebescu*, comme nous disons aujourd'hui « abacadabra »... Un tel usage de mots inintelligibles ou à moitié intelligibles est justifié par le fait que la langue humaine n'est pas appropriée pour s'adresser aux dieux : pour certains, comme Clément d'Alexandrie (150 ?-220 ?), cette langue incompréhensible n'est comprise que des dieux, pour d'autres, comme Jamblique (245-325), c'est la langue même des dieux.

¹  cette *defixio*, formée en fait de deux morceaux, a été ajoutée une troisième qui représente, momifié, celui qui fait l'objet de l'ex cation : Porcellus. Voir C. Sanchez Natalias (2011 : 201-202).

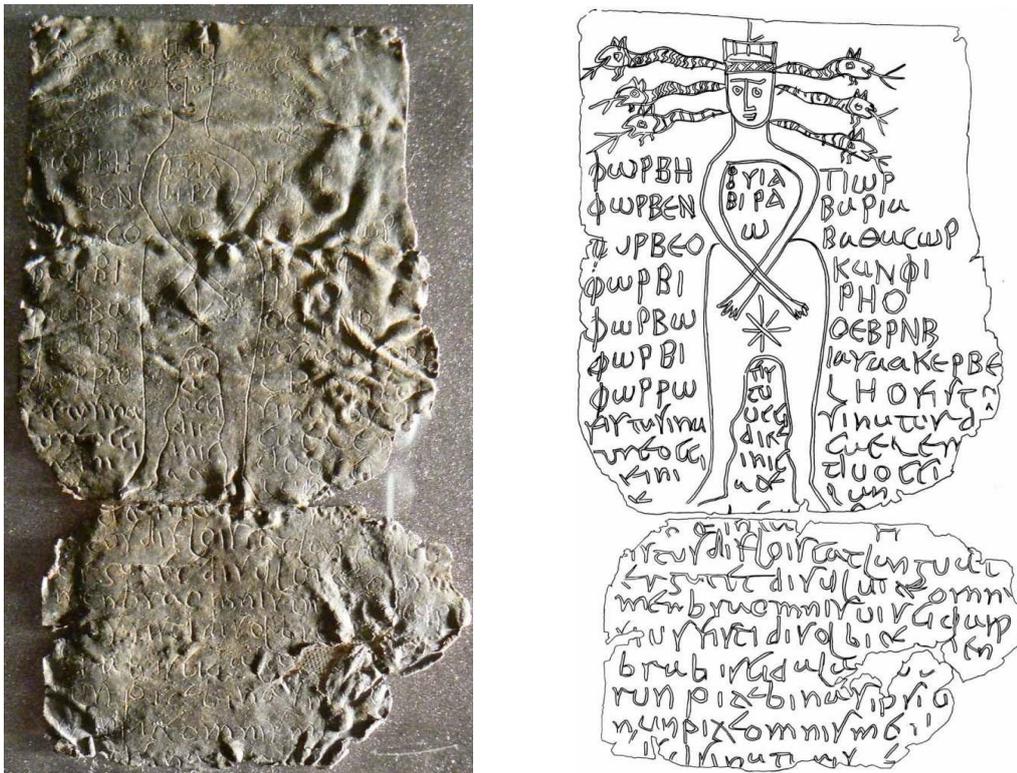


Figure 1 : Exemple de *defixio* avec sa transcription. Cette tablette en plomb, retrouvée en Italie, comprend des mots grecs dénués de sens à gauche de la figure humaine. Entre les jambes du personnage, sans nul doute la divinité invoquée mais dont l'identité (Hécate ?) reste l'objet de discussions parmi les spécialistes et, au-dessous, un texte en latin introduisant les personnes visées : Porcellus et sa femme, 9.8 x 9.9 cm, IV^e-V^e siècle, Museo archeologico civico di Bologna (figures extraites de l'article « Defixiones » en italien de *Wikipedia*, voir <https://it.wikipedia.org/wiki/Defixiones>, consulté le 22 janvier 2016).

2. Les talismans chinois *fu* 符

Les *katadesmoi* et les *defixiones* n'ont jamais cessé, par le biais d'autres matériaux et formes, de jouer leur rôle d'invocation de divinités afin d'agir, positivement ou négativement, sur des personnes humaines bien vivantes. Les talismans, amulettes, gris-gris ont quant à eux un *modus operandi* quelque peu divergeant : s'ils s'adressent bien à une puissance surnaturelle, ils ont pour dessein de protéger la personne qui les porte. Cette dimension propitiatoire, donc tendue vers l'avenir (protéger pour toujours et en toutes circonstances), convoque *généralement* une divinité pour écarter, annihiler les forces démoniaques qui pourraient se présenter et nuire au porteur. *Généralement* seulement, puisque, parfois, pour prendre l'exemple des talismans chinois, ils prennent place dans le cadre de la magie noire pour s'attaquer à des concurrents et des ennemis directs. Cet aspect, qui signe l'ambiguïté et la polyvalence des talismans, ne sera pas abordé dans cet article : nous ne retenons que la forme la plus commune, celle de « l'assurance vie ».

L'histoire des talismans en Chine, dénommés *fu*, est très proche de la conception du *symbolon* grec (symbole), dont nous rappelons ici brièvement qu'il désignait un morceau de terre cuite qui était partagé en deux et dont chaque morceau était conservé par deux familles séparées : lorsqu'elles se

rencontraient à nouveau, on recollait les deux morceaux, le *symbolon* agissant dès lors comme un signe de reconnaissance.

En Chine Antique, c'est également un objet partagé en deux : un signe de reconnaissance qui permettait aux envoyés royaux et impériaux d'être nourris, reçus et accueillis comme tels, une sorte de passeport diplomatique ; et qui, de surcroît, pouvait constituer une véritable délégation d'autorité, notamment pendant les guerres : un commandant d'armée sur le terrain ne pouvait que se plier aux ordres du porteur, provenant forcément du chef suprême. Le plus souvent sous la forme d'un tigre moulé dans le bronze, chacun, le messager et le commandant, étant détenteur d'une moitié de l'effigie de l'animal (fig. 2) (Bumbacher, 2012).



Figure 2 : « Tigre talisman » (*hufu* 虎符) de commandement. Incrustée d'or, l'inscription sur les deux parties dit : « Talisman militaire. La partie droite est au lieu [où réside] l'empereur, la partie gauche à Yangling ». Une moitié présente à l'intérieur trois tétons qui s'insèrent parfaitement dans les trois cavités de l'autre partie. Dynastie des Qin (221-206 av. notre ère), bronze ; L : 8,9 cm. Musée provincial de Zhouzhi (Shaanxi).

3. L'il-lisible pour l'in-visible

Les *fu* talismans qui vont prendre l'aspect d'une écriture il-lisible le sont précisément parce qu'ils correspondent à la langue des « puissances » par essence in-visibles mais qui sont considérées

gouverner le destin des personnes et des communautés. S'il arrive aux dieux de faire connaître leur volonté par la voie de signes astronomiques, d'événements surnaturels (apparition d'animaux étranges) ou de calamités naturelles (sécheresse, invasion d'insectes, etc.), ils se manifestent aussi par des signes écrits, qui peuvent prendre la forme de blocs oraculaires, de diagrammes, de textes et de livres révélés.

Cette connexion entre écriture sacrée et dieux a lieu parce que l'écriture est conçue précisément comme faisant partie du souffle originel (*yuan qi* 元氣), tout comme le sont par ailleurs eux-mêmes les dieux. Les écrits apparaissent spontanément et ne sont pas « fabriqués » : ils sont achéiropoïètes, ils ne sont pas faits de mains d'homme (Schmitt, 2002), tout comme le sont par ailleurs les portraits des divinités dans les statues, les peintures, etc. Dans l'au-delà existe une bibliothèque qui contient tous les écrits du monde, qui ont déjà été révélés, qui le seront, ou qui ne demandent qu'à l'être. Écrire revient donc dans ce cas à reproduire l'écriture des dieux qu'ils ont bien voulu traduire en une langue humaine, donc compréhensible. Écrire revient à assurer une continuité irréductible entre les puissances de l'au-delà et les hommes ici-bas.

Mais cette écriture n'est parfois traduite que partiellement : en son sein demeurent des signes kabbalistiques et étranges, les talismans, que seuls les initiés connaissent et savent utiliser. Et c'est cette étrangeté qui parle le mieux – probablement parce que plus directement – aux êtres invisibles : moins elle est traduite, plus elle est efficace.

Cette écriture ne fonctionne pas en soi : elle suppose, tout au contraire, une procédure particulière, celle du rituel qui la met en place dans un contexte bien précis. Faute de pouvoir passer en revue toutes les formes procédurales de l'usage de l'écriture il-lisible, nous nous contenterons de prendre l'exemple de la consécration de statues et du rôle que viennent y jouer les talismans.

II. Un exemple d'usage des talismans *fu* : la consécration des statues cultuelles

Pour que la statue soit opérationnelle, il faut qu'elle soit consacrée. La consécration consiste à « animer », à « présentifier », et non pas à « incarner », le dieu dans la statue. La statue animée est comme un poste de télévision (un récepteur) qui, allumé (invoqué), est en relation directe avec l'émetteur, la station de diffusion (le dieu), si ce n'est qu'en l'occurrence le récepteur peut aussi interagir avec l'émetteur. L'un des moments cruciaux du rituel de consécration consiste à « ouvrir la lumière » (*kaiguang* 開光), notamment celle des yeux de la statue, dont il n'est pas anodin de faire remarquer que ce rite est également à l'œuvre dans une autre situation : on ouvre en effet de la même manière les yeux des médiums (Baptandier, 1994), les intercesseurs entre les dieux et les hommes. Il faut donc franchir un pas : la statue est un médium, le médium est une statue.

Nous avons depuis une décennie conduit des recherches sur la statuaire de la province du Hunan (sud de la Chine), qui couvre un éventail de temps allant du XVI^e siècle à la première moitié du XX^e siècle. Plusieurs publications sont issues de ces recherches conduites collectivement, sur papier mais aussi sur la toile, donnant lieu à la mise en ligne du catalogage informatique de trois

collections de statuettes comptant environ quatre mille pièces (deux autres collections sont en cours de catalogage)². Après la sculpture de la statue, qui est la résultante d'une série d'opérations bien délimitées (Bussotti, 2010), et avant le rituel de consécration proprement dit, il s'agit de mettre en place un certain nombre d'objets.

1. Mise en place

Dans une cavité creusée dans le dos de la statue, l'officiant introduira au cours du rituel de consécration (voir plus bas « Remplissage de la cache ») les trois objets suivants : A) *lamateria medica*, *yao* 藥 (matières médicales) ; B) Du papier monnaie, des pièces, en somme de la « monnaie d'offrande » (Hou, 1975) ; C) Le certificat de consécration, appelé localement *yizhi* 意旨 (littéralement « Notre volonté »).

A. *Lamateria medica* (matières médicales)

La statue est un corps qui a besoin de substances diverses pour « entretenir sa vie » et éventuellement « guérir » : certains sculpteurs expliquent en effet que le creusement de la cache est une blessure infligée à la statue que ces « médecines » ont pour fonction de soigner (fig. 3). On dit aussi que ces substances représentent symboliquement les organes et viscères de la statue, conformément au nom que l'on donne à la cavité où sont introduites ces matières médicales : *zang xiang* 臟箱, « la boîte aux viscères », ou *fuzang* 腹臟, « ventre et viscères ».

B. La monnaie d'offrande

Elle prend le plus communément la forme de sapèques (pièces circulaires avec un trou carré au milieu), qui ont été découpées dans du papier ou, comme dans le cas que nous venons de voir, celle d'authentiques pièces (fig. 3 n° 14). On pourrait toutefois se demander si ces pièces de métal n'ont pas pour vocation, au-delà de l'argent dont a besoin le défunt dans l'au-delà, de symboliser l'agent fer, l'un des cinq agents associé à l'un des cinq organes.

² Voir le site web en ligne « Les statuettes religieuses du Hunan », http://www.efeo.fr/statuettes_hunan/.



Figure 3 : A. Exemple de matières médicales insérées dans une statue du dieu du Pic du Sud (Nanyue shengdi 南嶽聖帝), Lengshui jiang, Hunan, 2004) : 1. Forsythia à fleurs pendantes ; 2. Noix d'arc ; 3. Haricot-riz ; 4. Moelle de *Tetrapanax* à papier ; 5. Mue de cigale ; 6. Tige végétale ; 7. *Houttuynia cordata* ; 8. Bec-de-corbeau ; 9. Griffes d'oiseau ; 10. Graine d'*Oroxylum indicum* ; 11. Aconit ; 12. Naclée de Chine ; 13. Morceau de bois ; 15. Moelle de jonc épars ; 16. Ouate ; 17. Riz ; 18. Perle. B. Exemple de monnaie d'offrande : 14. Pièces de monnaie (© Photo Alain Arrault)

C. Le certificat de consécration

Cette feuille de papier sur laquelle sont inscrits les noms des donateurs, de la statue, et du sculpteur, ainsi que l'adresse, la date de consécration et les motivations pour consacrer la statue, correspond à la mise en place de l'écrit. Elle est généralement placée en dernier dans la cavité de la statue (fig. 4).

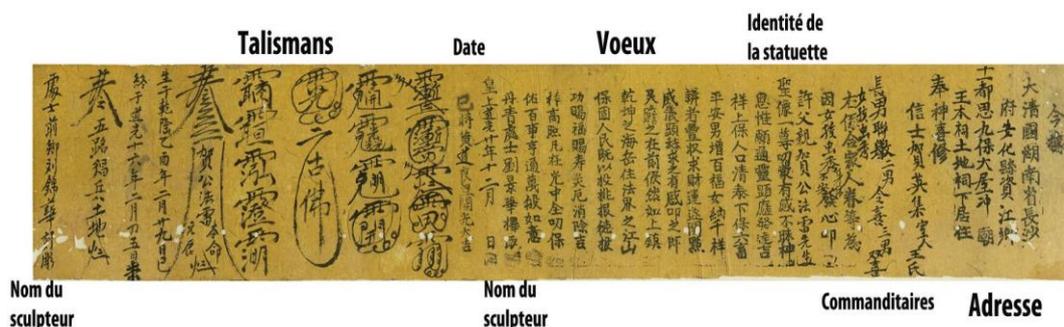


Figure 4 : Certificat de consécration de la statuette de He Falei 賀法雷 (1765-1836) commanditée par son fils, sa belle-fille, ses petits-fils et petites filles. (Sculpteur : Liu Jinghua, Anhua, Hunan, 1840, T0781³ © EFEO)

³ Pour plus de détails sur cette statue et bien d'autres, voir la banque de données en ligne « Les statuettes religieuses du

2. Les talismans sur les certificats de consécration

Les talismans font partie de l'écrit et figurent soit à la fin du certificat, comme ici, ou parfois sur une feuille à part. Ces talismans comprennent différents types : A) Les talismans *hui* 諱 (noms taboués) ; B) Les talismans *fu* 符 ; C) Des dessins et images ; D) Les *lu* 錄, registres des divinités maîtrisées par le ritualiste.

A. Les talismans *hui*

Ce sont les noms taboués des dieux, qui ne se lisent pas et qui ne se prononcent pas. Bien que comprenant différentes éléments de l'écriture chinoise, leur composition n'existe dans aucun dictionnaire, à l'instar de ce que nous trouvons dans les tablettes grecques et romaines où les mots « mystiques » peuvent être l'accrétion de noms ou de parties de noms de divinités provenant de différentes langues. Les *hui* sont en général composés au-dessus de la clé de la pluie 雨, qui est interprétée soit comme un rideau de pluie derrière lequel se dissimulent les divinités, soit « le dieu descend du ciel comme la pluie » (fig. 5).



Figure 5 : Talisman *hui* du dieu Ziwei 紫微 (Ténuité pourpre), le maître des astres et des étoiles.
(Extrait de T0781©EFEO)

Dans cet exemple, nous avons, en dessous de la clé de la pluie, la clé de l'eau (à gauche) suivie à droite de *zhan* 斬 (trancher, décapiter) ; en dessous, le caractère de l'oreille, *er* 耳. Le trait qui traverse en diagonale le caractère est pourvu de cinq traits ou sept traits en perpendiculaire, lui conférant une puissance comparable aux cinq planètes ou aux sept étoiles de la Grande Ourse. Il est à noter que suivant les lieux, parfois selon les lignages d'un même endroit, ce talisman *hui* désigne les 10 000 divinités (*wanshen* 萬神, ie. toutes les divinités). En fonction des circonstances, il peut prendre des significations autres : employée pour une séquence dans un talisman d'aide à l'accouchement, la clé de la pluie 雨 devient alors une abréviation de *lei* 雷, le tonnerre, *zhan* 斬 prend le sens de « vite », « sans retard » et *er* 耳 un homonyme de *er* 爾, « tu », « toi », induisant que « sous l'égide du Ministère du Tonnerre, agis rapidement ! » (Doré, 1913).

Hunan ». Ces statues sont fréquemment une commande de la famille restreinte et non de la famille étendue. La liste des donateurs fait ainsi entrer en scène les femmes de la famille (épouse, fille, petite-fille), que les généalogies familiales, au sens patrilignager et clanique du terme, négligent le plus souvent. Il ne s'agit pas exclusivement de statues de divinités, mais surtout de statues d'ancêtres, proches et lointains, et de maîtres spirituels et directs (Arrault, 2010).

B. Les talismans *fu*

Le talisman proprement dit est précédé d'un caractère stylisé signifiant : « je donne l'ordre », ou « l'ordre est donné à... » (*chiling* 敕令), laissant dans l'ambiguïté le sujet de l'énonciation, ou plus sûrement que l'officiant s'exprime au nom du pouvoir des divinités, pouvoir qui, par sa condition d'initié, lui est d'emblée conféré (fig. 6).



Figure 6 : Talisman pour convoquer toutes les divinités. De haut en bas : 1) caractère stylisé *chiling* ; 2) symbole (les lignes en escalier) de tous les marqueurs du temps (les dix « troncs célestes »), ayant le sens de « de tous les temps », « toujours » ; 3) phrase lisible : 神魂速起煞 : « Que les dieux et les « mânes » se lèvent rapidement (pour) tuer (les puissances maléfiques) ». La lecture serait donc : « Il est ordonné pour toujours que les dieux et les « mânes » se lèvent rapidement (pour) tuer (les puissances maléfiques) ! ». (Imprimé, Anhua, Hunan, T0020, 1886 ©EFEO)

C. Dessins et images

Dans cette catégorie, deux types de talismans sont à distinguer : les talismans imagés et les talismans anthropomorphes de divinités.

a. Les talismans imagés

C'est le plus souvent une combinaison d'écriture et de dessins dans laquelle nous retrouvons *chiling*, « j'ordonne » ou « il est ordonné », et une image anthropomorphe suivie de formules

écrites (fig. 7). Un rapport étroit s'établit entre écriture et représentation du corps, l'une et l'autre jouant un rôle complémentaire, l'une donnant corps à l'autre.



Figure 7 : Talismans imagés. De haut en bas : 1) *chiling*, une tête d'homme, un nom : maréchal Zhao (Zhao yuanshuai 趙元帥), feu (*huo* 火), rapide (*ji* 急) ; 2) *chiling*, une tête d'homme, feu (*huo*), rapide (*ji*) ; 3) *chiling*, une tête d'homme, les Furies du souverain céleste du centre (Zhongyang tianhuang chang 中央天皇猖), feu.(manuscrit, Ningxiang, Hunan, T0622, 1963 ©EFEO)

b. Les images anthropomorphiques de divinités

L'image ne laisse que peu d'ambiguïté sur la divinité représentée, elle n'est donc pas « secrète », car l'image est conçue comme la « vraie forme » (*zhen xing* 真形) des dieux qui se sont transformés (*hua* 化, et non incarnés) en une forme humaine (fig. 8).



Figure 8 : Image des cinq Furies, avec au centre leur chef Zhang Wulang qui sacrifie un coq (imprimé, Anhua, Hunan, T0109, 1843 ©EFEO)

D. Les talismans registres *lu*

Le terme *lu* 錄 désigne à l'origine, en particulier dans les communautés taoïstes des Maîtres célestes des premiers siècles de notre ère, le recensement des fidèles d'une « paroisse », remis à jour au moins une fois par an pour les naissances, les disparitions, les décès. Un « double » de ce registre devait parvenir aux dieux, qui ainsi pouvaient vérifier, lorsqu'ils étaient invoqués pour un membre de la communauté, que cette personne en faisait bien partie. Ce registre a fini par désigner les divinités, généraux et soldats célestes qui sont mis à la disposition d'un officiant lors de son ordination rituelle. Le registre comprend le plus souvent tous les éléments mentionnés ci-dessus (talismans *hui*, talismans *fu*, dessins, images) (fig. 9 et 10).

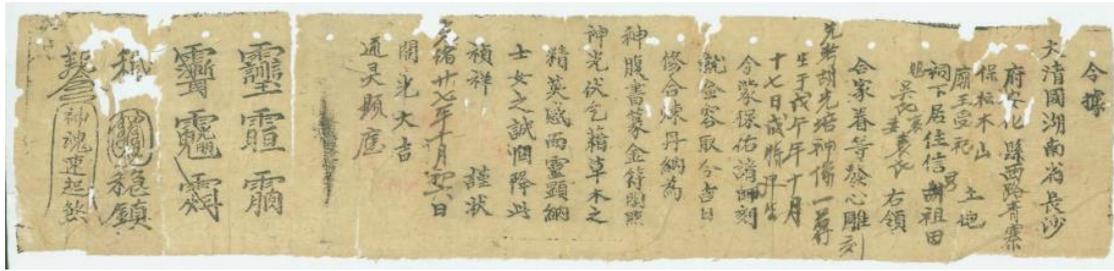


Figure 9 : Un talisman registre simple (dans la partie gauche du mansucrit)comprenant, de droite à gauche et de haut en bas: 1) l'empereur de Jade ; 2) le dieu du Soleil ; 3) le dieu de la Lune ; 4) le dieu de la Ténuité pourpre (astres et étoiles) ; 5) pluie, démon (*gui* 鬼), lumière (*guang* 光) ; 6) clé de la pluie, Tiangang 天罡 (étoiles de la Grande Ourse) ; 7) *Hui* 穢 « destruction des impuretés » en clair ; 8) signe graphique du dieu Lumière d'or ; 9) *Wenzhen* 穩鎮 : « stabiliser et pacifier » ; 10) « il est ordonné à toutes les divinités et mânes » de se lever rapidement (pour) tuer (les puissances maléfiques). Certificat de consécration, (Anhua, Hunan, 1901, Y1122061©EFEO).

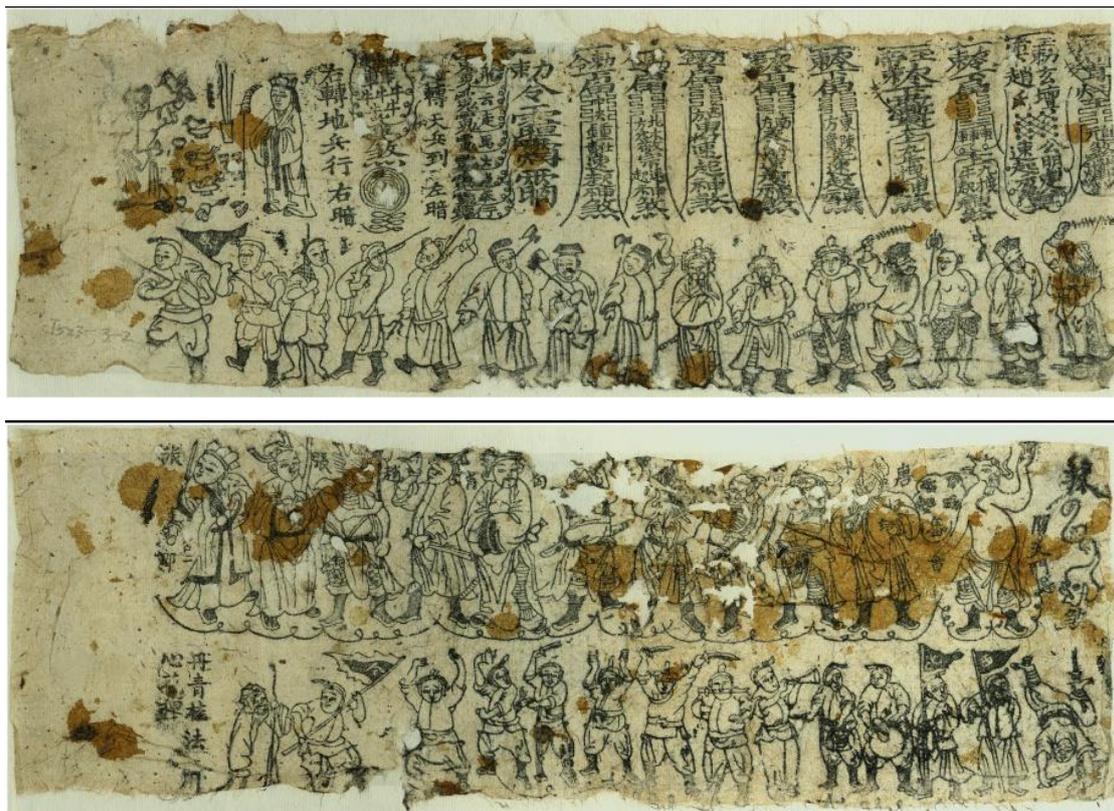


Figure 10 : Un talisman registre. De droite à gauche, de haut en bas: 1) talismans *fu* précédés de *chiling* : les deux maréchaux du département du Tonnerre Ma et Zhao ; les dieux des cinq directions ; le dieu du Soleil, dieu de la Lune ; soldats célestes et soldats terrestres ; 2) scène d'officiants accomplissant un rituel de sacrifice ; 3) talisman de l'Ouverture de la porte du Ciel ; 4) images de divinités : dieu du Tonnerre ; une série de généraux célestes ; les quatre grands

« Démesure », 2e Congrès international de l'AFEA, 29 Juin - 2 Juillet 2015, Université Toulouse-Jean Jaurès, Campus du Mirail, Toulouse

maréchaux ;trois généraux ; des divinités locales ; les soldats célestes ; le dieu du Sol.(Imprimé, Ningxiang, Hunan, 1942, T0523©EFEO).

L'écriture des talismans est accompagnée d'invocations orales (murmurées) qui sont indispensables pour rendre la mise en place « écrite » des divinités effective. D'une certaine manière, grâce à la conjonction de l'écrit et de l'oralité, le talisman est « chargé », il « est plein » des/de dieux, mais cela ne suffit pas : il faut le mettre en œuvre, lui trouver la place où il sera pleinement opérant, et ce rôle est dévolu au rituel de consécration.

3. Mise en œuvre : le rituel de consécration

La mise en œuvre, l'activation des talismans, prend toute son ampleur dans le rituel de consécration, et dans le cas qui nous occupe, dans le rituel de consécration de la statue, le réceptacle ultime des écrits préparés. Sur la base de nos observations sur le terrain au Hunan, ce rituel comprend les grandes séquences suivantes :

- a) Purification de l'aire sacrée
- b) Invitation des divinités
- c) Exposition de la demande
- d) Offrandes/banquet
- e) Remplissage de la cache (fig. 11-13)
- f) Pointage du corps de la statue (fig. 14-15)
- g) Lancer les blocs divinatoires (fig. 16-18)
- h) Renvoi des divinités

A. Le remplissage de la cache (séquence e)

L'officiant dépose d'abord les matières médicales dans la cache, puis le certificat de consécration plié et enfin ferme la cache avec une plaquette de bois.





Figures 11, 12, 13 : Remplissage de la cache. Vidéogrammes extraits des rushes d'un documentaire non publié d'Anne Papillault et Jean-François Dars (Lengshui jiang, Hunan, 2004).

B. Pointage du corps de la statue (séquence f)

Ce pointage, appelé « ouverture de la lumière » (*kaiguang* 開光), se fait à l'aide d'un pinceau trempé dans l'encre rouge ou le sang d'un coq, en commençant par les yeux, puis les oreilles, le nez, la bouche, et le reste du corps. Ce procédé anime (rend vivantes) toutes les parties du corps.



Figures 14, 15 : Pointage du corps de la statue. Vidéogrammes extraits des rushes d'un documentaire non publié d'Anne Papillault et Jean-François Dars, Lengshui jiang, Hunan, 2004.

C. Lancer les blocs divinatoires (séquence g)

L'objectif du lancer des blocs divinatoires est de savoir si les dieux donnent leur agrément au rituel qui vient de se dérouler. Ce rite est d'une extrême importance puisqu'il valide ou invalide toute la procédure rituelle précédente. Il s'agit aussi de négocier avec les dieux et donc de continuer à formuler et clarifier sa requête : en effet le lancer peut se poursuivre jusqu'à ce qu'il soit positif, une procédure qui permet d'implorer à nouveau les dieux, de s'excuser de son incompétence et de solliciter leur bienveillance. Pour connaître le jugement des dieux, il suffit de constater la configuration des deux blocs pris ensemble. Chacun présentant une face concave et une face convexe, trois configurations sont possibles après le jet : les blocs présentent deux faces concaves, ou deux faces convexes, ou une face concave et une face convexe, la plus positive étant cette dernière configuration.



Figures 16, 17, 18 : Lancer les blocs divinatoires. Photo à gauche en haut : exemple de blocs, présentant la face concave (*yang*) et convexe (*yin*) de chaque bloc. Photos à droite en haut et au-dessous : l'officiant s'adresse à la statue (la divinité qu'elle représente) avant de lancer les blocs ; le résultat d'un lancer : les deux blocs étant tombés sur leur partie concave, ce n'est pas très positif, il faut faire un nouveau lancer. Les deux dernières photos sont extraites d'un documentaire tourné par Anne Papillault et Jean-François Dars, Lengshui jiang, Hunan, 2004 et la première d'un site web).

III. Conclusion

L'écriture talismanique est une écriture volontairement il-lisible parce qu'elle s'adresse aux dieux, les puissances in-visibles. Si cette écriture permet cela, c'est parce qu'elle répond à certaines caractéristiques : 1) Comme toute écriture en Chine, elle est de même nature que les dieux ; 2) Elle est « tabouée », elle respecte le fait qu'on ne peut dire directement le nom des dieux ; 3) C'est une écriture révélée aux hommes par les dieux ; 4) Cette écriture terrestre est le double de l'écriture céleste.

Cette écriture, aux frontières de la raison ou paradoxalement dans le déni de sa fonction première, est en réalité à replacer dans un système de normes et de règles précises qui doivent être respectées. Des types et des catégories traversent sa création et ses usages : une écriture composite faisant intervenir des mots connus pour réaliser une combinaison inconnue ; une écriture dont la grammaire est formée de mots et signes graphiques ; une écriture dérivant vers l'image iconique.

Mais cette écriture une fois écrite, mise en place avec des formules incantatoires, n'est aucunement considérée comme opérante si elle n'est pas complétée par un rituel qui la met en œuvre, rituel qui

« *Démésure* », 2e Congrès international de l'AFEA, 29 Juin - 2 Juillet 2015, Université Toulouse-Jean Jaurès, Campus du Mirail, Toulouse

suppose l'intermédiation des dieux et qui doit obtenir *in fine* leur agrément. On pourrait d'ailleurs se demander si toutes les pratiques magiques ne sont pas nécessairement des pratiques religieuses, et inversement, si à un moment ou à un autre de la « magie » la médiation des puissances invisibles n'est pas toujours obligatoire, réduisant ainsi à néant la volonté de penser religion et magie comme deux mondes séparés. Le rôle du rituel qui rend efficace la magie est en somme une prière adressée aux dieux.

La « perte de mesure » que représente une langue incompréhensible mais puissante (elle parle aux dieux) se trouve ainsi domestiquée grâce à un appareillage rituel sophistiqué, de la même manière que la violence et les excès des médiums dans leur transe se voient encadrés dans des procédures rituelles bien établies.

Références bibliographiques

- ARRAULT A.etal. (2005-2015), *Les statuettes religieuses du Hunan*, voir http://www.efeo.fr/statuettes_hunan/
- ARRAULT A. (dir.) (2010 [2012]), *Cahiers d'Extrême Asie 19 : Religions et société locale. Études interdisciplinaires sur la province du Hunan*.
- AUDOLLENT A. (1967), *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas*, Thèse de doctorat d'État, Paris, A. Fontemoing, 1904 ; rééd. Francfort.
- BAPTANDIER B. (1994), « Le tableau talismanique de l'empereur de Jade. Construction d'un objet d'écriture », *L'Homme* 34 (129), pp. 59-92.
- BUMBACHERS. (2012), *Empowered writing: exorcistic and atropopaic rituals in Medieval China*, St Petersburg, FL, Three Pines Press.
- BUSSOTTI M. (2010 [2012]), « Observations sur les sculpteurs de statuettes religieuses du Hunan », *Cahiers d'Extrême-Asie* 19, pp.135-181.
- DORE H. (1913), *La lecture des talismans chinois*, Shanghai.
- HOU C.L. (1975), *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris, Institut des hautes études chinoises.
- DREXLER M. (1994), *Daoistische Schriftmagie : interpretationen zu den Schriftamuletten Fu in Daozang*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- MOLLIER C. (2014), « Le talisman- dhāranī Stein painting 170 », in Drège J.P. (dir.) *La fabrique du lisible en Chine*, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises, Collège de France, pp. 273-278.
- MOLLIER C. (2014), « Talismans et amulettes chinois », in *Ofuda, Images pieuses du Japon, Actes du symposium Ofuda, The Japanese Pantheon in Miniature*, Fondation Hugot du Collège de France.
- MOLLIER C. (2010), « Écrits saints et talismans : mythe et pratique », in Delacour C. (dir.) *La voie du Tao, Un autre chemin de l'être* (Catalogue de l'exposition Taoïsme au Grand Palais, Paris, 2010), Paris, RMN, pp. 103-109.
- MOLLIER C. (2008), *Buddhism and Taoism Face to Face : Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, Honolulu, University of Hawai'i Press.



« *Démesure* », 2e Congrès international de l'AFEA, 29 Juin - 2 Juillet 2015, Université Toulouse-Jean Jaurès, Campus du Mirail, Toulouse

MOLLIER C. (2007), « Les talismans pour accroître le capital-vie », in Drège J.P. (dir.) *Études de Dunhuang et Turfan*, Genève, Droz (Ecole pratique des hautes études, Hautes études orientales, Extrême-Orient), pp. 155-188.

MOLLIER C. (2003), « Talismans », in Kalinowski M. (dir.) *Divination et société dans la Chine médiévale, Études des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library*, Paris, Bibliothèque nationale de France, pp. 403-429.

ROBSON J. (2008), « Signs of Power : Talismanic Writing in Chinese Buddhism », *History of Religions* 48 (2), pp. 130-169.

SANCHEZ NATALIAS C. (2011), « The Bologna defixio(nes) revisited », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 179, pp. 201-217.

SCHMITT J-C. (2002), *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle du Moyen Âge*, Paris, Gallimard.

TAMBIAH S. (1968), « The Magical Power of Words », *Man*, New Series 3 (2), pp. 175-208.



Quand le rite produit la rumeur : Sécularisme et religion dans l'Inde contemporaine

Marine Carrin
Directeur de recherche émérite au CNRS
LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)
marinecarrin@hotmail.fr

Harald Tambs-Lyche
Professeur émérite de l'Université de Picardie – Jules Verne
LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)
htambslyche4@gmail.com

I. Le Grand Yaga : sécularisme et religion

Nous étions au Sud Kanara, dans le pays autour de Mangalore¹, pendant l'hiver 1999-2000. C'était l'année du Grand Yaga². Tout le monde avait alors entendu parler, dans la ville et dans la région, de ce grand sacrifice védique qui devait être célébré à l'est du district, dans les contreforts occidentaux des Ghâts³ au Sud du Karnataka. Présidé par un brahmane et astrologue très connu, ce rituel devait rassembler quelque trois mille prêtres. On devait y brûler une quantité énorme de bois sacré et jeter dans le feu d'innombrables oblations de beurre clarifié ainsi qu'un nombre astronomique de diverses denrées sacrificielles végétales. D'après les organisateurs de ce rituel d'une ampleur et d'un faste exceptionnels, le Yaga était destiné à libérer le monde des entraves qui lient tous les humains. Selon les lettrés versés dans les textes védiques, on doit idéalement célébrer ce genre de sacrifice tous les dix ans pour préserver le monde et le faire prospérer. Mais dans l'affaire qui nous occupe, ce rite n'a pu être réalisé selon les désirs de ses commanditaires, dont l'identité même est restée mystérieuse, et qui ont dû se contenter d'une version simplifiée de ce projet grandiose.

Quelques jours avant le jour fixé pour la cérémonie par les astrologues, des rumeurs inquiétantes avaient commencé à circuler, déplorant que le nombre des prêtres invités et le tonnage des substances sacrées mobilisées aient dangereusement diminués. Puis, peu après le rituel, une rumeur se mit à courir, selon laquelle seulement quelques centaines de brahmanes avaient finalement assisté à l'événement. Malgré cette déception, il s'agissait toujours d'un rituel somptueux, dont les effets visaient à sauver le monde, même si, selon les sceptiques, l'efficacité d'un tel rite restait à prouver. Pour les croyants, il ne fallait pas baisser les bras, car on verrait sans doute un jour les effets que ce rite extraordinaire allait produire sur le monde. Et, bien entendu, même les sceptiques déclaraient que chacun ignorait ce que le monde aurait pu devenir si le Yaga n'avait pas eu lieu.

¹ Le Sud Kanara constitue la partie méridionale du littoral de l'État du Karnataka. La région correspond aujourd'hui aux deux districts de South Kanara et d'Udupi. Elle se distingue par sa langue Tulu parlée par une grande partie de la population et par sa religion particulière, connue comme les cultes des bhuta (Carrin et Tambs-Lyche, 2003, 2010).

² Sanskrit *yajna*, « sacrifice ». La forme Yaga (pas d'italique) est courante dans toutes les langues vernaculaires indiennes pour désigner un grand sacrifice accompli selon les rites védiques.

³ La chaîne montagneuse des Ghâts occidentaux s'étend du sud du Gujarat jusqu'au Kerala, le long de la côte ouest de l'Inde.

1. Salut universel ou prestige personnel ?

Dès le départ, l'abattage des milliers d'arbres nécessaires à la mise en œuvre d'un rituel de cette envergure ne plaisait guère aux défenseurs de l'environnement, qui protestaient contre ce gaspillage de ressources naturelles, d'autant plus qu'ils venaient d'obtenir la fermeture d'un grand centre métallurgique qui exploitait des mines au milieu du parc naturel du Kudremukh. Même si les défenseurs de l'environnement comprenaient les protestations contre la suppression d'un nombre important d'emplois générée par cette fermeture, celle-ci représentait malgré tout, à leurs yeux, un sacrifice nécessaire pour sauver la nature. Le Yaga, par contre, impliquait un gaspillage dépourvu de tout fondement rationnel. Sous prétexte de sauver le monde, les prêtres allaient poursuivre la destruction des ressources naturelles, là où on avait réussi à arrêter l'industrie.

Mais la volonté de sauver la planète était-elle le vrai motif de ce rite grandiose ? En tout cas, il n'y avait pas grand monde pour concéder de telles motivations idéalistes à son organisateur, un astrologue connu pour s'attacher des clients prestigieux et recevoir de somptueux honoraires. Certainement, disait-on, il avait organisé ce rite pour se mettre en avant : il s'agissait en effet d'un grand exercice publicitaire. Mais n'aurait-il pas eu d'autres intentions en organisant ce rite exceptionnel ? On sait parfaitement que les grands de ce monde se désintéressent de l'intérêt général et se préoccupent assez peu de l'état de la planète. Et, pourtant, quelqu'un avait bien d  financer cette grandiose mise en scène du rite, et avait sans doute eu de bonnes raisons pour investir de telles sommes dans ce projet. En revanche, ceux qui étaient convaincus que, pour sauver le monde, on devait recourir aux moyens les plus efficaces en célébrant des rites védiques, niaient que le véritable enjeu ait pu être lié à l'affirmation du prestige personnel de l'astrologue, ou peut-être de son commanditaire. En Inde, en effet, celui qui fait accomplir le sacrifice, le *jajman*⁴, est responsable du bon déroulement du rite, dont il confie l'organisation à des spécialistes religieux.

Certainement, il y avait des motivations secrètes, affirmaient certains de nos amis. L'astrologue qui avait organisé le rite avait la réputation d'être le conseiller des hommes politiques et certains insinuaient que H.D. Deve Gowda, le chef de file du parti du Janata Dal l'avait récemment contact  à plusieurs reprises. Deve Gowda avait occupé le poste de premier ministre en Inde de juin 1996 à avril 1997, et il était le premier chef d'état indien issu d'une caste défavorisée (Other Backward Castes, OBC)⁵. Membre de la caste des Okkaliga, qui domine le monde rural au sud-est du Karnataka, ce politicien né en 1933 est toujours actif en politique aujourd'hui, à l'âge de 82 ans.

  l'époque des rumeurs que nous rapportons, Deve Gowda était donc un politicien bien en vue au Karnataka et dans l'Inde entière. Lui attribuant le rêve de reconquérir le pouvoir, la rumeur selon laquelle il avait organisé ce sacrifice extraordinaire dans le but de promouvoir sa propre carrière se répandit rapidement. Comme la conjoncture politique n'était plus en sa faveur, que pouvait-il faire d'autre que de solliciter l'intervention des dieux par le truchement d'un sacrifice extraordinaire, répétait-on à l'envi dans les rues des petites villes du Karnataka.

2. Un sacré buffle dans les parages...

Quelques jours après le rituel, d'autres bribes de récits vinrent s'ajouter à cette interprétation. La rumeur s'amplifia et on affirma bientôt que quelqu'un avait attaché un buffle dans l'aire rituelle. La présence d'un animal sacrificiel avait de quoi choquer les esprits puisque le Yaga est censé être un rite védique éminemment pur, au cours duquel on offre uniquement des substances végétales. Que diable cet animal venait-il faire là ? La situation empira même encore quand on raconta que le

⁴ *Jajman*, sanskrit *yajamana*. Ici l'organisateur est bien l'astrologue, mais le commanditaire reste inconnu.

⁵ On les appelle OBC (Other Backward Castes) ou « communautés arriérées » sur le plan social et économique. Depuis les années 1980 ces castes bénéficient de la politique de justice redistributive (Jaffrelot, 2005).

buffle avait disparu ! En Inde, le buffle n'est pas un animal anodin, car nul n'ignore que celui qui veut devenir roi doit obligatoirement sacrifier un buffle. Autrefois, ce sacrifice était l'événement central du Dasara, le rite qui permettait au souverain de renouveler sa puissance en lui conférant pouvoir et autorité.

Mais une telle stratégie ne correspond pas du tout au profil politique de Deve Gowda, protestaient certains de nos amis, arguant que ce politicien issu des basses castes était un champion de la laïcité qui ne cessait de critiquer les superstitions et les tabous religieux. N'était-il pas en première ligne parmi ceux qui avaient combattu un projet de loi, soutenu par les fondamentalistes hindous, qui visait à interdire l'abattage des vaches, assimilé à un meurtre ? Gowda avait alors objecté que le sort d'une vache bien traitée dans l'étable d'un fermier pendant toute une vie, quitte à finir ses jours à l'abattoir, était préférable à celui d'un animal sacré qui erre dans les rues en quête d'une maigre pitance, jusqu'à ce que la faim, la maladie, ou simplement la démence sénile le terrassent. « *Un politicien qui tient de tels propos aurait-il pu sacrifier un buffle ? Cela ne colle pas...* ».

« *Vous ne connaissez pas les politiciens* », rétorquaient ceux qui accusaient Gowda d'avoir commandité le sacrifice. « *Ne disent-ils pas toujours une chose pour en faire une autre ?* ». « *Évidemment* », ajoutaient certains fondamentalistes hindous, « *Deve Gowda a bien joué la carte de la laïcité mais ne dépend-il pas comme nous tous de la volonté des dieux ? Deve Gowda, aussi laïc qu'il soit, ne peut se passer du soutien divin. La présence du buffle dans l'aire rituelle prouve bien que nous avons raison !* ».

Certains restaient sceptiques, préférant s'interroger sur le rôle de l'astrologue : « *Deve Gowda nie avoir eu affaire à l'astrologue organisateur du sacrifice. Quel est alors le lien qui les unit ? L'astrologue ne s'est-il pas présenté à tort comme le conseiller spirituel du politicien ? Deve Gowda a bien affirmé qu'il n'avait rien à faire avec ce Yaga !* ».

« *Mais* », reprenaient les tenants de la thèse du sacrifice, « *on sait tous que ce prêtre est très demandé, en tant qu'astrologue, parmi les politiciens. N'est-ce pas là une fonction traditionnelle ?⁶ Pourquoi Deve Gowda ferait-il exception ? Tout le monde, après tout, a besoin d'un bon astrologue. Or, comme Gowda a fait de la laïcité sa marque d'identité politique, il est bien évident que, s'il a fréquenté l'astrologue, il l'a fait en secret : en niant ce lien, Gowda ne fait que confirmer sa complicité avec l'astrologue !* ».

Ceux qui soutenaient la vision d'un Deve Gowda détaché des questions rituelles et astrologiques n'acceptaient pas l'idée d'une telle complicité, et ne manquaient pas de rétorquer que, même si le buffle avait bien été introduit sur les lieux du sacrifice (ce qui, après tout, n'était pas sûr), Deve Gowda n'était pas présent lors de la cérémonie : « *Comment pouvez-vous l'accuser d'avoir fait sacrifier un buffle au moment même où il était à des centaines de kilomètres de là ? Vous n'avez aucune preuve !* ». Un point de vue qui appelait en réponse un « *mais bien sûr ! Comment aurait-il pu venir sans se compromettre ? Imaginez ce politicien anti-brahmane au milieu d'un sacrifice védique ! Évidemment, il a organisé tout cela en secret et il s'est fait représenter par quelqu'un d'autre. Cela s'est sans doute passé ainsi car il voudrait bien redevenir premier ministre, c'est certain !* ».

⁶ En effet, les politiciens en Inde prennent souvent conseil auprès des astrologues (*jyotish*). Ainsi, un article paru dans le quotidien « The Hindu » du 2 février 2016 affirme que, non seulement les candidats aux prochaines élections régionales interrogent les astrologues avant de se présenter, mais en outre que les partis politiques recommandent fortement cette consultation.

Dans la semaine qui suivit, tandis que ce débat défrayait la chronique, on déclara soudain que le buffle avait disparu ; puis, deux jours après, qu'il était réapparu. C'est du moins ce qu'affirma le propriétaire de l'animal, formellement identifié par des témoins, qui déclara dans la presse que son buffle n'avait jamais posé un sabot dans les parages de l'aire sacrificielle, jurant que tous ses buffles étaient restés bien sagement à l'étable. Selon ces déclarations, il n'y aurait donc pas eu de buffle, et l'aire sacrificielle du Yaga n'aurait donc pas été souillée. Les défenseurs de Deve Gowda ajoutèrent : « *On raconte juste cette histoire pour compromettre un homme honorable. Il ne s'agit que d'une manipulation politique* ».

Ceux qui n'acceptaient pas le démenti fourni par le propriétaire du buffle rétorquaient : « *C'est vous qui faites des manœuvres politiques, juste pour sauver la réputation d'un politicien ignoble, ennemi de la vraie religion. Tout le monde sait, après tout, qu'un paysan pauvre, comme le propriétaire du buffle, peut dire n'importe quoi pourvu qu'on lui graisse la patte. Évidemment, il va nier l'affaire. Et ceci ne prouve qu'une chose : le coup de Deve Gowda a été bien orchestré. Il s'agit encore une fois de corruption, on y est habitué avec nos politiciens ! Gowda est un homme intelligent, mais s'il était honnête, il aurait admis les faits !* ».

Cette histoire de buffle semblait pour le moins nébuleuse. D'abord, le buffle n'avait jamais été là, puis il était revenu... Alors qu'un journal affirmait que l'animal avait sans doute été sacrifié, un autre déclarait qu'il était bien vivant ! Ou alors, ne s'agissait-il finalement pas du même buffle ?

3. Un sacrifice humain ?

La semaine suivante l'affaire se compliqua encore quand la police annonça avoir trouvé, au fond d'un puits jouxtant l'aire rituelle, un cadavre portant sur le front une marque sacrificielle. « *Ne s'agissait-il pas d'un journalier chargé de surveiller le buffle ? Et si l'homme avait bien été tué, comme semblait le penser la police, comment ne pas croire que le buffle avait été lui aussi sacrifié ? Sacrifier un homme, c'est quand même pire que de sacrifier un buffle !* », répétaient les détracteurs de Deve Gowda. « *Certainement, si l'affaire est si grave, on comprend bien que le propriétaire du buffle et Deve Gowda affirment tous deux qu'ils n'y sont pour rien. Un meurtre ! Ce politicien, n'a-t-il donc aucun scrupule ?* », s'exclamaient ses ennemis, en ajoutant méchamment : « *Chacun admet que le sacrifice d'un homme serait encore plus efficace que celui d'un buffle. Mais les deux, cela représente un sacré investissement rituel !* ».

La police déclara qu'elle n'était pas arrivée à identifier le cadavre. Les défenseurs de Deve Gowda essayèrent alors de calmer le jeu. « *Qui sait, en effet, s'il ne s'agissait pas d'un simple paysan qui s'est suicidé ? Les conditions économiques dramatiques que connaissent les agriculteurs les poussent à mettre fin à leurs jours. Il n'y aurait là rien d'extraordinaire. Et d'ailleurs, même s'il s'agissait d'un meurtre, il n'aurait probablement aucun lien avec le sacrifice. Les meurtres ne sont-ils pas fréquents en Inde ? Il s'agissait sans doute d'une histoire de village ou d'un conflit familial – on ne sait pas. Pourquoi insister en postulant un lien entre ce cadavre et le Yaga, un rituel non-violent et hautement sacré ? Il y a des gens que rien n'arrête quand il s'agit d'insulter notre religion !* ». Sur ce point, on voit que même les laïcs s'empressent de défendre la religion et que, dans cette affaire, les arguments des uns et des autres ne suivent pas toujours un clivage idéologique cohérent :

- « *Mais, dans ce cas, pourquoi la police aurait-elle refusé d'identifier le cadavre ?* », rétorquent ceux qui défendent le politicien.
- « *Bien évidemment, quelqu'un a versé des pots-de-vin aux forces de l'ordre pour qu'elles cachent l'identité du mort* », répondent leurs adversaires.

- « On sait combien la police est corrompue. Et qui a pu payer ? N'est-il pas évident qu'il s'agit de Deve Gowda ? Qui d'autre aurait intérêt à le faire ? On connaît son manque de respect pour les traditions brahmaniques ! »
- Mais les premiers renchérisaient « Deve Gowda n'était même pas présent, pourquoi donc supposer qu'il est lié à l'affaire ? ».
- Ce à quoi les opposants au politicien répondaient : « Qui a besoin d'être physiquement présent pour payer un dessous-de-table à la police ? S'il a commandité le sacrifice, il a probablement fait verser son pot-de-vin par un tiers, rien de plus simple ! ».
- Les partisans de Deve Gowda reprenaient : « Soit, il a pu se passer des choses louches pendant ce rite. Mais pourquoi lier Deve Gowda à tout cela ? ».
- Mais leurs adversaires ne lâchaient pas prise : « A-t-on un meilleur candidat ? Qui d'autre, au Karnataka, veut redevenir premier ministre de l'Inde ? Tout le monde n'a pas envie d'être roi ! C'est évident ! ».
- Les partisans répondaient : « Mais Deve Gowda n'est pas redevenu premier ministre, il n'est même pas parvenu à réunir les factions divergentes de sa formation politique, le Janata Dal ».
- Et, les opposants de conclure : « D'accord, le chemin est long et tortueux – mais c'est certainement la raison pour laquelle ce politicien, champion de la laïcité, a eu recours au rituel pour atteindre ses buts ! En politique, les moyens ordinaires ne suffisent pas ! Nul ne l'ignore ».

Certaines de ces rumeurs ont été publiées dans la presse, d'autres nous sont parvenues par l'intermédiaire d'amis et de personnes que nous avons rencontrés pendant notre séjour. Nous n'avons pas retrouvé les coupures de journaux que nous avons mises de côté à l'époque, et le projet de rassembler les faits s'est révélé encore plus difficile car l'hebdomadaire *Mangalore Today*, qui avait publié les rumeurs, a fermé depuis et ses archives demeurent introuvables. Nous avons bien essayé de trouver des gens qui se rappelaient de l'affaire. Mais ceux avec lesquels nous avons discuté du Yaga et des rumeurs qui couraient autour de l'année 2000 ne semblaient même pas s'en souvenir dix ans après. Comme l'un de nos amis nous le fit remarquer : « Vous savez, il y a toujours des rumeurs qui poursuivent les politiciens. On ne peut pas se souvenir de tout cela. Après tout, ce que vous racontez n'a rien d'extraordinaire. » C'est pourquoi nous avons décidé de relater cette affaire qui mêle la politique et le religieux d'une manière inextricable. Il est fort important de comprendre qu'il n'y a finalement rien, dans la démesure de cette rumeur, d'extraordinaire.

II. L'échiquier politico-religieux

Notre description de la rumeur survenue autour du grand rituel du Yaga reprend des thèmes qui sont couramment évoqués en Inde à propos des politiciens et du clientélisme et qui mettent en scène le religieux face à un État perçu comme séculier. Les propos suscités par la rumeur du Yaga confirment que les gens ont une faculté, une passion pour chercher à interpréter les événements surprenants, voire scandaleux, surtout lorsque des personnalités publiques y sont impliquées. L'histoire politique de l'État du Karnataka, créé en 1956 sous le nom de Mysore et renommé en 1973 après quelques remaniements de ses frontières, contribue à alimenter ces rumeurs. C'est le parti du Congrès, un parti séculier⁷, qui gouverne cet État jusqu'en 1983. Mais cette année-là, le parti Janata (né en 1977 d'une large coalition contre Indira Gandhi qui avait imposé l'état d'urgence deux ans avant), gagne les élections nationales tout en prenant le contrôle du Karnataka, jusqu'en 1989. À cette date le parti du Congrès revient au pouvoir dans cette province. Le parti Janata se

⁷ Le parti du Congrès a été créé à la fin du dix-neuvième siècle et a dirigé ensuite, sous l'égide de Gandhi, la lutte pour l'indépendance de l'Inde, intervenue en 1947. Il a gouverné l'Inde jusqu'à 1977, en prônant une économie mixte et la planification étatique. Il inclut un spectre large des positions politiques mais reste toujours partisan d'un état séculier.

scinde en 1989, le BJP⁸ représentant la droite hindoue et le Janata Dal⁹ l'aile séculière, Le Janata Dal regroupe les OBC (Other Backward Castes), principalement des agriculteurs de classe moyenne s'opposant aux élites urbaines qui contrôlent les deux autres partis. Ensuite, le Janata Dal accède au pouvoir au niveau national lorsque son leader V.P. Singh devient premier ministre avec le soutien du BJP, grâce à une alliance qui prend fin en 1990¹⁰.

Au Karnataka, H.D. Deve Gowda, membre de l'assemblée législative depuis 1962, est devenu l'un des hommes forts du Janata Dal. Il a été le premier membre de ce parti à devenir *Chief Minister*¹¹ du Karnataka en 1994. En 1999, Deve Gowda fonde un nouveau parti laïque, le Janata Dal (S)¹² en soulignant son opposition aux fondamentalistes hindous. Cette nouvelle scission fait perdre au Janata Dal sa majorité à l'assemblée du Karnataka, et le parti du Congrès prend à nouveau le pouvoir. En 2004, pourtant, le JD (S) reprend le gouvernement de l'État, mais cette fois-ci en coalition avec le BJP. Cette alliance s'avère, pourtant, peu solide, et en 2007, le BJP reprend le pouvoir et gouverne jusqu'aux élections de 2013, gagnées cette fois par le parti du Congrès¹³. Depuis sa première élection à l'assemblée de Karnataka en 1962, Deve Gowda reste l'un des hommes politiques les plus en vue au Karnataka. Il siège depuis 1991 au parlement national, où il est élu pour la sixième fois en 2014.

Depuis le début des années 2000, trois partis se disputent donc le pouvoir au Karnataka : le parti du Congrès, le Janata Dal, et le BJP. Les alliances sont, on l'a vu, changeantes¹⁴. Dans cette situation, la question de la laïcité prend une place considérable. Le BJP est bien le parti « de l'hindouisme ». Mais il s'inspire des valeurs brahmaniques et tend à épurer l'hindouisme populaire en interdisant, par exemple, les sacrifices sanglants. Le Janata Dal, en revanche, est à la fois un parti « anti-brahmanique » et un parti laïc.

1. Religion et laïcité en Inde

Comment doit-on concevoir le conflit entre « religion » et « laïcité » en Inde ? Pour Ashish Nandy (2003), l'un des philosophes politiques les plus en vue en Inde, la « laïcité » est un emprunt colonial qui ne prend pas en compte le contexte historique de l'Inde où diverses religions, polythéistes et monothéistes, se sont côtoyées pendant des siècles. La coexistence entre les communautés n'a pas toujours été pacifique, et c'est une des raisons pour lesquelles le gouvernement colonial s'est évertué à observer une stricte neutralité en matière religieuse. L'Inde indépendante de Nehru a poursuivi cette politique. Nandy oppose cette notion de neutralité religieuse aux idées de Gandhi, pour qui l'hindouisme – comme toute « vraie » religion – incluait la tolérance des autres croyances. En d'autres termes, si on vise le maintien de la paix et de l'harmonie dans un État pluri-religieux, on a deux possibilités : promouvoir la tolérance à l'intérieur de chacune des communautés religieuses

⁸ Bharatiya Janata Party – « Parti du peuple indien ».

⁹ Janata Dal – « Ligue ou Rassemblement du peuple ».

¹⁰ En 1989, le leader BJP Advani, qui dirige alors la marche des volontaires vers Ayodhya pour détruire la mosquée censée être bâtie sur les ruines du palais du roi-dieu Rama, est arrêté par la police au Bihar, dirigé par le *chief minister* Janata Dal Lalu Prasad Yadav, et BJP retire son soutien au gouvernement, qui tombe le 7 novembre 1990.

¹¹ En Inde, le *chief minister* dirige le gouvernement d'un État de l'Union indienne.

¹² Les partis indiens qui résultent d'une scission gardent souvent le nom d'origine en ajoutant une qualification, ici (S) pour séculier.

¹³ Cette victoire fait vraiment exception cette année-là, quand le BJP progresse partout et son leader Narendra Modi devient le premier ministre de l'Inde.

¹⁴ C'est aussi le cas pour les résultats des élections : si on prend seulement les élections pour l'assemblée législative de l'État, on voit des changements considérables d'une élection à l'autre : 2004 : Parti du Congrès 36,8%, BJP 34,8%, Janata Dal (S) 20,5%. 2009 : Parti du Congrès 35,2%, BJP 49,1%, Janata Dal (S) 12,5%. 2013 : Parti du Congrès 36,6%, BJP 19,9%, Janata Dal (S) 20,2%.

ou neutraliser la « religion » dans son ensemble, en tant qu'elle menace la coexistence nationale. Soutenant que les conflits religieux se sont multipliés considérablement ces dernières décennies, Nandy en conclut que la notion occidentale de neutralité religieuse a fait faillite en Inde. Considérant que la paix relative de l'époque Nehruvienne était due au monopole du pouvoir exercé par les élites éclairées, il maintient que l'augmentation des conflits religieux est liée à la participation démocratique, qui s'est développée ces dernières décennies (Jaffrelot, 2005). D'après Nandy, les conflits religieux ont investi le champ du politique car les élites manipulent la religion pour mobiliser les masses en leur faveur, ce qui produit des émeutes et des massacres. Ce ne serait donc pas la religion qui infesterait la politique, mais plutôt l'inverse. Ne faut-il pas retourner aux idées de Gandhi qui considérait que l'homme véritablement religieux possède une tolérance capable d'inspirer des sentiments propres à maintenir une coexistence paisible entre les communautés religieuses ?

Il est admis, en Inde, que même les politiciens le plus « laïques » se rendent au temple et respectent les rites : le dit Deve Gowda n'a-t-il pas visité, récemment, le grand temple de la déesse Mukambika au Karnataka ? Le temple de cette déesse régionale a toujours été contrôlé par la caste des Bunt, agriculteurs, souvent partisans du Janata Dal (S), même si les rites du sanctuaire sont sous le contrôle des brahmanes. L'été dernier, ce même politicien a fait une grève de la faim pour protester contre les souffrances des paysans sous le gouvernement BJP. En effet on se rend vite compte, en Inde, que les politiciens pratiquent et soutiennent les formes les plus diverses de la religion, tandis que les leaders religieux prennent souvent parti pour l'une ou l'autre des formations politiques.

2. Démesure : rumeur et rite

C'est bien le caractère démesuré du Yaga qui devient la métaphore de la soif de pouvoir du politicien et entraîne, au niveau de la rumeur, les mutations de ce rituel de salut universel en rite d'investiture royale, suggérant même dans la débâcle l'idée d'un sacrifice humain. Mais pourquoi Deve Gowda plutôt qu'un autre ? Parce qu'on sait qu'il veut regagner son poste de premier ministre, et parce qu'il a la réputation de parvenir à ses fins en s'appuyant non seulement sur sa popularité, mais aussi sur l'intervention d'hommes de main dirigés par ses proches, ce qui suggère que le recours à la violence n'est pas exclu. Comme tous les politiciens indiens, Deve Gowda travaille l'opinion et emploie toutes sortes de stratégies. Ici, l'idée du sacrifice démesuré devient une métaphore efficace de sa quête du pouvoir.

Mais revenons à l'astrologue, qui examine les conjonctions planétaires et décide, d'après ses calculs, ce qu'il est opportun de faire (Guenzi, 2013). L'idée qu'un politicien est guidé par un astrologue permet de supposer qu'il n'agit pas selon son idéal, ou ses convictions, mais selon la logique des astres qui est surhumaine. Le recours à l'astrologue renforce la rumeur, d'une part parce qu'il s'agit d'un fait banal, et de l'autre parce qu'elle permet de substituer l'art du calcul à l'idéal politique, faisant du politicien un personnage amoral, sur le modèle de Machiavel. Évidemment, dans le cas du Yaga, la rumeur s'appuie sur des faits, un certain nombre de nos interlocuteurs ont mentionné les camions de l'armée qui auraient servi à transporter les troncs d'arbres du bûcher sacrificiel. On nous répétait : « *Mais qui a donné l'ordre ?* ». Nos interlocuteurs se sentaient-ils victimes d'un système sans visage ? On peut le penser, mais dans ce cas les rumeurs concernant Deve Gowda viseraient précisément à trouver un responsable, un visage derrière le système.

Quand certains affirment que le corps d'une victime humaine a été retrouvé dans un puits aux abords de l'aire sacrificielle, la preuve vient alimenter la croyance, puisque la victime porte sur son

front une marque sacrificielle de sang¹⁵. L'idée du sacrifice humain amplifie la rumeur d'une part parce qu'elle s'inscrit dans un contexte bien connu en Inde où les rois faisaient célébrer des sacrifices de buffles, et parfois des sacrifices humains, pour conforter leur pouvoir. L'idée même du sacrifice humain n'est pas impensable en Inde où les victimes humaines figurent dans les textes et dans les mythes de fondation. Dès lors la dimension fantasmagorique du sacrifice humain s'impose dans l'imaginaire et dans la rumeur (Carrin, 2005 ; Padel, 2009). La mort d'un subalterne était souvent nécessaire pour garantir l'investiture du souverain, un type de représentation qui soutient l'amalgame entre sacrifice humain et pouvoir. La dépouille de l'homme trouvé dans le puits évoque donc une victime sacrificielle.

Au-delà du fantasme du sacrifice humain qui reste à l'arrière-plan, l'implication de Deve Gowda dans le grand Yaga est-elle vraiment scandaleuse ? Ce n'est certainement pas pour avoir soutenu ce rite en tant que politicien laïque, comme l'a souligné A. Nandy (2003 : 34-60) quand il montre que de nombreux politiciens sont religieux dans leur vie privée tout en se montrant laïques dans la vie publique. Ce qui est en jeu ici, c'est l'instrumentalisation du religieux à des fins politiques - ce qui caractérise très bien les stratégies du politicien BJP, mais ne correspond pas au profil politique de Deve Gowda. Si le sacrifice du buffle avait bien eu lieu, la stratégie de Gowda aurait porté atteinte non seulement à sa propre réputation politique, mais aussi aux institutions de la république. J-L Chambard (1991) a très bien montré qu'à l'époque d'Indira Gandhi, le symbolisme populaire faisait du premier ministre une figure emblématique puisant largement dans les symboles de la royauté. Mais à la différence d'Indira, longtemps vénérée « comme une reine » par le petit peuple un peu partout en Inde, l'imagerie royale ne concorde pas avec le profil « paysan » de Deve Gowda. Pour ceux qui raisonnaient à partir du système de castes, l'idée du « roi Gowda » était assez comique, ce qui pimente encore la rumeur.

3. L'analyse des rumeurs

Attisant le débat, ces rumeurs donnent à chacun l'occasion de se prononcer, de prendre position et de légitimer son point de vue sur la religion et la politique et sur la relation qui doit exister entre ces deux domaines. Tout le monde, au Karnataka, avait entendu parler du Yaga et chacun connaissait déjà le politicien de notre affaire. La discussion était donc ouverte, et assez engageante pour divertir et même exciter l'audience, d'autant plus que les témoignages s'avéraient contradictoires. Loin de véhiculer de l'information, la rumeur, en tant qu'élément déclencheur d'un débat vise une certaine efficacité symbolique. On peut en déduire qu'il est important qu'une rumeur soit ambiguë pour qu'elle circule ; l'ambiguïté augmente l'intérêt et donne lieu à des interprétations conflictuelles. Les rumeurs font ainsi partie des échanges langagiers qui créent et entretiennent les relations sociales, et nous n'avons pas besoin, pour les expliquer, d'évoquer des processus cognitifs ou psychologiques (Guérin et Miyazaki, 2006).

Cette approche interactionniste s'oppose à des analyses plus anciennes, depuis Bartlett (1932) et Allport et Postman (1947) qui voient dans les rumeurs un effort pour construire une image cohérente du monde. Dans cette veine, Rosnow (1991) maintient que les rumeurs circulent parce que les gens ont besoin d'expliquer des événements problématiques, en réduisant l'anxiété qu'ils éprouvent face aux phénomènes apparemment inexplicables. Transposant les explications des rumeurs au niveau social, Shibutani (1966) propose une théorie fonctionnaliste en considérant que les rumeurs représentent un effort collectif pour trouver du sens aux événements. Dans cette perspective, si l'on maintient que la rumeur vise une efficacité symbolique, on peut penser qu'elle

¹⁵ C'est cette marque, ou *tika*, qu'un homme devait apposer sur le front du roi dans les royaumes Rajput et tribaux lors de l'intronisation du souverain (Tambs-Lyche, 1996). Selon certains mythes bien connus en Inde centrale, cet homme mourait soudainement et devenait après sa mort l'une des divinités choisies (*ista deva*) du souverain (Carrin, 2013).

s'appuie sur une structure circulaire. Ainsi, dans notre affaire, les « faits » semblent indiquer que quelqu'un a voulu faire de ce sacrifice un rite tout différent, certainement pour des motifs cachés. Deve Gowda, qui est connu pour ne pas « lâcher le morceau » en termes de stratégie de pouvoir, devient un excellent candidat pour ce rôle. Et, si on prend comme point de départ les ambitions de l'homme politique, on voit bien qu'un tel homme aurait pu commanditer un rite sacrificiel démesuré pour atteindre son but, ce qui colle parfaitement avec les « faits » véhiculés par la rumeur. La force de l'argument découle de sa structure circulaire, car chaque élément paraît confirmer les autres : la faiblesse de cette rumeur qui est retombée ensuite, s'explique sans doute par le fait que chacun des éléments clés de cette histoire reste invérifiable. Mais aussi par le flot des événements qui se succèdent, remettant en œuvre les mêmes conflits au travers de nouvelles situations.

Les interprétations contrastées que nous avons recueillies ne permettent pas de construire une explication cohérente des événements. C'est le débat, et nullement le consensus, qui domine les discussions. L'approche interactionniste de Guérin et Miyazaki (2006) paraît donc préférable aux interprétations psychologiques pour rendre compte de ce type de rumeurs. Faut-il ensuite opter pour la position d'Alban Bensa (2000), qui cherche à situer les explications des phénomènes culturels au niveau de l'interlocution, au point d'exclure la référence à un niveau culturel sous-jacent ? Sans être culturaliste à tout prix, nous pensons avoir montré que les rumeurs concernant le Yaga dépendent aussi d'un savoir partagé. Pour participer à cette rumeur, il fallait savoir ce qu'est un Yaga, et pouvoir situer ce rite dans le contexte de l'hindouisme. Le sacrifice du buffle possède une résonance particulière dans l'imaginaire indien car il évoque fortement la puissance du roi et le pouvoir. Le fantasme du sacrifice humain fait sens dans notre histoire, parce qu'il est lié aux mythes royaux et aux mythes de fondation. Et, ensuite, pour appréhender le monde de la politique indienne, les acteurs se trouvent confrontés à un ensemble d'informations véhiculées par la presse et les médias qui impliquent toute une série de suppositions communes à partir desquelles ils forgent leur propre version de l'événement. Il faut donc, pour donner du sens aux rumeurs et aux débats qu'elles suscitent, partager un savoir commun ou bien, en termes de langage commun, une culture. La rumeur prend car elle est énoncée dans les termes de la culture vernaculaire qui, même en subissant de profondes transformations, reste référentielle. La rumeur permet de faire interagir des bribes de discours en gardant des implicites qui renvoient aux différentes positions stratégiques.

Mais il y a plus, si le mystère du Yaga demeure inexpliqué, il contribue à entretenir l'idée que les stratégies politiques brouillent considérablement l'image de la démocratie. Dans cette affaire se joue la place du sécularisme qui, on l'a vu, se trouve souvent fragilisé. Est-ce là une particularité indienne ? Ou ne doit-on pas y reconnaître un des problèmes du fonctionnement démocratique chez nous et ailleurs ? Toutefois, de telles affaires contribuent à ternir l'image de l'État et on peut aussi penser que les rumeurs représentent une sorte de système de défense. Ne pouvant exiger la vérité, faute de preuves et de volonté politique de transparence, les citoyens n'ont plus qu'à échafauder des rumeurs démesurées.

Bibliographie :

- ALLPORT, G.W. et POSTMAN, L. (1947), *The Psychology of Rumor*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- BARLETT, F.C. (1932), *Remembering*, Londres, Cambridge University Press.
- BENSA, A. (2000), « De l'interlocution, dialogue anthropologique », in Masquelier B. et Siran J-L. (dir.), *Pour une Anthropologie de l'Interlocution*, Paris, l'Harmattan, pp. 59-79.
- CARRIN, M. (2013), « Le sacrifice humain dans les royaumes de jungle, Orissa (Inde) », in Albert J-P. et Midant-Reyne B. (dir.), *Le sacrifice humain en Egypte Ancienne et Ailleurs*, Paris, Soleb, pp. 165-183.



- CARRIN, M. et TAMBS-LYCHE, H. (2003), « You don't joke with these fellows. Power and Ritual in South Kanara, India », *Social Anthropology* 1, pp. 23-42.
- CARRIN, M. et TAMBS-LYCHE, H. (2010), « A quelle Nation se vouer ? Les représentations diversifiées de l'État au Sud Kanara, Inde », *Journal des Anthropologues* 118-119, pp. 305-335.
- CHAMBARD, J-L. (1991) « La chanson de la terre qui tremble ou la punition du roi qui avait voulu régner sans sa reine », *Cahiers de Littérature Orale* 29, pp. 125-156.
- GALEY, J-C. (1989), « Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective », in Galey, J-C. (dir.) *Kingship and the Kings. History and Anthropology*, Londres, Paris, New York, Harwood Academic Publishers, pp. 123-187.
- GUENZI, C. (2013), *Le Discours du Destin. La pratique de l'astrologie à Bénarès*, Paris, CNRS éditions.
- GUÉRIN, B. et MIYAZAKI Y. (2006), « Analyzing Rumors, Gossip and Urban Legends through their Conversational Properties », *The Psychological Record* 56, pp. 23-34.
- JAFFRELOT, C. (2005), *Inde : la démocratie par la caste*, Paris, Fayard.
- NANDY, A. (2003), *The Romance of the State and the Fate of Dissent in the Tropics*, Oxford, Oxford University Press.
- PADEL, F. (2009), *Sacrificing People : Invention of a Tribal Landscape*, Delhi, Orient Blackswan.
- ROSNOW R.L. (1991), « Inside rumor : A personal journal », *American Psychologist*, 46, pp. 484-496.
- SHIBUTANI, T. (1966), *Improvised News : A Sociological Study of Rumor*. Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- TAMBS-LYCHE, H. (1996), « Réflexions sur les mythes de fondation des royaumes Rajput », in N. Revel et C. Champion (dir.) *Les itinéraires de voix : les épopées. Les rites de fondation*. Paris, INALCO, Centre de Recherche sur l'Oralité, pp. 37-54.

Les prophétismes pentecôtistes et les structures idéologiques de la démesure religieuse (Côte d'Ivoire)

Franck Ghislain Gawa

Doctorant à l'institut d'Ethno-sociologie (IES)

Université Félix-Houphouët Boigny d'Abidjan-Cocody (Abidjan, Côte d'Ivoire)

gfranckghislain@yahoo.com

Introduction

En Côte d'Ivoire, depuis l'époque coloniale jusqu'à une période récente, notamment la fin des années 1990, le prophétisme a toujours été une composante importante du champ politique et religieux avec des personnages historiques comme Harris Wade, Papa Nouveau, Koudou Jeannot. Ces personnages ont entretenu des relations harmonieuses ou conflictuelles avec les anciens chefs d'État dont Félix Houphouët Boigny, Henri Konan Bédié et Robert Guéi. Les années 2000 vont connaître une nouvelle ère prophétique avec l'éclosion et le développement des prophétismes évangéliques, c'est-à-dire des personnages ayant une activité religieuse impliquant des visions, des songes, des signes miraculeux et des révélations divines, en provenance d'un « charisme révélé » (Weber, 1996). Qui plus est, ces acteurs religieux ont noué des relations de proximité avec des hommes politiques ivoiriens, en leur prédisant parfois une ascension sociale et un destin présidentiel, comme ce fut le cas entre le candidat Laurent Gbagbo et le prophète Kacou Séverin. Ce changement intervenu au niveau de la pratique religieuse évangélique est consécutif à la libéralisation politique en Côte d'Ivoire et à la reconnaissance de nouvelles congrégations religieuses par les pouvoirs publics. Ce regain d'intérêt s'explique par l'adaptation du message religieux au contexte socio-économique et politique des sociétés modernes (Garcia-Ruiz et Michel, 2014), ainsi que par des logiques de plus grande échelle liées à la globalisation du religieux (Balandier, 1953 et Dejean, 2009, et en particulier sur le prophétisme : Dozon, 2008 ; Mary, 2002). Une métropole comme Abidjan constitue alors un site d'observation où il est possible de repérer une atmosphère urbaine imprégnée par ces nouveaux prophètes de la ville. Cela fait de cette ambiance religieuse un ensemble cohérent, difficilement descriptible mais hautement expressif, qui invite à une explication renouvelée de ce phénomène. S'inscrivant dans une anthropologie constructiviste liée à la logique de la globalisation du religieux, cet article consacré aux prophétismes évangéliques de la ville d'Abidjan se propose de répondre aux interrogations suivantes : comment expliquer l'émergence, le développement et le succès de ces néo-prophétismes de la période postcoloniale contemporaine ? Leur explosion sur le marché religieux et leur attrait pour la théologie de la prospérité et le messianisme politique n'expliquerait-il pas leur réussite actuelle ? Nous proposons d'organiser le propos en trois mouvements. La première partie se penche sur les descriptions de ce phénomène religieux, dans le contexte de la modernité religieuse en Côte d'Ivoire. La seconde envisage sa connexion au phénomène politique national. Dans la troisième enfin, il s'agit d'ouvrir une réflexion plus innovante, en analysant l'institution religieuse qui en résulte comme l'articulation réussie entre prophétisme marchand, téléologie de la prospérité et messianisme politique.

L'objectif poursuivi est de mettre en exergue une culture de l'écart au niveau symbolique entre ces nouveaux prophétismes et les schémas quotidiens de la rationalité, et même une rupture d'avec les normes usuelles des anciennes liturgies religieuses. En effet, le charisme de ces prophètes et leurs trances visionnaires entrent en résonance avec la situation économique et politique de la Côte d'Ivoire, constituant un nouveau monde de représentations à la fois religieuses, politiques et économiques. Nous voudrions donc saisir, à travers cette étude de cas, les stratégies de ces

nouveaux prophètes, et les risques induits par leur nouvelle approche de la foi pour la société ivoirienne.

I. L'idéologie de l'appel divin et la modernité religieuse en Côte d'Ivoire

La Côte d'Ivoire, avec une superficie de 322 462km² appartient à la région de l'Afrique de l'Ouest, située dans la zone forestière de l'Afrique subsaharienne. Le christianisme représente 32,9 % du paysage religieux ivoirien, l'islam 38,6 %, les religions traditionnelles 11,9 % et les autres religions 16,7 % sur une population qui compte environ 21 millions habitants. En effet, les religions autochtones, les religions monothéistes (christianisme, islam) et les religions syncrétiques se côtoient en milieu urbain et rural. Ce pluralisme religieux se remarque dans plusieurs villes et villages où coexistent tant bien que mal divers cultes : catholique, méthodiste, harriste, deïma, Assemblées de Dieu, cultes traditionnels, etc. Mais, c'est surtout à partir des années 1980 que le pays se distinguera comme une zone du renouveau religieux en Afrique subsaharienne. Les jeunes pasteurs-prophètes qui animent ces nouvelles communautés chrétiennes soignent leur *look*, communiquent à travers une vaste palette de médias et adoptent un style de vie ostentatoire (vêtements de luxe, BMW, Mercedes, Lexus).

En Côte d'Ivoire, depuis les années 1980, la fermentation religieuse semble s'être déplacée de la basse Côte d'Ivoire où, historiquement, avaient fleuri les prophétismes traditionnels (Memel-Fotê, 1967 ; Dozon, 1995), pour se concentrer au sein de la ville d'Abidjan, où siège le pouvoir politique. C'est à ce titre que l'idéologie de « l'appel de Dieu » et la théologie de la prospérité économique jouent un rôle déterminant dans l'activation des nouvelles vocations religieuses. En effet, ces idéologies s'inscrivent dans des reconfigurations sociales et des moments d'incertitudes qui poussent ces nouveaux prophètes à se percevoir comme de nouveaux élus, du fait qu'ils ont vécu des moments particuliers, signes de leur élection divine. Concernant l'Archbishop Kodja Vincent (Lead vocal du groupe de rap RAS (Rien À Signaler) des années 1980 et fondateur de MEG-VIE (Mission Evangélique Grâce de Vie), la vocation religieuse s'expliquerait comme suit : « (...) *Il y a très longtemps que je faisais l'œuvre de Dieu. C'est parce que je n'en faisais pas un métier que les gens ne l'ont pas su. C'est en 1997, quand je revenais de Londres où mon avion a failli s'écraser, que l'appel s'est fait insistant. En 1998, je me suis mis entièrement au service du Seigneur Jésus-Christ en ouvrant mon église. Je travaillais encore au Burida et les gens ne savaient pas que j'étais un pasteur* »¹. Pour ces nouveaux pasteurs-prophètes de la ville, la quête de notoriété constitue un facteur essentiel dans la formation de leur capital religieux. Par leur réussite, ils attestent qu'il existe d'autres voies d'accès à la réussite sociale qui témoignent de la légitimité de leur modèle « d'Homme de Dieu » en réhabilitant la veine prophétique des traditions bibliques, par l'annonce d'oracles dits divins. Le lien entre la prophétie et le leadership existe dans la littérature biblique. Ainsi, dans l'Ancien Testament, les prophètes sont décrits comme étant ceux qui ont l'Esprit de Dieu (Nombres 11.29 ; 2Rois 9.15 ; Néhémie 9.20 ; Zacharie 7.12). On peut trouver un lien entre ce nouveau prophétisme et l'Ancien Testament à travers les noms que revendiquent ces prophètes : Koné Malachie (ex-pasteur à l'Église protestante Baptiste Œuvres et Missions), Élie Moïse (leader de la mission Evangélique du Dieu Vivant), Élisée Kouakou (ministère de la Nouvelle Pentecôte), et bien d'autres. À l'opposé de cette génération pour laquelle la foi doit s'affirmer publiquement et la reconnaissance sociale constitue un facteur d'élection divine, l'ancienne génération préfère travailler dans la sobriété et l'anonymat.

¹ « Archevêque Guy Vincent Kodja : Les voies de sa vie » [en ligne] : www.eveques.fr/archev-que-guy-vincent-kodja-les-voies-de-sa-vie

En Côte d'Ivoire le personnage du prophète est aussi associé à l'époque coloniale, notamment au travers de la figure de William Wade Harris qui, pour justifier son entreprise religieuse, s'est lui-même présenté auprès de l'opinion publique comme le prophète de la libération de la race noire. À son propos, Marc Augé (1994 : 140) note que le mythe « Harris » fait désormais partie de l'histoire ivoirienne. S'y ajoute aujourd'hui, dans une réplique très moderniste, les profils de Kacou Sévérin et de Koné Malachie. Comme le note Akindès (2003 : 13), l'établissement des liens sociaux en Afrique a recours au symbolisme développé par divers récits sur les origines des peuples. Les récits des épopées prophétiques de Kacou Severin, William Harris, Papa Nouveau, Koudou Jeannot et Koné Malachie, pour ne citer que les plus marquants, contribue à fabriquer une cosmogonie religieuse dans laquelle vient s'emboîter l'histoire ivoirienne. Ils contribuent de fait à réinscrire dans la conscience des Ivoiriens une réalité qui véhicule une conscience nationale. Les plus illustres de ces nouveaux prophètes évangéliques sont entre autres : Jean Marie Domoraud, fondateur de (l'Église Glorieuse Internationale du Saint-Esprit) ou encore Dominations (Domoraud Ministères pour les Nations), le pasteur-prophète Mohammed Sanogo, président de l'organisation chrétienne « Messages de Vie », qu'il a créée en 1996 et pasteur principal de la mission évangélique Vase d'Honneur (2002). Depuis plusieurs années, ce dernier sillonne de nombreuses régions de la Côte d'Ivoire et du monde pour y annoncer l'évangile de la prospérité et du salut. Né au sein d'une famille musulmane, à l'image de Mamadou Karambiri², et diplômé de grandes écoles, Mohamed Sanogo est le prototype du prophète pentecôtiste moderne, pour qui la réussite sociale est considérée comme une bénédiction divine et les déboires, les contre-performances sont le résultat d'entreprises malfaisantes. Par ailleurs, dans une réplique encore plus moderniste que la précédente, le pasteur-prophète Raoul Wafo est quant à lui un prédicateur reconnu, et aussi le fondateur de (l'Église évangélique le Temple de la Foi) et de Wafo Ministries. Né au Cameroun, il revendique un « l'appel de Dieu » à l'âge de 24 ans. Aujourd'hui, il revendique un ministère d'évangélisation (Wafo Ministries) dans la ville d'Abidjan et possède de multiples canaux de diffusion (radios, télévisions et sites web), qui ont un véritable impact sur les populations locales. Si sa notoriété naissante est reconnue de plusieurs fidèles évangéliques, celui qui connaîtra par contre un succès fulgurant, à l'image de Koudou Jeannot, est Koné Malachie. Issu de l'Église protestante Baptiste Œuvres et Missions de Yayé Dion Robert, ex-détective devenu fondateur de l'une des plus grandes églises de Côte d'Ivoire qui compte également plusieurs entreprises commerciales, et qui s'est fait connaître comme le prophète politique de « la refondation »³. Par rapport à la génération de Harris, ces prophètes évangéliques font montre d'une volonté de synthétiser l'histoire ivoirienne avec les traditions bibliques, n'hésitant pas à comparer tel leader politique à un personnage religieux tel que David, Moïse, Jérémie ou encore Pharaon.

II. Ces prophètes qui brouillent les catégories usuelles de politique, religion et économie

Les nouveaux pasteurs-prophètes ont recours à des pratiques prophétiques et charismatiques par opposition à la routine institutionnelle et aux schémas quotidiens de la rationalité, notamment du fait de la place excessive qu'ils accordent à la réussite dans le monde comme marque prédestinée du salut. Ainsi, depuis près de vingt ans, c'est-à-dire la fin des années 1990 et le début des années 2000, la Côte d'Ivoire est pour ces nouveaux prophètes un lieu où s'entremêlent les références politiques et religieuses à travers de nouvelles lectures prophétiques qui associent la Côte d'Ivoire à la nouvelle Jérusalem. Fondée sur cette intervention du surnaturel dans le monde, l'activité prophétique est devenue une pratique répandue dans les milieux chrétiens d'obédience évangélique, et elle se voit largement relayée par la presse écrite et mise en relation avec l'actualité politique et

² Mamadou Karambiri est un pasteur et prédicateur chrétien évangélique pentecôtiste burkinabè.

³ La « refondation » est une idéologie politique rattachée au Front populaire ivoire (FPI), le parti de Laurent Gbagbo, qui prône le renouvellement des rapports politiques entre la Côte d'Ivoire et son ex-puissance coloniale, la France.

sociale. Les journalistes y puisent d'ailleurs souvent de l'inspiration pour proposer des issues aux luttes politiques entre les forces de l'opposition et les forces gouvernementales depuis la réinstauration du multipartisme. Le journal le *Temps* dans sa parution du 8 mai 2004 notait par exemple que « *l'accord politique d'Accra III né de la crise politique du 19 septembre 2002 renforce en fin de compte la foi dans l'espérance ivoirienne* ». Or, il est intéressant de souligner que toutes ces révélations divines obéissent à une constante : « *La Côte d'Ivoire est au cœur d'une lutte entre les forces du bien et du mal* », un slogan rappelant étrangement le discours politico-religieux américain suite aux attentats du 11 septembre 2001.

Les révélations divines en question proviennent principalement des prophètes, Elie Koné et Malachie Koné, Jean Marie Domoraud et Kacou Sévérin... Les révélations divines en question ont donné lieu à des écrits dont : *Les sept décrets prophétiques* de Koné Malachie, *Comment sauver la Côte d'Ivoire, un Temps nouveau*, ou encore *Gesthéméné* de Kacou Sévérin. L'art de la prophétie apparaît alors, dans l'imaginaire de nombreux Ivoiriens comme une ressource, une énergie ou un capital dont disposeraient ou non les individus en fonction des situations et des positions occupées dans l'organisation des rapports de forces. Se défendant bien souvent d'y croire, de nombreux fidèles évangéliques ont pourtant suivi les étapes du scénario prophétique décrits par Koné Mamadou Malachie à travers sa lecture prophétique de la crise ivoirienne. Ces prophéties constituent un ensemble de scénarios catastrophistes qui visent à réinscrire l'histoire ivoirienne dans un projet divin.

La lecture politique de ces prophéties consiste à présenter la Côte d'Ivoire comme un lieu en crise où l'avenir demeure incertain. Sur le plan symbolique, l'inversion du miracle ivoirien se lisait principalement comme une conséquence des pratiques perverses. L'État ivoirien s'est donc vu diabolisé par ses sujets chrétiens qui reliaient la crise de l'économie nationale à un effet de la progression des forces maléfiques dans la destinée de la nation. En conséquence, les individus qui se rendent dans ces assemblées chrétiennes y « [...] cherchent principalement non plus un enseignement théologique, mais une recette « magique » liée à un nouveau mode comportemental pouvant leur apporter le miracle promis (guérison, travail, « bon époux »...). Ils additionnent parfois, diverses pratiques religieuses en quête d'une meilleure efficacité [...] » (N 'daw, 2010 : 237. Au bout du compte, on pourrait admettre avec Florence Bernault et Joseph Tonda qu'avec la seconde vague d'évangélisation prophétique, c'est plutôt « le capital sorcier » qui se reproduit de manière élargie et paradoxale au fur et à mesure que Dieu avance en Afrique avec le plus grand désordre des violences et des massacres contre Satan, les sorciers, les démons, les dieux autochtones diabolisés et/ou mondialisés » (Bernault et Tonda, 2010 : 13).

Le prosélytisme public de ces prophétismes a aussi donné lieu depuis le début de la décennie au phénomène des croisades. En effet, le discours sur la croisade qui estime que « La Côte d'Ivoire doit être gagnée à Jésus », débouche le plus souvent sur des violences symboliques à l'endroit des communautés islamiques et des sectes internationales (Rose-croix, Franc-maçonnerie). Et constitue l'un des dispositifs cognitifs d'évangélisation les plus utilisés par ces nouveaux acteurs chrétiens. Dans cette logique, des Assemblées de Dieu ont organisé, notamment en septembre 2008, une croisade régionale ayant pour thème : « *L'action du Saint-Esprit dans la résolution de la crise ivoirienne en relation avec le retour de Jésus* »⁴ dont la finalité était de s'insérer dans la gestion des problématiques politiques concernant les crises urbaines et politiques. Au cours de l'année 2009, la communauté Winners Chapel, a également organisé une croisade au centre culturel de Treichville sur la thématique du leadership en Afrique. Plusieurs individus ont alors été conviés à ce moment de prière, de même que des autorités politiques, qui étaient organisées dans le dessein de vulgariser la théologie de la prospérité, qui se caractérise par la mise en rapport des richesses matérielles et

⁴ Voir l'édition de la revue en ligne *Notre voie* du 13 septembre 2008, n°3083, www.notrevoie.com/

spirituelles. En décembre 2001, sous l'invitation de la FECI (Fédération évangélique de Côte d'Ivoire), le Dr Yongi Cho⁵, un évangéliste Coréen, a aussi organisé une croisade, ayant généré plusieurs conversions et plusieurs guérisons divines au stade Félix-Houphouët Boigny. En outre, « Les campagnes d'évangélisations de Kacou Séverin organisées entre autres à l'Hôtel Ivoire avec des affiches aux titres évocateurs (Les nations face au retour de Jésus), ont accompagné la campagne présidentielle, et selon de nombreux témoins, étaient honorées de la présence du candidat Gbagbo » (Mary, 2009 :208-209)

Il s'agit donc, pour ces structures religieuses et les prophétismes qui les sous-tendent, d'accroître l'ancrage national de leurs activités et le nombre de leurs fidèles. De tels dispositifs d'évangélisation montrent la dimension transnationale et politique de cette religiosité. En effet, les groupes religieux se sont progressivement insérés dans le jeu politique, et à ce titre, les milieux pentecôtistes ont noué des relations avec le monde politique par le biais d'un prophétisme politique. Ainsi, selon plusieurs rumeurs prophétiques, Kacou Séverin aurait prédit un destin présidentiel au FPI et à son chef de file Laurent Gbagbo. Ce prophète, mort à la suite d'un accident de la circulation, a également annoncé l'avènement de la rébellion armée du 19 septembre 2002. Plusieurs de ces messages avaient pour objet la Côte d'Ivoire en tant que nation, et ces lectures prophétiques ont donc nourri le sentiment que la Côte d'Ivoire restait « un pays béni de Dieu », à qui l'on aurait pu épargner un premier coup d'État avec effusion de sang, en 1999, ou encore une guerre civile généralisée suite à la crise post-électorale de novembre 2010. « Depuis sa mort tragique dans un accident de voiture le 13 avril 2001, le "prophète de toutes les nations" Kacou Séverin est entré dans la mythologie ivoirienne, bien au-delà des frontières de l'Église "Foursquare" dont il était le président, et de toute la mouvance évangélique » (Mary, 2002 : 75). Même si cette présentation a quelque chose de caricatural, en ce sens qu'elle est typique du discours sur les expériences de transformation religieuse, elle a l'avantage de nous montrer l'envergure nationale de ce prophète peu commun dans la société ivoirienne. Par exemple, les scènes d'hystéries et de trances démesurées constatées lors de ses obsèques montrent à quel point de nombreux jeunes chrétiens ivoiriens ont exprimé leur tristesse et leur douleur face à la disparition de leur icône politico-religieuse nationale. Une angoisse sublimée par un contexte social où l'avenir devenait de plus en plus incertain, et ce, dans une modernité de plus en plus enchantée.

III. L'évangélisme et le prophétisme marchand en Côte d'Ivoire

En remplacement des prophétismes de types ruraux spécialisés dans l'exorcisme dont parlait Memel Fotê (1967) en Basse-Côte d'Ivoire et Gadou Dakouri (1995) en pays Dida, les prophétismes évangéliques issus des églises pentecôtistes sont désormais installés dans la périphérie et le centre-ville d'Abidjan. Ces prophètes ont provoqué d'importantes mutations dans le champ religieux, par de nouvelles appellations très évocatrices de leur projet politico-religieux inscrit dans l'économie symbolique de la démesure. Du « Pasteur international » au « Bishop », en passant par le « Prophète des nations », ces derniers reçoivent différemment l'appel de Dieu. On dénombre selon la Commission nationale des Églises protestantes évangéliques Côte d'Ivoire l'existence de plus de 7000 pasteurs reconnus. Marqués par la théologie de la prospérité « ces mouvements religieux (...) prétendent réaliser le salut de leurs membres dans le monde, promettant de donner à leurs adeptes les armes nécessaires pour leur réussite sociale et matérielle dans la société présente » (Gadou, 2001 : 32).

⁵ Cf. Dossier « Jésus, the Hope of Africa ». Spécial Côte d'Ivoire/Ghana, 2001 Voir l'édition en ligne : <http://www.davidcho.com/journal/jbody.asp?id=359>

« Avec le christianisme, il est non seulement question de la privatisation du religieux - l'Église étant une entreprise privée individuelle - mais aussi de la constitution, sous l'égide et au profit des entrepreneurs « religieux » (les pasteurs propriétaires) de holdings permettant de mettre à la disposition d'une clientèle, [...] une gamme de biens et de services, aussi adaptées que possible aux besoins identifiés, ceux-ci étant loin de se limiter au seul registre du spirituel » (Garcia-Ruiz et Michel, 2014 : 4). Cette mise en forme marchande du religieux est protégée par des brevets symboliques concernant entre autres le fait de parler une langue inintelligible des autres, des oracles et des révélations divines ; ou encore par les labels des ministères prophétiques comme le Ministère de la puissance de l'évangile (MPE) de feu Kacou Séverin. Ces brevets agissent ici à un niveau symbolique chez les consommateurs de ces rites religieux, en se faisant connaître du grand public comme des marqueurs de statut social. Ils sont aussi un vecteur important de la diffusion de l'autorité religieuse du prophète. Ces ministères de types prophétiques se prévalent d'une proximité idéologique avec le monde libéral et insistent sur la nécessité pour les croyants de régner ici et maintenant pour prendre possession de son avenir. De fait, plusieurs prophètes issus des quartiers populaires de la ville d'Abidjan ont abandonné leurs anciennes fonctions de responsables de département (département de l'évangélisation, de la délivrance, groupes d'intercession, etc.), d'anciens d'églises et /ou de diacre, avant de se muer en entrepreneur religieux à succès. Le marché offre à ces prophètes charismatiques des formes institutionnelles leur permettant de se démarquer des Églises. En effet, pour eux, « la réussite ecclésiale s'apparente volontiers à la réussite sociale tout court : celle d'un individu dont on dirait qu'il s'est « mis debout » (...) il est devenu quelqu'un en accédant au ministère » (Bayart, 1989 : 9). Dans l'exemple du prophète Kacou Séverin, sa renommée prophétique est solidaire de la fondation de « Ministère de la Puissance de l'Évangile » (MPE), malgré son appartenance à un réseau dénominationnel, celui de l'Église Foursquare. Son ministère prophétique « né d'un groupe de prière réuni à Bouaké, (...) est devenu une véritable entreprise internationale, ayant son propre site internet, son siège mondial à Paris, ses appels à partenariat, ses campagnes de croisades et d'évangélisation » (Mary, 2002 : 77).

Sur ce marché politico-religieux, de nombreux rites sont accomplis, divers objets matériels et immatériels font l'objet de marketing et de consommation régulière. S'agissant des objets immatériels, on peut citer les oracles et les révélations divines personnalisées, les cures d'âmes, les prières pour les hommes d'affaires « Les clés de la prospérité », les prières pour la guérison et la fécondité des malades. S'agissant des objets matériels, il y a des biens matériels hautement symboliques, présentés comme sources de nouvelles bénédictions et vendus aux fidèles, à l'image des bougies, crucifix, chapelets, eaux dites bénites, huiles dites d'onction, etc. Parmi les objets immatériels consommés, on peut citer surtout la théologie de la prospérité elle-même, qui exalte l'origine protestante du capitalisme moderne. Les fidèles pentecôtistes ivoiriens croient que « l'or et l'argent » appartenant à Dieu, leur statut de croyant leur conférerait cette grâce par un décret divin. Avoir de l'argent ou être prospère constituerait un signe d'élection. Dans son essai sur le fait religieux moderne, Max Weber (1996) montre également que l'esprit du capitalisme moderne entretient des affinités électives avec l'éthique protestante calviniste américaine. Celle-ci repose sur la prédestination, sur l'accomplissement dans le travail (quand il correspond à une vocation) et sur la rationalisation des pratiques religieuses. On arrive donc à une continuité entre pentecôtisme et modernité. En outre, le renouveau religieux évangélique comme projet politico-religieux semble participer à la production d'un sens religieux, qui engage la collectivité urbaine. Dans cette perspective, les formes symboliques diffusées par les manifestations religieuses produisent une signification partagée par les acteurs impliqués. L'intérêt porté par la jeunesse urbaine à cette nouvelle forme de prophétisme est lié au nouveau mode de la « religion-spectacle », à son aptitude à divertir les jeunes urbains et à prétendre épanouir leur personnalité, par le canal d'activités récréatives (chorales, camping, veillées de prières, activités décoratives), mais aussi par celui de la communion qu'elle institue et par les nouvelles sociabilités urbaines qu'elle fabrique. Aussi de

nombreux sites internet religieux relayent les mutations sociales souhaitées en se réappropriant les valeurs recherchées par les jeunes urbains (richesse, mariages, styles vestimentaires). À Abidjan par exemple, plusieurs prophètes organisent à ciel ouvert des manifestations religieuses dans plusieurs stades de la ville, dont le stade de la BAE (Brigade Anti-Émeute), qui a reçu la visite et l'« onction » de César Kassi (fondateur de la Mission évangélique Armée des vainqueurs et du ministère de la Caravane des aigles) et celle de Chris Hokafor (un prophète nigérian) en novembre 2014. Ces activités événementielles font l'étalage de la force des réseaux pentecôtistes et de leur capacité à mobiliser des fidèles et des ressources (podiums, cars, jets privés, artistes chrétiens, etc.). Ils introduisent dans leurs prêches un langage quelquefois anglicisé (comme *Fire ! Fire ! Oh My God !*), afin de laisser entrevoir l'« étendue » de leur niveau d'instruction, et d'adapter leur message au discours des télévangélistes américains de renommée mondiale tels que Morris Cerulo ou Kenneth Hagin. Dans cette logique, si le révérend-prophète Camille Makosso, secrétaire général de la Commission nationale des Églises protestantes évangéliques de Côte d'Ivoire, prétend être le père d'un « sursaut spirituel » et revendique le statut de révérend « Général », cela est en partie lié au poids de l'action des médias dans la visibilité de cette offre religieuse et dans la propagande contre l'avancée de l'islam en terrain ivoirien. Ce christianisme radical et démesuré n'est-il pas à mettre en rapport avec l'islam radical en Afrique ? Par contraste avec ce dernier, c'est plutôt sur l'ostentation consumériste que se fonde leur quête de reconnaissance sociale et d'accession au pouvoir. Les signes de leur nouvelle visibilité sociale se perçoivent « [...] dans la grandeur des bâtiments ou édifices cultuels, parfois imposants au cœur des quartiers miséreux, mais construits aux frais des fidèles et qui s'accommodent de tout le confort qu'offrent les nouvelles technologies. Il en va de même de la marque des véhicules de luxe importées qu'ils possèdent ([...]... Mercedes 500 SL et autres BMW Série 7 ou Porsche Cayenne... !), de leur habillement (Costumes trois pièces griffées), cravates, chaussures, bracelets, montre en or, ceintures, chevalières, etc.)[...] » (Guiblehon, 2012 : 130).

Ces différentes innovations religieuses produisent deux formes sociales du prophétisme dans la structure du paysage politico-religieux ivoirien. Il y a d'un côté les groupes de prophètes les plus jeunes, marqués par le legs de la globalisation libérale et constitués en courants néo-pentecôtistes plus sensibles à la démesure religieuse, et d'un autre côté ceux de l'ancienne génération, plus réticente à ces nouvelles expressions chrétiennes, et qui prônent davantage de sobriété religieuse. En fait, tout fonctionne comme si ces deux dynamiques générationnelles s'opposaient idéologiquement, en même temps que leurs contenus religieux se diffusent par les relais de la globalisation médiatique des religions.

IV. Conclusion : L'horizon indépassable de la démesure comme capital de positionnement chez les prophètes évangéliques

Les prophétismes évangéliques doivent être analysés comme un sous-produit de la globalisation du religieux, qui propage un ensemble d'idées religieuses (théologie de la prospérité et de la guérison instantanée), qui définit les identités religieuses localement. À ce titre, la théologie de la prospérité est vécue différemment en lien avec la nouvelle dynamique générationnelle. C'est à juste titre que de nouvelles cohortes de prophètes marqués par des critères d'âge et de sexe bousculent les frontières religieuses établies par les anciennes générations. « On le voit par les flux que drainent ces mouvements : malades de toutes conditions sociales, des deux sexes, de tout âge, de tous les groupes ethniques, de toutes les religions » (Gadou, 2004). En effet, cette théologie stipule que si l'or et l'argent appartiennent à Dieu le père, il revient de droit à ses fils qui sont les élus, c'est-à-dire à ceux qui lui jurent fidélité et amour dans le monde. Plus cette croyance « s'individualise, plus [elle] s'homogénéise ; (...), plus la circulation des croyants s'accélère » (Hervieu-Léger, 2001 : 87). On peut voir dans ces nouvelles formes d'expressions religieuses des procès d'enrichissement

individuel, pour des prophètes propriétaires de ministères religieux, et la formation d'un éthos individualisant, qui vise une « [...] prise de distance, objective et subjective, de la personne vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales » (Marie, 1997 : 73) dans un monde confronté à l'échec de la société dite séculière.

Ce processus d'enrichissement pourrait expliquer un autre processus, à savoir l'engagement des salariés dans la profession d'« homme de Dieu » en Côte d'Ivoire après la démission, la retraite anticipée ou un licenciement négocié (Dali et Zadi, 2014). Car l'entreprise religieuse étant une institution, elle permet aussi à ces travailleurs d'accéder à une nouvelle reconnaissance dont les bénéficiaires peuvent être saisissables au niveau local et global à travers plusieurs *success stories* de leaders religieux. On peut donc percevoir avec ces prophètes une démesure religieuse de nature symbolique qui touche d'abord à l'esthétique de leur apparence (vestes ou costumes trois-pièces), mais aussi à la grandeur des biens économiques qu'ils possèdent (villas de luxe, voitures, montres de luxe, chaînes de luxe, etc.) et des édifices culturels dont ils sont propriétaires. Certains de leurs rituels de délivrance font appel à d'autres ressources surnaturelles, comme les trances excessives, les visions et les songes prophétiques qui nourrissent de nouvelles lectures politico-religieuses des mutations sociales. Ainsi, ces prophètes produisent une atmosphère religieuse inédite faite d'interférences démesurées entre la religion, l'économie et la politique qui participe d'un ré-enchantement de la société postcoloniale. Ce processus favorise un affrontement réel et symbolique des religions en Côte d'Ivoire, entre islams radicaux, sectes internationales et courants évangéliques, en déplaçant l'idéologie du salut hors le monde à celle d'un salut dans le monde

Bibliographie

- AKINDES, F. (2003), « Le lien social en question dans une Afrique en mutation », en ligne : www.uqac.ca/Les_classiques_des_sciences_sociales/.
- BALANDIER, G. (1953), « Messianismes et Nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers internationaux de sociologie* 14, pp. 41-65.
- BAYART, J.-F. (1998), « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire* 6, pp. 9-38.
- BAYART, J.-F. (1989), « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre », *Politique africaine* 35, pp. 3-26.
- BERNAULT, F. et TONDA J. (2000) « Dynamique de l'invisible en Afrique », *Politique Africaine* 79, pp. 5-16.
- DALI, S et ZADI, S. (2014), « De l'emploi salarié à la profession d'homme de Dieu, étude de cas à Abidjan », *Revue Sociétés et économies* 2014/1, pp. 60-78.
- DEJEAN, F. (2009), « L'évangélisme et le Pentecôtisme », *Géographie et cultures* 68, pp. 43-61.
- DOZON, J.-P. (1995a) « La cause des prophètes », in Augé M. (dir.), *Politique et religion en Afrique contemporaine (suivi de la leçon des prophètes)*, Paris, Seuil.
- DOZON, J.-P. (1995b), « Gbahié Koudou le prophète annonciateur de la crise », *Cahier d'études africanistes* 133-139, pp. 305-331.
- DOZON, J.-P. (2008), *L'Afrique à Dieu et à Diable. Etats, ethnies et religions*, Paris, Ellipses.
- GADOU, D. (2001), « Effervescence religieuse en Afrique noire : Approche historique et anthropologique », *Kasa bya Kasa*, pp. 9-38.
- GADOU, D. (1995), *Dynamique religieuses et tradition en pays dida, thèse de 3^e cycle*, Université Félix Houphouët Boigny, IES.
- GADOU, D. (2004), « Les prophétismes en pays Dida et la logique du marché (Côte d'Ivoire) », *Journal des anthropologues* 98-99, mis en ligne le 22 décembre 2010, consulté le 17 février 2015. URL : <https://jda.revues.org/1700>.

- GARCIA-RUIZ, J. et MICHEL, P. (2014), « Néo-pentecôtismes et globalisation », en ligne <Hal-01025289>.
- GUIBLEHON, B. (2012), « Les jeunes et le marché de la spiritualité pentecôtiste en Côte d'Ivoire », *European scientific Journal* 8 (24), pp. 115-135.
- HERVIEU-LEGER, D. (2001), « Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la 'mondialisation' religieuse », in Bastian J.-P. et al. (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan.
- HERVIEU-LEGER, D. (1993), *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, Sciences humaines et religion.
- MARY, A. (2002), « Prophètes pasteurs. La politique de la délivrance », *Politique africaine* 87, pp. 69-94.
- MARY, A. (2009), *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Transe initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris, Karthala.
- MARIE, A. (1997), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.
- MEMEL, F. (1967), « Un guérisseur en Basse Côte d'Ivoire : Josué Edjro », *Cahier d'études Africaines* 28, pp. 547-605.
- RAYNAL, S. (2005), « En Côte-d'Ivoire, les forces du bien contre les forces du mal », *Hérodote* 119(4), pp. 111-128.
- WEBER, M. (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

« Jusqu'au bout de soi »
L'ascèse de la Grotte de Shô
(Shô no iwaya 笙の岩屋) dans le Japon central

Carina Roth
Université de Genève
carina.roth@unige.ch

Deux directions sont clairement discernables dans les définitions usuelles données au terme « démesure » : absence de mesure d'un côté, excès de l'autre¹. Dans les deux cas, on se trouve dans un dépassement, un au-delà, mais qui a pour point de départ, précisément, la mesure².

La réflexion proposée ici porte sur la notion de démesure dans le contexte des pratiques du shugendô 修験道, la « Voie des pouvoirs par la pratique » (sous-entendu, en montagne). Ce courant religieux, spécifique au Japon, a pour caractéristique principale de faire de la montagne le théâtre premier de ses activités. Il utilise à cette fin une combinaison de croyances et de pratiques autochtones et continentales, essentiellement bouddhiques et taoïques. Les pratiquants du shugendô ont pour objectif d'acquérir des pouvoirs merveilleux (*reigen* 靈験) par le biais de séjours et de parcours ritualisés en montagne. Ces parcours sont ponctués de pratiques ascétiques (rites dans des grottes et sous des cascades, méditation, jeûne, prières, purification, etc.). Les pouvoirs, ou l'efficace, recherchés par les pratiquants, leur servent sur un double plan : mondain, en ce qu'ils leur assurent souvent un gagne-pain, et supra-mondain, en ce qu'ils sont à la fois contribution et preuve de leur avancement spirituel. De cette manière, un ascète travaille à la fois pour son propre bénéfice et pour celui d'autrui (Lobetti, 2014). Le shugendô n'a, de loin, pas le monopole des activités ascétiques japonaises, dont l'éventail est très large, aujourd'hui comme autrefois³. Cependant, il est sans nul doute le courant religieux qui a le plus systématisé ces pratiques, lesquelles constituent son fonds de roulement.

D'un point de vue doctrinal, le shugendô s'appuie pour beaucoup sur le bouddhisme ésotérique, un courant tardif qui se forme en Inde entre les VII^e et VIII^e siècles de notre ère, et se voit transmis presque simultanément au Tibet et en Chine, puis au Japon au tout début du IX^e siècle. Le bouddhisme ésotérique est l'une des branches du bouddhisme du « Grand Véhicule » (Skr. *Mahāyāna* ; Jp. *Daijō* 大乘), la forme de bouddhisme la plus répandue dans l'Est asiatique. L'un de ses traits premiers est de reconnaître un potentiel d'Éveil bouddhique à tous les êtres vivants. Le bouddhisme ésotérique porte cette reconnaissance à un point culminant en postulant non seulement que l'Éveil est accessible à tout un chacun, mais qu'on peut atteindre ce but dans cette vie-même : il est possible de couper court au cycle des transmigrations et de « devenir bouddha dans ce corps-

¹ *Trésor de la Langue française informatisé*, en ligne : <http://www.atilf.fr>.

² D'un autre côté, le Littré (www.littre.org), qui qualifie le terme de « démesure » de désuet aujourd'hui (la préférence étant accordée à l'adjectif qui en dérive, « démesuré »), lui ajoute la notion d'orgueil et de violence, ce qui le rapproche de la notion grecque d'*hybris*.

³ Pour une idée de leur variété, voir Blacker (1975) ou Lobetti (2014).

même » (*sokushin jōbutsu* 即身成仏)⁴. L'idée même de réaliser la bouddhité « dans ce corps » implique d'en dépasser les seules contingences physiques et physiologiques, puisque l'Éveil bouddhique correspond à la fusion du soi individuel dans le cosmos. Si on l'atteint dans cette vie-même, que devient le corps ? Le shugendō offre plusieurs issues à cette question, qui toutes passent par une ascèse extrême, et entraînent la mort physique du pratiquant si celle-ci est conduite à bout⁵.

Dans le cadre de cette présentation, je souhaite toutefois m'arrêter juste avant ce point et réfléchir à ce qu'il en est des pratiques ascétiques dont le but n'est pas d'atteindre la mort, mais d'y échapper de justesse.

I. Shō no iwaya

Pour ce faire, je vais vous parler de l'une des très anciennes pratiques ascétiques du shugendō, celle de la retraite dans la grotte de Shō (Shō no iwaya 筧の岩屋). Aujourd'hui, le shugendō est surtout connu pour ses itinéraires de pratique à travers les montagnes saintes de tout le pays. Il est difficile de déterminer à partir de quel moment se mettent en place ces circuits entre les montagnes, mais il est certain qu'ils ont été précédés par des pratiques plus sédentaires, consistant en des retraites de plus ou moins longue durée dans des endroits reculés en montagne⁶. Grottes et cascades étaient des lieux privilégiés pour ces retraites⁷.

⁴ Le shugendō a fait sienne cette notion, en la précisant sur deux plans. D'une part, il l'a couplée avec l'accent mis unanimement par tous les courants du bouddhisme sur la montagne comme terrain idéal de pratique spirituelle. De cette manière, les montagnes saintes ne sont plus simplement un réservoir ou un lieu d'activation de pouvoirs, mais deviennent le lieu même d'une transformation ontologique en représentant la possibilité d'un salut immédiat, dans ce monde-ci. En réalité, il ne s'agit pas même d'une transformation, mais de l'actualisation du potentiel de bouddhité inhérent à chaque être vivant (y compris plantes et animaux). Ainsi, le shugendō ajuste l'expression *sokushin jōbutsu* 即身成仏, « devenir bouddha en ce corps », pour en faire *sokushin sokubutsu* 即身即仏, « être corps, être bouddha ». Voir Gorai (1975 : 11) et Bouchy (2005 : 159).

⁵ Ainsi, au début de l'époque médiévale, des pratiquants prenaient rituellement la mer sur de petites embarcations pour rejoindre le Mont Fudaraku (Skr. Potalaka), la Terre pure de Kannon, située au-delà des mers. Cette opération était conduite sous l'égide du shugendō des trois montagnes de Kumano tout au sud de la péninsule de Kii, au centre du Japon. Au nord du Japon se développe une autre forme d'ascèse terminale, communément qualifiée d'automomification. Le dernier cas d'une telle pratique remonterait au début du XX^e siècle. Enfin, parmi les premiers travaux publiés par Anne Bouchy figure sa recherche sur Hayashi Jitsukaga 林実利, un pratiquant du shugendō de la fin du XIX^e siècle, qui s'est jeté du haut de la cascade de Nachi, également dans l'enceinte des Monts Kumano. Ces pratiques ont pour caractéristique de se dérouler dans un cadre rituel précis, et pourraient à ce titre être qualifiées de « dispositifs rituels de suicide ». Contrairement aux martyrs, qui meurent pour une cause, et d'une certaine manière à leur corps défendant, dans une souffrance infligée par autrui, ces morts sont librement ou délibérément choisies et conçues comme une manière d'accéder directement à l'Éveil bouddhique.

⁶ La plupart des grands monastères avaient des « annexes » (*bessho* 別所) en montagne, où les moines se retiraient une partie de l'année (Sonoda, 1957 : 47, 57). D'autre part, il existe au Japon une longue tradition de personnages religieux semi-intégrés à un ordre ecclésiastique établi, et qu'on subsume généralement sous le terme générique de *hijiri* 聖, « saints hommes ». Ces « saints hommes » alternaient entre périodes de retraite ascétique et de vagabondage religieux (Foard, 1982 : 233).

⁷ Pour affirmer et rehausser leur caractère religieux, ces deux types de lieux, qui sont aussi parfois combinés, sont souvent décrits comme des lieux de passage ouvrant sur d' « Autres mondes » (*takai* 他界).

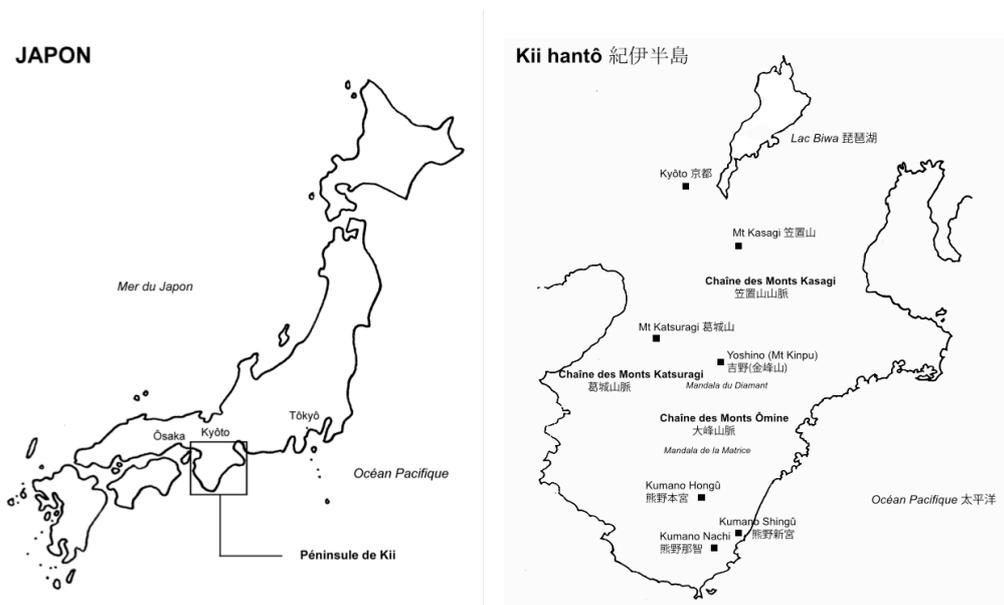


Figure 1 : Carte du Japon et de la péninsule de Kii (Kii hantô 紀伊半島)

Si le shugendô s'est étendu dans tout le Japon, il a son berceau dans la péninsule de Kii au centre du Japon. À partir des X^e-XI^e siècles, on trouve les premières traces d'un parcours ritualisé traversant la chaîne des Monts Ômine 大峰山. Dès l'époque Tokugawa et à ce jour, il porte le nom de « sentier de la course vers le fond » (*Okugake no michi* 奥駈の道). Aujourd'hui comme hier, les Monts Ômine sont considérés comme le haut-lieu des pratiques *shugen*. L'aura d'inaccessibilité, de danger, et par conséquent de pouvoirs, dont cette région bénéficie depuis plus de 1 000 ans reste largement inaltérée à ce jour.

Le parcours de pratique usuel va de Yoshino 吉野 à Kumano 熊野 (Hongû 本宮) et s'étend sur quelque 120 km en suivant les crêtes des Monts Ômine⁸. Aujourd'hui, Shô no iwaya 笙の岩屋, « la grotte de la Flûte », est située légèrement en dehors de ce parcours (voir figure 2 : Sentier de l'Okugake). Parmi les autres points névralgiques du sentier de l'Okugake se trouvent le sommet de Sanjôgatake 山上が岳, avec le monastère Ôminesan-ji 大峰山寺, puis non loin de là, Ozasa 小笹, utilisé comme lieu d'ordination par la branche Tôzan 当山派 du shugendô, et plus bas vers le sud-ouest, Jinzen 神仙, qui est le lieu d'ordination de la branche Honzan 本山派. Historiquement, Tôzan et Honzan sont les deux branches principales du shugendô. Depuis l'époque médiévale, elles ont été érigées en rivales par le pouvoir central, et cette rivalité se poursuit à ce jour.

L'exemple paradigmatique de la retraite à Shô est celui de Gyôson 行尊 (1055-1135), un moine du bouddhisme Tendai 天台 qui occupait l'un des rangs les plus élevés dans la hiérarchie ecclésiastique de son temps⁹. On lui attribue la fondation de la pratique hivernale à Shô no

⁸ Il est découpé en un nombre variables d'étapes appelées « haltes » (*shuku* 宿), qui correspondent souvent à des points d'eau, rares dans le massif.

⁹ En 1107, Gyôson est nommé au titre de moine-gardien (*gojisô* 護持僧) de l'empereur Toba 鳥羽 (1103-1156 ; r. 1107-1123). En 1113, il devient administrateur général (*chôri* 長吏) de l'Onjô-ji 園城寺, le temple faîtière de la branche Jimon 寺門 du bouddhisme Tendai, laquelle place un accent particulier sur la pratique en montagne. Parallèlement, Gyôson revêt également le titre de deuxième superviseur des Trois Monts Kumano, octroyé aux accompagnants officiels des empereurs retirés lors de leurs pèlerinages à Kumano, haut lieu de la pratique en

iwaya¹⁰. Il est fort probable que Gyôson se prévale dans le choix de ce lieu d'une source antérieure. En effet, la grotte de Shô se trouve être le théâtre du prototype même du récit initiatique d'un voyage dans l'au-delà dans sa version japonaise¹¹. Le périple du moine Dôken 道賢 (ou Nichizô 日藏) dans les profondeurs du Mont Kinpu (aujourd'hui Ômine) fait partie des anecdotes bouddhiques les mieux connues au Japon, dont la version la plus souvent citée date du XI^e siècle¹². Dôken est un moine *shugen* du X^e siècle, qui se retire à Shô no iwaya, fait vœu de silence, cesse de s'alimenter, et meurt. Sa mort le fait pénétrer dans un Autre monde (*takai* 他界), où il rencontre diverses divinités, dont Zaô gongen 蔵王権現 (qui deviendra plus tard la divinité principale du shugendô)¹³. Dôken se réveille ensuite dans la grotte, treize jours après sa « mort »¹⁴.

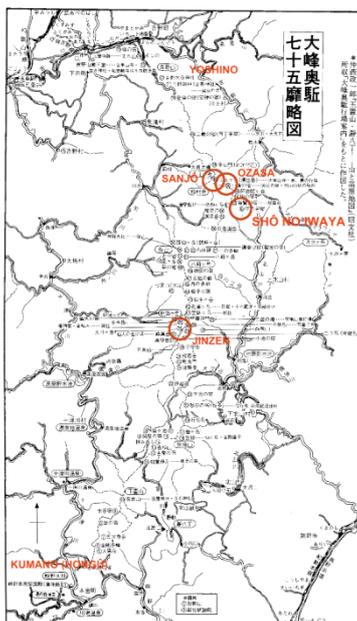


Figure 2: Sentier de l'Okugake (Monts Ômine)

montagne situé à l'extrémité sud de la chaîne des Monts Ômine. Bien qu'il ne reste pas de trace précise de ses activités, Gyôson est connu comme un pratiquant en montagne assidu. (*Kokushi daijiten [Dictionnaire numérique du bouddhisme]*, vol. 4, 1984 : 320). Comme nombre d'autres moines aux époques ancienne et médiévale, il est aussi poète, et plusieurs de ses poèmes, dont certains composés en montagne, sont inclus dans les grandes anthologies poétiques commanditées par les empereurs (voir *infra*, note n° 15).

¹⁰ Le nom donné à ces retraites hivernales est celui de « séjour en montagne du premier de l'an » (*misoka (no) yamabushi* 晦日山臥), parce qu'elles impliquaient de passer le Nouvel An en montagne. Elles étaient aussi appelées « sommets d'hiver » (*fuyu no mine* 冬の峰), et, en raison de la dureté du climat, étaient réputées conférer des pouvoirs particulièrement efficaces et merveilleux (*Shugendô jiten* : 365). Ces retraites étaient florissantes à Kumano et sur le Mont Kinpu dès la fin de l'époque ancienne et au cours de l'époque médiévale (Miyake, 1985 : 755). *Yamabushi*, « celui qui couche en montagne », est l'un des termes usuels pour désigner les pratiquants en montagne, qui, dans l'usage ancien, signifiait également le fait de « coucher en montagne ».

¹¹ Le schéma narratif est celui universel de l'entrée dans un Autre monde par une caverne, une cascade ou la mer, lors d'un séjour au cours duquel le visiteur perd la notion du temps et reçoit généralement des révélations, puis retourne dans le monde des vivants. À ce sujet, voir l'étude de Rolf Stein (1988).

¹² Cette version est contenue dans les *Chroniques abrégées du Japon (Fusô ryakki 扶桑略記, XI^e siècle?)*, un ouvrage anonyme relatant l'histoire du Japon avec un intérêt prononcé pour le bouddhisme (*Dictionnaire des sources du Japon classique*, 2006 : 78-79).

¹³ Dôken sera aussi emmené pour un tour des enfers où il assiste aux souffrances de l'empereur Daigo 醍醐 (885-930 ; r. 897-930) et de ses sujets.

¹⁴ Pour une traduction anglaise de ce récit, voir par exemple Tyler (1987), Carey (2000), Hino (2009).

Le récit du voyage de D ken a conduit à la notoriété de Sh  no iwaya comme lieu de pratique ascétique intense. Mais il fonctionne aussi dès l'époque ancienne comme un véritable *topos* littéraire, dont le motif se retrouve dans la littérature d'anecdotes bouddhiques (*setsuwa bungaku*  話文学), comme dans le théâtre et la po sie¹⁵. Saigy  西行 (1118-1190), par exemple, l'un des po tes les plus connus et chéris du Japon à ce jour¹⁶, est parti en montagne sur les traces de Gyôson, et a effectué une retraite à la grotte de Sh ¹⁷. On voit ainsi que, si cette pratique est fermement ancrée dans le contexte *shugen*, elle en dépasse les contours et s'inscrit dans la culture religieuse et littéraire japonaise au sens large. Il est vrai que les exemples cités sont anciens, mais l'ascèse de la grotte de Sh  a exercé un puissant attrait tout au long de l'histoire du shugend  jusqu'à l'époque moderne. Entre 1868 et 1871, par exemple, Hayashi Jitsukaga 林実利 (1843-1884), un pratiquant du shugend , y effectué une retraite de 1 000 jours, même si Jitsukaga est surtout resté dans les mémoires pour s'être jeté en position du lotus depuis la cascade de Nachi en 1884.

II. L'ascèse de Sh  aujourd'hui

L'ascèse de Sh  conserve son attrait à ce jour, comme je compte le démontrer au travers de l'exemple concret d'une retraite contemporaine dans cette grotte.   au moins trois reprises au cours du xx  siècle, la caverne de Sh  a abrité une ascèse formelle de 100 jours, comprenant méditation, parcours quotidien à pied et récitation de mantras. En 1979, le révérend Nakai Kyôzen 中井教善 du temple Kiz -in 喜蔵院   Yoshino l'effectué une première fois¹⁸. En 1996, Sylvain Guintard, élève et disciple français de Nakai, passe à son tour trois mois dans la caverne¹⁹.

¹⁵ L'un des poèmes de Gyôson a pour cadre Sh  no iwaya :

大峰の生のいはやにてよめる
くさのいほなにつゆけしとおもひけんもらぬいはやも袖はぬれけり
Ômine no Sh  no iwaya nite yomeru
Kusa no iwao nani tsuyu keshi to omoiken moranu iwaya mo sode ha nurekeri
Composé dans la grotte de Sh .

Penseriez-vous que seules les huttes de branchages se mouillent de rosée?
Dans les grottes abritées aussi, les manches sont détrempées.

(*Kin.y  waka-sh * né 533).

¹⁶ Talentueux rejeton d'une famille guerrière qui choisit de se faire moine à l'âge de 23 ans, Saigy  est célèbre pour ses poèmes reflétant son amour des voyages et de la nature, ainsi qu'une grande spiritualité (*Dictionnaire historique du Japon*, 2002 : 2311).

¹⁷ Saigy  y a composé un poème directement inspiré du poème précédemment cité de Gyôson :

みたけより笙のいはやへまいけるに、もらぬいわやも、とありけんをりおもひいでられて
露もらぬいわやもそではぬれけりときかずはいかがあやしからまし
Mitake yori Sh  no iwaya he mairikeruni, moranu iwawo mo, to ariken wori omoi derarete
Tsuyu moranu iwaho mo sodeha nurekeri toki kazuha ikaga ayashikaramashi

Sur le chemin de Sh  no iwaya depuis Mitake, je me demandais si je trouverais moi aussi la grotte qui ne coule pas
Combien aurais-je été surpris, si je n'avais su que mes manches pouvaient se trouver détrempées dans une grotte abritée. (*Sanka-sh * 917).

¹⁸ Le Kiz -in est étroitement lié au Sh go-in 聖護院 de Ky to, le temple fa tier de la branche Honzan shugen-sh  本山修驗宗 du shugend , héritière de la branche historique Honzan 本山.

¹⁹ Une à deux autres personnes auraient effectué cette pratique dans les mêmes années (Nakai Kyôzen, communication personnelle, janvier 2016).

Sylvain Guintard, Jakkô-in Kûban 寂光院空鑣 de son nom religieux, est un pratiquant français initié au shugendô dès les années 1980, qui devient moine *shugen* en 1992. Le shugendô étant relativement peu connu même au Japon, il ne dispose pas du rayonnement international d'autres courants religieux japonais ou asiatiques, et Kûban fait partie des rares non-Japonais à ce jour à avoir demandé l'ordination. Fasciné par la pratique des 100 jours à Shô réalisée par Nakai Kyôzen, Kûban demande à celui qu'il considère comme son « maître d'ascèse » de le laisser tenter à son tour cette aventure. Il convient de préciser que ce type de pratiques sévères relève d'une responsabilité entièrement individuelle, contrairement aux pratiques de groupe, qui se font dans le cadre officiel du shugendô²⁰. S'étant assuré de la fermeté d'intention de Kûban, Nakai accepte, et guide son disciple sur les lieux à plusieurs reprises²¹.

Il y a quelques mois, Kûban m'a transmis un manuscrit retranscrit à partir des notes quotidiennes qu'il a prises pendant son ascèse. C'est donc ce manuscrit que je vous propose d'examiner maintenant, afin d'obtenir une idée concrète et précise de ce que représente une telle pratique. Kûban met deux années à se préparer mentalement, mais aussi matériellement : il coupe et coud les vêtements qu'il portera en cours d'ascèse ; il tresse 121 paires de sandales de paille (dont le nombre s'avérera insuffisant, car il en usera parfois deux paires par jours de très mauvais temps ; Guintard, 2014 : 5) ; enfin, il se taille un bâton de chêne avec un poignard incorporé dont il forge la lame lui-même.

L'ascèse se déroule sur 100 jours. La retraite dans la grotte (*rôgyô* 籠行) est couplée à trois autres pratiques : la contemplation assise avec récitation de mantras (*dokujugyô* 読呪行), la marche rituelle (*kaihogyô* 回峰行, littéralement « pratique du tour des sommets »), et le vœu de silence (*mugongyô* 無言行) (Guintard, 2014 : 5). Dans l'introduction de son texte, Kûban décrit le déroulement de ses journées en cours de retraite :

Je ne devrai à aucun prix, et pour quelque motif que ce soit durant cette période, descendre plus bas que ma caverne... Chaque jour, je réciterai plus de vingt mille fois l'invocation de Fudô myôô 不動明王, la divinité inébranlable, symbolisant entre autres la volonté et la détermination. (...) Chaque jour, ce sont huit à dix heures de méditation assise. Et chaque matin, je monterai au sommet du Mont Sanjô. Cinq à six heures de marche, aller et retour en récitant des mantras. (...) Sans me laver véritablement durant les cent jours, je ne mangerai qu'une bouillie quotidienne de riz.

(...) Mon programme quotidien est immuable : levé un peu avant minuit, je récite des mantras jusqu'à 4 heures, assis sur une pierre plate. De 4 à 5 heures, prières et office du matin. Vers 6 heures, je sonne de ma conque et pars pour le Mont Sanjô. Au sommet, je prie de 8h15 à 8h30. Retour à la caverne vers 10h45. Prières jusqu'à midi. Bouillie de riz, puis repos jusqu'à 15h. Souvent, je rogne sur ce repos pour nettoyer et réparer mes vêtements. À 16h, je rédige mon journal en faisant cuire le riz : seul repas chaud de la journée. Ensuite, mantras jusqu'à 21h, puis coucher... (Guintard, 2014 : 5-6).

Les jours précédant immédiatement le début de la pratique, Kûban monte le matériel qui lui sera nécessaire à la caverne, en plusieurs caisses qu'il porte sur le dos depuis un gîte situé à une heure de marche²². Il aménage la grotte et construit l'autel dont il se servira pour ses offices quotidiens (Guintard, 2014 : 14).

²⁰ Miyagi Tainen 宮城泰年, patriarche du Honzan shugen-shû, communication personnelle, janvier 2016.

²¹ Nakai Kyôzen, communication personnelle, janvier 2016.

²² Le gîte de Wasamata 和佐又.

Voici la présentation que K ban fait de la situation géographique de la caverne :

Une mousse millénaire de couleur verte en tapisse la voûte. Avec son ouverture face aux intempéries, les pluies des typhons s'engouffrent dedans sans ménagement. Les eaux de pluie et d'infiltration font que l'eau coule de la voûte, même en été, d'où un taux d'humidité extrême. Avec une altitude où la température est relativement fraîche, c'est un endroit redoutable pour l'ascèse. Est-ce-que ce sont les propres larmes de Nichiz  日藏²³ (dues à la sévérité de l'ascèse), ou bien les gouttes d'eau qui suintent de la voûte ? (Guintard, 2014 : 7)²⁴

Puis commence le récit jour pour jour des trois mois d'ascèse. L'effort physique et mental est immense. Cependant, la pratique se déroule dans un cadre précis. Bien qu'il s'agisse d'une entreprise individuelle, K ban suit les traces de Naikai Kyôzen, qui, une fois par mois, se rendra à la caverne pour voir comment se porte son disciple et l'encourager, mais aussi, si le besoin s'en était fait sentir, lui faire interrompre sa pratique. D'autre part, K ban se rend tous les jours au monastère de Sanjôgatake, où il récite des prières et fait tamponner son carnet de pratique, en prenant garde à ne pas dévoiler sa fatigue²⁵.

En effet, K ban craint qu'on ne le laisse pas continuer, ceci à juste titre, parce que l'année précédente, Ibuki T my  伊富喜秀明, un autre pratiquant du shugend , est mort de sa pratique à Jinzen²⁶. Ce pratiquant de 50 ans, marié et père de famille, avait pour but de faire 60 jours de jeûne complet (eau et un peu de sel seulement), mais il est décédé d'épuisement au bout de 55 jours. Au 50  jour, des émissaires du temple auquel il était affilié (Onj -ji 園城寺) ont tenté de le raisonner, mais sans succès. Lorsque finalement, deux amis proches sont montés à Jinzen pour le forcer à abandonner son ascèse, il était trop tard²⁷.

Comme le montre l'exemple tragique de la mort d'Ibuki, il existe un certain degré de contrôle social de l'ascèse, même si la décision dernière relève de l'individu. Même la pratique extrême est inscrite, au moins partiellement, dans la société.   la démesure de l'effort se superpose donc une mesure du même effort, qui comporte une dimension interne, propre à l'ascète, mais aussi externe,

²³ Nom octroyé à D ken par Za  gongen, la divinité du Mont Kinpu. Voir Tyler (1987), Carey (2000) et Hino (2009).

²⁴ K ban est éminemment conscient de se placer dans la continuité d'une pratique ancienne, et cite dans son introduction les poèmes les plus célèbres associés à Sh  no iwaya (Guintard, 2014 : 7). De même, K ban ajoute à la traduction des vers de Saigy  le commentaire : « Le maître Saigy  devait être en méditation profonde pour ne pas ressentir la tempête, car la caverne, peu profonde, protège très mal des pluies diluviennes des typhons   présent ». Tout au long des trois mois, ces illustres prédécesseurs, accompagneront K ban en pensée, tout comme diverses figures du panthéon bouddhique et surtout le personnage d'En no Gy ja 役行者, le fondateur que s'est choisi le shugend . En no Gy ja, dont les traces historiques sont portion congrue, aurait vécu dans la seconde moitié du VII  siècle un peu plus à l'ouest de la péninsule de Kii, sur les Monts Katsuragi 葛城山, et semble avoir été un pratiquant en montagne aux pouvoirs reconnus et jalou s, disposant d'un certain nombre de disciples. Dès le XI  siècle, il est décrit comme chef de file des *yamabushi* 山伏, le nom courant donné aux pratiquants *shugen*.   partir du XII  siècle environ, il commence à être associé à presque toutes les nombreuses montagnes saintes où se déroulent des pratiques *shugen*, et sert de vecteur d'unification à ce courant religieux en pleine formation.

²⁵ Ce qui a aussi un c ut monétaire : chaque tampon coûte 300 *yen* (Guintard, 2014 : 17).

²⁶ « Quelques sourires échangés ; tout le monde prend soin de moi. Plus tard, ils m'avou eront que si une personne décède lors d'une ascèse, ce n'est pas bon pour tout le monde. Donc on veille sur moi qui dors dans une caverne et qui tous les jours dois franchir des passages délicats. C'est pour  a que je me dois de ne montrer aucune faiblesse même si c'est dur parfois ! C'est aussi  a l'ascèse » (Guintard, 2014 : 94).

²⁷ Au sujet de cet épisode, voir *Là où les montagnes volent* (2010).

de la part de la société. Les ascètes sont seuls, parce que leur activité est solitaire, mais ils ne sont pas isolés : ce qui fait l'ascète est aussi le regard qu'on porte sur lui.

C'est l'une des thèses avancées par l'historien des religions Tullio Lobetti dans son ouvrage récent sur les pratiques ascétiques au Japon :

Si l'objectif d'être éminemment solitaire était réalisé, comment alors pourrions-nous connaître l'existence de tels ascètes ? Mais c'est un paradoxe en soi, parce que si l'isolement était possible et réalisable, et s'il était l'un des buts inhérents à l'ascétisme, nous n'aurions aucune notion de l'ascétisme comme phénomène ou comme concept, mais juste un long registre de personnes disparues. Nous ne devons donc pas confondre la nature secrète et initiatique de nombreuses pratiques avec un déni intentionnel de l'environnement dans lequel ces pratiques sont exécutées (...) L'existence même de traditions « ascétiques » paraît démontrer que l'ascétisme se structure et se joue en des termes sociaux (Lobetti, 2014 : 104).

Dans l'ensemble, si la solitude est également perceptible de manière marquée, rehaussée par le vœu de silence²⁸, les contacts humains ont une grande place dans les notes de Kûban. À le lire, l'importance capitale que prennent les contacts humains, qu'ils soient agréables ou désagréables, ressort nettement. Du côté agréable se situent bien sûr les visites très attendues de Nakai, dont Kûban espère l'approbation – qu'il n'obtient d'ailleurs pas toujours²⁹ ! Les petites attentions quotidiennes font aussi partie des agréments notables de l'ascèse. Ces dernières proviennent tant du personnel du temple à Sanjôgatake et des gîtes tenus au sommet pendant la saison d'été, que des nombreux passants et promeneurs dont le chemin croise celui de la caverne de Shô. Des « offrandes d'accueil » (*osettai* お接待), en nature ou en argent, sont d'usage face à des personnes en ascèse ou en pratique religieuse, et peuvent prendre la forme de petits pains, de fruits, de bonbons, de boissons, ou de sandales de paille lorsque Kûban viendra à en manquer. Toutes sortes de petites choses qui donnent un net coup de pouce au moral³⁰. À côté de l'autel que Kûban a érigé dans la grotte, il a aussi placé une « boîte à oboles » (*osaisenbako* お賽銭箱), dans laquelle il trouve régulièrement des donations (Guintard, 2014 : 19, 99). Enfin, un autre ascète pratique en même temps que Kûban, avec un programme différent. Shionuma Ryôjun 塩沼亮潤 effectue un « pèlerinage de 1 000 jours » (*sennichi kaihôgyô* 千日回峰行) entre Yoshino et Sanjôgatake. Il le réalise par tranches de trois mois sur une dizaine d'années, et le conclura en l'an 2000 (Guintard, 2014 : 100). Contrairement à Kûban, Ryôjun dort chaque soir dans un temple de Yoshino, et arrive toujours tout propre à Sanjôgatake, alors que Kûban est dans un état plus délabré de jour en jour (Guintard, 2014 : 104). Au fil des jours, une amitié, une complicité et un respect silencieux se nouent entre les deux hommes, qui se font de petits présents l'un à l'autre (*ibid.* : 30, 32, 42, 94).

Du côté des contacts humains désagréables, l'on trouve des visites intempestives de groupes qui ne respectent pas la solitude et la pratique de Kûban. Certains lui vident par exemple sa réserve d'eau péniblement accumulée, car récoltée goutte par goutte des parois suintantes de la falaise (Guintard, 2014 : 48). De manière peut-être plus surprenante, mais en totale adéquation avec l'histoire du shugendô, on remarque aussi la rivalité qui oppose encore aujourd'hui les groupes de *shugenja* 修

²⁸ Rompu à une reprise seulement et par un seul mot, cet écart est constaté dans la bonne humeur et sans aucune incidence (Guintard, 2014 : 40). À relever aussi que récitations, incantations, rires et cris sont autorisés.

²⁹ Kûban encourt la colère de Nakai parce qu'il a changé ses horaires de marche afin de rencontrer deux fois le cortège des pratiquants du Shôgo-in, et se serait ainsi mis en danger inutilement (Guintard, 2014 : 140-141).

³⁰ Cependant, ces offrandes ne doivent pas non plus être attendues : un jour, Kûban repart du monastère les mains vides, mais avec un large sourire de Miyazaki (Guintard, 2014 : 55).

験者³¹ de la branche Honzan du shugendô, à laquelle appartient Kûban, et la branche Tôzan du shugendô. Ces deux branches ont été érigées en rivale l'une de l'autre au XVI^e siècle selon la stratégie fort efficace de « diviser pour régner » mise en place par le gouvernement Tokugawa. Comme on le voit dans plusieurs remarques de Kûban, cette rivalité a survécu à l'interdiction de pratique subie par le shugendô entre la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e siècle (Guintard, 2014 : 67, 106, 123). Kûban évoque aussi le regard porté sur lui par les personnes qu'il croise occasionnellement ou régulièrement. À nouveau, ce regard est tantôt positif, tantôt négatif, mais généralement teinté de respect, voire de crainte. Kûban connaît un certain nombre des gardiens et desservants du monastère comme des gîtes. L'un d'eux, Miyazaki, était son *senior* (*senpai* 先輩, disciple plus avancé) pendant sa formation au Shôgo-in. Or, l'ascèse entreprise par Kûban renverse la hiérarchie, entraînant un changement subtil dans leurs rapports. C'est aussi Miyazaki qui explique à Kûban qu'en raison de son ascèse, il doit se recueillir face à l'autel principal, quelle que soit la foule de pèlerins s'y pressant (Guintard, 2014 : 125). Il arrive que Kûban inspire de la crainte aux randonneurs, qui l'évitent ou s'enfuient (*ibid* : 71, 138). Mais Kûban fait aussi face à des remarques désagréables, notamment sur la puanteur de ses vêtements et de son lieu de vie (*ibid* : 111, 118, 136).

Par contraste, il parle peu des longues heures de méditation ou de récitation de mantras, et la description des expériences mystiques est nettement moins présente que celle de la pure souffrance physique endurée très rapidement. Il n'y a ni esthétisation, ni romantisation de l'ascèse : elle est livrée telle quelle, avec ses moments de joie, qui paraissent assez rares par rapport à l'exténuation, les douleurs, la discipline à respecter et la monotonie qui découle des journées au déroulement identique, le manque de temps pour soi, de repos, et enfin de sommeil. La difficulté de l'épreuve est telle que, comme Kûban le dit en introduction de son texte :

Je commence la rédaction de ce manuscrit près de vingt années après que les faits aient eu lieu, tant le simple souvenir de cette période est resté douloureux pendant longtemps (Guintard, 2014 : 3).

Les notes quotidiennes de Kûban commencent toujours par le constat souvent désastreux de la qualité de sa nuit et de l'état de son transit intestinal. L'humidité de la caverne est un problème insoluble : non seulement la grotte est très exposée aux intempéries, mais la péninsule de Kii fait partie des régions à la pluviométrie la plus importante au monde, et l'ascèse de Kûban inclut les semaines de la saison des pluies (juin)³². Le bruit des gouttes d'eau tombant du plafond de la grotte est une torture³³. Sans compter la vermine dans la barbe et les cheveux, les vêtements comme le duvet moisissent, et l'eau récoltée verdit. Une fois l'ascèse terminée, Kûban apprendra que la moisissure s'était infiltrée jusque dans ses poumons (Guintard, 2014 : 74, 70, 59, 65, 58).

³¹ Littéralement « personnes de pouvoirs », appellation donnée aux pratiquants du shugendô.

³² Kûban, et Nakai avant lui, ont pratiqué cette ascèse dans la grotte même de Shô. Aujourd'hui, toute construction est interdite dans le parc naturel qu'est devenue cette région. Cependant, par le passé, il semblerait que les pratiquants n'aient fait que méditer dans la grotte, et qu'ils dormaient dans une hutte en bois située légèrement en contrebas (Guintard, 2014 : 73). Il y a également des vestiges de construction en bois dans la caverne même (Nakai Kyôzen, communication personnelle, 28.01.2016). Le ravitaillement des ascètes était par ailleurs assuré depuis le village d'Amagase 天が瀬 dans la vallée au pied de Shô no iwaya. Tous les lieux de pratique importants et fréquentés d'Ômine étaient liés à un village dont ils dépendaient pour leur survie matérielle et physique (Bouchy, 1977 : 34-39). Kûban est en grande partie auto-suffisant, et pour le reste se ravitaille par le biais des moines de Sanjôgatake. Principalement pour les batteries de sa torche électrique (feu interdit), mais aussi riz et sandales de paille (Guintard, 2014 : 83, 89, 90, 99, 102, 144).

³³ Guintard, 2014 : 74.

III. Conclusion

À la lecture des notes de Kûban, on est frappé par l'intensité de la souffrance physique, augmentée de manière drastique par la rigueur du climat : si l'humidité est omniprésente, le froid laisse place à la chaleur au fil des semaines. Les moments de joie ou d'agrément sont comptés. Dans toute cette douleur, quelle est donc au final la place des acquis spirituels et des pouvoirs merveilleux que le shugendô est dit rechercher, comme l'indique sa dénomination même de « voie des pouvoirs par l'ascèse » ?

Kûban parle à plusieurs reprises de visions, à la frontière du rêve et du réel : il voit les nuages et la brume se séparer en deux sur son chemin, lui révélant le sentier (Guintard, 2014 : 43) ; il a une vision onirique en cours de méditation (*ibid.* : 76) et la dernière nuit de sa pratique, il est enveloppé dans une nuée brillante de lucioles (*ibid.* : 146)³⁸. Cependant, l'expérience la plus palpable qu'il relate est celle de la « marche cotonneuse » ou « marche sur les nuages »³⁹, atteinte à plusieurs reprises, un état second au cours duquel Kûban couvre la même distance en la moitié du temps habituel (qui est autrement d'une régularité absolument remarquable)⁴⁰.

Mais la plus grande victoire est, semble-t-il, celle de la volonté, soutenue par la discipline⁴¹ :

Quand l'esprit s'engage sur le « chemin des enfers », l'exécution du programme devient l'unique fil d'Ariane. Le moindre relâchement mental le fait sombrer dans la folie. Seul compte alors le présent. (...) Quoique pratiquant d'arts martiaux, le shugendô m'a apporté plus que trente années d'arts martiaux : l'ultime combat pour la maîtrise du mental. (...) La discipline imposée tous les jours m'a servi de garde-fou, durant l'ascèse, lorsque je sombrais, le corps et l'esprit craquant de toutes parts (Guintard, 2014 : 58).

Cette discipline consiste essentiellement en le respect de la routine engagée, soit la combinaison de la méditation, récitation, marche et silence, qui fournissent un cadre à la fois formel et solide à un exercice qui repousse à l'extrême les limites physiques, morales et mentales du pratiquant.

Quel est l'objectif de Kûban, que compte-t-il atteindre ? Il est certes animé par l'idée de s'inscrire dans une tradition plus que millénaire, considérée comme une pratique absolument redoutable, un exercice réservé à de très rares initiés⁴². Mais son but premier est celui de la conquête du mental, soit de l'ego (cf. *ci-dessus*), et les différentes modulations de l'ascèse sont les outils qu'il met en œuvre à cet effet. Dans son introduction, Kûban cite les mots de Miyagi Tainen 宮城泰年, l'actuel

³⁸ Les nuages et la brume se séparent en deux sur son chemin, révélant le sentier à Kûban (Guintard, 2014 : 43) ; vision onirique en cours de méditation (p. 76) ; vision de lucioles dans la grotte la dernière nuit (p. 146).

³⁹ Selon l'expression employée par d'autres *shugenja* à qui Kûban parle plus tard de son expérience (Guintard, 2014 : 58).

⁴⁰ « Un jour de mi-juin, puis ensuite à nouveau, j'ai vécu des expériences peu ordinaires. Mes jambes étaient légères. Le sol me semblait cotonneux comme marchant sur un matelas. Il se dérobaît sous mes pas. Je ne pense pas avoir forcé l'allure, mais j'ai fait le trajet dans la moitié du temps ordinaire. Je n'en ai pas cru ma montre » (Guintard, 2014 : 58). Ailleurs, il décrit ce même état comme se situant « hors du temps » (p. 131).

⁴¹ À plusieurs reprises dans le texte apparaît l'importance primordiale de la discipline et du respect de la routine engagée : « 29 juillet. (...) Au lever, j'ai très mal aux lombaires. Je commence cette journée comme d'habitude. Je me suis installé dans une routine que je maîtrise parfaitement et qui me fait tenir » (Guintard, 2014 : 133).

⁴² Comme le dira Nakai à Kûban une fois l'ascèse achevée : « Il faut avoir de la volonté et une force de caractère exceptionnelle » (Guintard, 2014 : 149).

« Démesure », 2e Congrès international de l'AFEA, 29 Juin - 2 Juillet 2015, Université Toulouse-Jean Jaurès, Campus du Mirail, Toulouse

patriarce de la branche Honzan du shugendô, au sujet des textes qu'il a choisis comme support de méditation pour les trois mois d'ascèse :

Ces textes sont d'un grand secours lorsque l'ego se cabre comme un cheval fougueux, usé par les pluies diluviennes et le manque d'hygiène » m'a dit mon maître Miyagi Tainen... Mon programme quotidien sera le mords, mais ces textes seront mes rennes durant ces cent jours ! Quant aux méditations en mouvement (marche jusqu'au monastère) et assis (faire zazen tout en récitant mes mantras), elles sont ma selle et ma couverture afin de permettre de discipliner mon esprit (Guintard, 2014 : 16).

Peut-être la difficulté des défis entrepris est-elle à la mesure tant de l'ego que de la force de vie de l'individu. Pour qu'une pratique ascétique soit réellement efficace, le consensus semble être qu'elle doit engager l'individu jusqu'à un point de non-retour dans l'épuisement physique, un moment de rupture au-delà duquel ne se trouve que la mort⁴³.

Nakai Kyôzen, le maître de Kûban, me parlait dans un entretien que j'ai réalisé en 2008 de la « pratique douloureuse » ou « pratique sévère » (*kugyô* 苦行), et disait à son propos :

Il faut que la pratique soit sévère, bien sûr. Particulièrement celle du shugendô. Il faut qu'on en arrive au point où le corps ne veut plus, où on n'en peut plus, veut arrêter, qu'on dépasse ce point et qu'on perçoive une force autre, divine, qui nous aide, et qu'on lui soit reconnaissant de nous soutenir, de même qu'on soit reconnaissant envers nos parents, ceux qui nous entourent. Si tout est trop simple et confortable, on n'atteint pas ce sentiment. Il faut qu'on sente qu'il y a quelque chose d'invisible aux yeux qui nous tire en avant (Nakai, 2008 : 28, 42).

Un peu plus tard, il ajoutait :

Pour moi, il faut que la pratique engage la vie, sinon ce n'est pas la peine (Nakai, 2008 : 38, 21).

La recherche de ce point de jonction entre la vie et la mort passe par un travail extrêmement puissant sur le corps, ce qui est, selon Lobetti, le propre de l'ascèse : tout effort ascétique a pour dénominateur commun la perception du corps comme un espace liminal entre une dimension matérielle et une dimension spirituelle. Dans cette perspective, le « corps ascétique » (*ascetic body*) est le lieu où pratique et ontologie fusionnent Lobetti (2014 : 63)⁴⁴. Ce fil d'arête est aussi considéré comme l'espace ou le moment dans lesquels se libèrent ou s'acquièrent les pouvoirs merveilleux, psychiques, surnaturels, divins, en d'autres mots tout ce qui dépasse le monde des perceptions, capacités et sensations ordinaires.

De tout temps et en tous lieux, de manière totalement universelle, la figure de l'ascète a une place particulière, un charisme et une aura indéfectibles. La combinaison de la solitude, de la recherche d'absolu et de la sévérité des épreuves endurées est un cocktail enivrant pour l'imagination. La démesure se trouve à la fois dans l'effort engagé par les ascètes eux-mêmes et dans l'imaginaire projeté sur ces personnes par la société qui les entoure. L'ascète, surtout lorsqu'il s'engage dans une

⁴³ Voir Lobetti (2014) et Blacker (1999 : 145-146).

⁴⁴ Lobetti définit l'ascèse comme conduisant à une « progression ontologique du corps » (Lobetti, 2014 : 119), dont l'expression la plus absolue serait le « corps parfait », suspendu entre vie et mort, des ascètes auto-momifiés, l'idéal ésotérique de « l'atteinte de la bouddhité dans ce corps » (*sokushin jôbutsu* 即身成佛) dans le contexte japonais du shugendô (*ibid.* : 130-136).

pratique qui pourrait lui coûter la vie, devient un personnage liminaire, qui n'appartient plus entièrement à ce monde, ou qui l'a quitté au moins temporairement⁴⁵.

Dans le cas de l'ascèse, la distance ainsi créée entre une pratique et la représentation qu'on en a, aboutit souvent à une forte esthétisation, dont la valence est généralement positive, mais néanmoins mâtinée de crainte et d'admiration⁴⁶. Or cette esthétisation masque presque toujours les côtés obscurs de l'ascèse, que sont bien sûr la souffrance physique et mentale, mais aussi l'insalubrité et l'absence d'hygiène, les doutes existentiels et non-existentiels⁴⁷, et surtout le manque absolu de repos et de loisir : pour conduire le corps à bout, il faut l'exténuer par l'effort d'une part, par les « choses à faire » d'autre part. Kûban le dit bien, entre la marche, la récitation, la méditation, qui remplissent déjà presque toutes les heures de la journée, il lui faut rogner sur son temps de repos pour tenir son journal, soit, mais aussi cuisiner, ranger, reprendre, réparer, récolter de l'eau, se laver, faire sa lessive, etc. D'un point de vue purement pratique, il reste très peu de temps pour l'illumination, qu'elle soit spirituelle ou autre⁴⁸.

Kûban ne donne pas de clé finale à son texte. Dans les dernières pages, il nous dit :

« *J'ai trouvé ce que j'étais venu chercher à Shô : j'ai éprouvé ma foi en déchirant des voiles et des ombres !* » (Guintard, 2014 : 149)

La quête n'est jamais finie : voiles et ombres sont déchirés, mais qu'y a-t-il derrière eux ? La démesure signifie se placer en dehors et/ou au-delà de la mesure humaine habituelle. Le prix à payer pour se placer à l'extrême limite du monde humain est toujours très élevé, et l'issue du pari reste incertaine.

Références bibliographiques

- BLACKER, C. (1986), *The Catalpa Bow : A Study of Shamanistic Practices in Japan*. London & Boston, G. Allen & Unwin.
- BOUCHY, A. (1977), *Shashin gyôja Jitsukaga no shugendô* 捨身行者実利の修験道 [*Le shugendô de Jitsukaga, ascète de l'abandon du corps*], Tôkyô, Kadokawa shoten.
- BOUCHY, A. (1978), « Jitsukaga, Yamabushi des premières années de Meiji, et le shugendô », *Revue de L'histoire Des Religions* 193 (2), pp. 187–211.

⁴⁵ Ce qui le distingue d'un sportif de l'extrême, à ce moment, est le lien formel à un cadre religieux, cosmologique ou spirituel, soit l'inscription de son activité dans une dimension non purement individuelle ou compétitive. Cela n'empêche pas certains sportifs, alpinistes, marins ou marcheurs, de parler de sensations et de perceptions très similaires à celles d'ascètes. Voir par exemple les écrits de l'alpiniste Ueli Steck (2010).

⁴⁶ Comme le montrent les notes de Kûban, la crainte inclut aussi parfois une part de dégoût, qui reste cependant peu importante dans la balance.

⁴⁷ Au sujet des doutes en cours d'ascèse, voir le film *Sadhû* (2012).

⁴⁸ À la lecture du manuscrit de Kûban, il est d'ailleurs frappant de voir que les moments de plénitude décrits sont non seulement rares, mais généralement dus à un moment d'émerveillement soudain face à un paysage, une luminosité particulière, ou un son. À de nombreuses reprises au fil du texte, Kûban rapporte des faits ou des événements vécus à l'univers *shugen* : c'est le cas quand il parle de la « marche cotonneuse », quand il demande à En no Gyôja de l'aider à retrouver son rosaire et que cela fonctionne, quand il analyse ses rêves ou ses visions, qu'il croise le chemin de certains animaux (grenouilles, serpents, ours). Ces descriptions sont toutes induites à partir d'un imaginaire construit, alors que l'émerveillement devant un paysage est immédiat, sans filtre aucun, et d'autant plus intense qu'il ne nécessite aucune analyse.

- CAREY, C. (2000), « In Hell the One Without Sin Is Lord: Sino-Japanese Tales of Descent into the Underworld », *Sino-Platonic Papers* 109, pp. 1–60.
- FOARD, J. (1982), « The Boundaries of Compassion: Buddhism and National Tradition in Japanese Pilgrimage », *The Journal of Asian Studies* 41 (2), pp. 231–51.
- K EN 皇円 (2003), « *Fus  Ryakki* 扶桑略記 », *Shintei z ho kokushi taikai* 12.
- GORAI S. 五来重 (1975), *Konoha goromo, Suzukake goromo, T unkuji* 木葉衣, 鈴懸衣, 踏雲録事, *Shugend  shiry * 1, T y  Bunko 273, T ky , T y  bunko.
- GUINARD, S. (2014), « Voyage en Enfer, ermite au XX^e siècle », *Manuscrit non publié*.
- HINO, T. 日野拓也 (2009), « The Daoist Facet of Kinpusen and Sugawara no Michizane Worship in the D ken Sh nin Meidoki : A Translation of the D ken sh nin meidoki », *Pacific World, Third Series* 11 : *Celebrating the Sixties Anniversary of the Institute of Buddhist Studies 1949-2009*, pp. 273–305.
- HIRATA, H. 平田英夫 (2008), « ‘Sh  no iwaya’ no keish  : Saigy  no sh ky  wo meguru waka no tsukurikata <笙の岩屋>の形象 : 西行の宗教をめぐる和歌のつくり方 », *Nihon Bungaku* 57 (7) : *Sh ky  wo meguru ch sei no setsuwa*, pp. 28–36.
- HORI, I. 堀一郎 (1962), « Self-Mummified Buddhas in Japan, an Aspect of the Shugen-d  (‘Mountain Asceticism’) Sect », *History of Religions* 1 (2), pp. 222–42.
- KAWAMURA T. 川村晃生, KASHIWAGI Y. 柏木由夫 et KUD  S. 工藤重矩 (dir.) (1989), *Kin’y  Wakash , Shika Wakash * 金葉和歌集, 詞花和歌集, *Shin Nihon Koten Bungaku Taikei* 9, T ky , Iwanami shoten.
- Kokushi daijiten* 国史大辞典 (1979-1997), *Kokushi daijiten hensh  inkai hen* 国史大辞典編集委員会編, T ky , Yoshikawa K  bunkan.
- LA FLEUR, W. (1973), « Saigy  and the Buddhist Value of Nature, Part I », *History of Religions* 13 (2), pp. 93–128.
- LA FLEUR, W. (1974), « Saigy  and the Buddhist Value of Nature, Part II », *History of Religions* 13 (4), pp. 227–48.
- LOBETTI, T. (2014), *Ascetic Practices in Japanese Religion*, Japan Anthropology Workshop Series, London, Routledge.
- MIYAKE, H. 宮家準 (1985), *Shugend  shis  no kenky * 修験道思想の研究, T ky , Shunj sha.
- MIYAKE, H. 宮家準 (dir.) (1986), *Shugend  Jiten* 修験道辞典, Tôkyô, T ky d  shuppan.
- PIGGOT J. et SMITS I. (dir.) (2006), *Dictionnaire des Sources du Japon Classique*, Paris, Collège de France, Bibliothèque de Institut des hautes études japonaises.
- M TROZ G. (2012), *S dhu - Seeker of Truth* (DVD), Agora Films, Genève.
- ROTH, S. ET ROTH C. (2010), *L  où les montagnes volent* (DVD), UMEDA, SUISSE.
- SAIGYO 西行 (2003), *Sanka-sh , Kikigaki-sh , zan-sh * 山家集, 聞書集, 殘集, *Waka Bungaku Taikei* 21, Tôkyô, Meiji shoin.
- SONODA, K. 園田香融 (1957), « Kodai bukky  ni okeru sanrin shugy  to sono igi, tokuni Jinenchish  wo megutte 1 古代仏教における山林修行とその意義・特に自然智宗をめぐる』 1 », *Nanto Bukky * 4, pp. 45–60.
- STECK, U. (2010), *Speed - Die drei gro en Nordw nde der Alpen in Rekordzeit*, München, Piper.
- STEIN, R. (1988), « Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie Orientale », *Publications de l’Ecole Française d’Extrême-Orient* 151.
- TYLER, R. (1987), *Japanese Tales*, New York, Pantheon Books.

Marcher pour donner forme à sa vie. *Taoïsme et pèlerinage au Pic du Sud (Chine)*

Georges Favraud

Post-doctorant de la Fondation Chiang Ching-kuo (Taipei) - CNRS
LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)
gfavraud@gmail.com

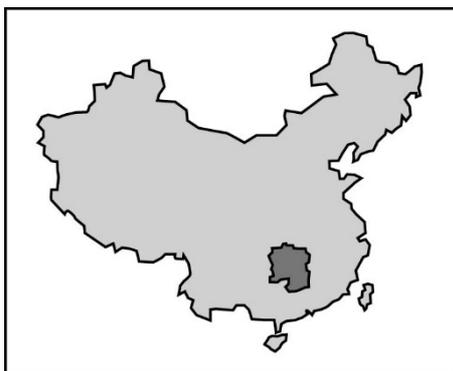
Je ne sais pas si vous avez fait attention à ce que notre ami Granet a d j indiqué de ses grandes recherches sur les techniques du Taoïsme, les techniques du corps, de la respiration en particulier. J'ai assez fait d'études dans les textes sanskrits du Yoga pour savoir que les mêmes faits se rencontrent dans l'Inde. Je crois que précisément il y a, même au fond de tous nos  tats mystiques, des techniques du corps qui n'ont pas été étudiées, et qui furent parfaitement étudiées par la Chine et l'Inde, dès des époques très anciennes. Cette étude socio-psycho-biologique de la mystique doit être faite. Je pense qu'il y a nécessairement des moyens biologiques d'entrer en « communication avec le Dieu ». Quoique enfin la technique des souffles, etc., ne soit le point de vue fondamental que dans l'Inde et la Chine, je la crois beaucoup plus généralement répandue. En tout cas, nous avons sur ce point des moyens de comprendre un grand nombre de faits, que nous n'avons pas jusqu'ici compris.

Marcel Mauss (1997 [1936] : 386)

Une rapide présentation de quelques notions fondamentales de la cosmologie chinoise en général, et taoïste en particulier, est nécessaire pour comprendre comment les ritualistes chinois ont pu développer ces techniques du corps, du souffle et de l'esprit qui ont retenu l'attention de Marcel Mauss. Techniques qui peuvent aujourd'hui contribuer à la construction d'une anthropologie partant du corps en mouvement et en relation, et d'une pensée processuelle, pour comprendre la production du vivant et du social (Bergson, 1907 ; Bateson, 1977-1980 ; Ingold, 2000 ; Pitrou, 2014 ; Adell, 2015). Alors qu'en Occident le vide est bien souvent synonyme d'absence, voire de néant, il renvoie plutôt en Chine à la notion de « vitalité originelle indifférenciée » (*hundun* 混沌, *hunyuan* 混元), ce potentiel invisible qui est encore « sans forme » (*wuxing* 无形) mais d'où jaillissent perpétuellement toutes les formes vivantes en interaction et en devenir (*youxing* 有形). Il convient alors d'agir selon le *dao* 道, ce processus immanent de création et de révélation continues (Robinet, 1994) par lequel la vie prend formes et destins singuliers. Dans le contexte chinois, la notion de démesure peut donc être comprise moins comme excès ou *hybris*, que comme poussée primordiale éthiquement neutre à laquelle le *dao* donne forme et donc, mesure. Dans ses acceptions quotidiennes, le terme *dao* signifie à la fois « la voie, la route, le chemin », « l'art, la méthode », ou encore l'action de « parler, énoncer ». On comprend en conséquence que les techniques de pas et de marche – qui occupent par ailleurs une place centrale dans les considérations de Marcel Mauss sur *Les techniques du corps* – aient été raffinées au plus haut point par les maîtres taoïstes, jusqu'à en faire des compétences cardinales en matière de maîtrise

rituelle, de façonnement de paroles et de représentations, et d'accomplissement de soi¹. En d'autres termes, comme le propose Tim Ingold (2004, 2010), la compétence humaine primordiale de la marche jouerait un rôle fondateur de la perception, de la cognition et des savoirs humains. Néanmoins, si le geste de la marche semble générer l'énonciation d'une certaine parole, l'approche que je propose ici ne repose pas sur l'idée souvent défendue en anthropologie que le geste proposerait une syntaxe ou une sémantique pré-langagière (voir la position de Maurice Bloch, 1998), mais sur celle que la pratique de la marche fait entrer la personne en relation immédiate avec le jaillissement même de la vitalité et, par voie de conséquence, lui fait confronter la nécessité de la mettre en forme, de lui conférer sa « juste mesure ».

Cet article s'attachera ainsi à étudier la marche comme pratique visant à donner forme à la vie humaine par le biais d'une relation dynamique construite entre le corps et la montagne, ces deux extrêmes microcosmiques et macrocosmiques de la mesure où la vitalité se manifeste dans toutes ses ambivalences, ses contingences et ses potentialités. Après avoir présenté mon terrain d'étude, je m'intéresserai dans une première partie aux techniques de pas rituels élaborées par les maîtres taoïstes pour entrer en contact à la fois avec leur intériorité et avec les puissances environnementales, dans le but d'élaborer leur « paysage intérieur » (*neijing* 內景) et, sur cette base, de structurer leurs aires rituelles communautaires. Dans une seconde partie, nous analyserons le rôle de la marche dans le dispositif² rituel de pèlerinage (que les maîtres taoïstes ont contribué à mettre en place avec d'autres spécialistes religieux), dont l'objectif est de mener le pèlerin à formuler une parole sincère sur sa vie, et par là même d'obtenir une « correction de sa destinée » (*gaiyun* 改運 ; Berthier [Baptandier], 1987).



La province du Hunan en Chine

Le Pic du Sud (Nanyue 南嶽), où prend place mon terrain d'étude, est une montagne sacrée d'envergure nationale située dans la province du Hunan. On y dénombre aujourd'hui sept temples taoïstes, une vingtaine de monastères bouddhiques et trois académies confucéennes muséifiées, qui sont visités chaque année par trois millions de « pèlerins-touristes »³ venant essentiellement d'une vaste macro-région qui s'étend dans tout le Centre-sud de la Chine (Hunan, Jiangxi, Hubei, Guangdong). Au cours de sa longue histoire, le Pic du Sud a été un relais au sein des itinéraires réels et extatiques des chamanes de l'antiquité, un lieu de retraite érémitique tout autant qu'une

¹ Toute recherche de maîtrise technique, y compris celle de la marche, est dans le taoïsme considérée comme une « porte [initiatique] d'entrée » (*rumen* 入門) dans le *dao*.

² Selon la définition récemment proposée par Nicolas Dodier et Janine Barbot (à paraître), un dispositif consiste en « un enchaînement préparé de séquences destiné à qualifier ou transformer des états de chose par l'intermédiaire d'un agencement d'éléments matériels et langagiers ». Assemblage complexe, intentionnel et concret, le dispositif se situe donc à l'articulation entre la pratique quotidienne et les institutions, entre les personnes et les structures sociales.

³ L'observation ethnographique des pratiques des « visiteurs » de la montagne montre qu'il n'est pas possible de les catégoriser individuellement comme « pèlerin » ou comme de « touriste », autrement dit comme des personnes pleinement engagées dans des activités relevant respectivement des domaines de la religion ou du loisir. Voir Brown (1999).

source d'inspirations pour la peinture paysagère, la poésie et les récits de voyage. Or, comme nous allons le voir, la marche du maître taoïste comme celle du pèlerin, telle que l'on peut les observer aujourd'hui sur cette montagne, pointe elle aussi vers l'inspiration et l'expression, par-delà les routines perceptuelles, cognitives et sociales. Investissant son corps et son esprit, s'en remettant dans la dévotion aux puissances divines, le ritualiste s'engage dans une exploration de la démesure, de cet espace de liminalité qui peut contribuer à transformer son existence et celle de sa communauté.



Extrait de la « Carte des soixante-douze sommets du Pic du Sud »
Nanyue qishier feng tu 南嶽七十二峰圖,
(Date la plus ancienne connue : 1619).

Comme bien d'autres « célèbres montagnes » (*mingshan* 名山) chinoises, le Pic du Sud, lieu *a priori* périphérique, constitue en fait le centre de territoires en réseaux au sein desquels des personnes et des sociétés locales cherchent à déployer leur autonomie. On comprend donc pourquoi la fonction politico-religieuse très ancienne de cette montagne se perpétue dans le contexte post-maoïste contemporain. Dès la fondation de l'empire dans les siècles qui ont précédé l'ère commune, cette montagne a été choisie comme le marqueur rituel de la frontière sud de la civilisation chinoise au sein du système des Cinq Pics (*wuyue* 五嶽). À la fois lieu de culte, comptoir commercial et garnison militaire avancée en territoire « barbare » (jusqu'au xv^e siècle environ, voir Wang 1973), le Pic du Sud a longtemps été un lieu de rencontre entre diverses populations Han et non-Han. Dès la dynastie des Tang (618-907), la montagne était devenue un haut lieu de savoir et de pouvoir monastique bouddhiste, taoïste et confucéen (Robson, 2009), où les trois grandes traditions religieuses écrites chinoises purent entrer en interactions et en compétitions. Puis, notamment à partir de la dynastie des Song (960-1279), elle était devenue l'important centre de culte et de pèlerinage adressé au « Sage empereur du Pic du Sud » (Nanyue Shengdi 南嶽聖帝) qu'elle reste aujourd'hui. Suite aux interdits et aux répressions de la Révolution culturelle (1966-76), le pèlerinage s'est désormais reformé, et la montagne est devenue le siège des Associations religieuses d'État (*zongjiao xiehui* 宗教協會) de la province du Hunan,

« *Démesure* », 2e Congrès international de l'AFEA, 29 Juin - 2 Juillet 2015, Université Toulouse-Jean Jaurès, Campus du Mirail, Toulouse

qui assurent l'intermédiation entre les réseaux religieux et sociaux, et l'État-parti (Favraud, 2011)⁴.



Photographie 1 : L'inévitable séance photo sur le parvis au sommet du pic de l'Invocateur-fondeur (Zhurong feng 祝融峰). (Crédit G. Favraud 2005)



Photographie 2 : Les pèlerins-touristes franchissent les dernières marches pour accéder au palais du Sage empereur du Pic du Sud situé au sommet du pic de l'Invocateur-fondeur. (Crédit G. Favraud 2008)

⁴ L'étude de la marche religieuse en montagne, qui est l'objet de cet article, sera comparé dans un travail ultérieur à l'usage du téléphérique mis en place en 1995, afin d'aborder la problématique de la modernisation de la montagne impulsée par l'État et les entrepreneurs du tourisme.

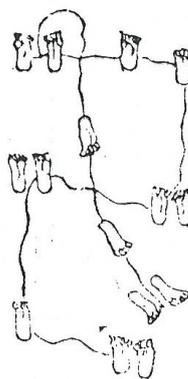


Photographie 3 : Arrivés au terme de leur ascension, les pèlerins-touristes présentent leur demande au Sage empereur du Pic du Sud. (Crédit G. Favraud 2008)

I. Les Maîtres taoïstes, des marcheurs compétents

Les techniques du corps taoïstes, à commencer en ce qui nous concerne par celles de pas rituels, peuvent être différenciées en deux catégories opposées et complémentaires. D'une part celles qui, dans le registre de la guérison et de l'élaboration de soi, visent à l'intériorisation et au ralentissement du mouvement pour atteindre la « quiétude » (*jing* 静) et la « stabilité » (*ding* 定). Sans cette présence sereine à la vitalité, les maîtres taoïstes estiment qu'il est impossible de faire son chemin, dans le monde et en soi, sans s'égarer. D'autre part, des techniques du corps taoïste qui visent, sur la base de la quiétude et de la stabilité, à l'extériorisation, à l'action, au mouvement (*dong* 動)⁵. Cette extériorisation peut notamment s'exercer dans le registre des arts martiaux-exorcistes et thérapeutiques de type *qigong* 氣功 ou *taiji quan* 太極拳 (on parle alors de « techniques de pas », *bufa* 步法), comme dans celui de la construction des aires rituelles communautaires (*tan* 壇) et de l'aménagement du territoire par la g omancie (*fengshui* 風水). Le prototype le plus ancien qui nous soit connu de ces formes rituelles de pas sont héritées du chamanisme antique et nommées les « Pas de Yu » (*yubu* 禹步). Ces pas structurants que Yu le Grand (Da Yu 大禹), fondateur mythique de la première dynastie royale des Xia et maître ancestral des g omanciens, effectua en boitant pour drainer le déluge et délimiter les neuf territoires symboliques de la Chine (Granet, 1925 ; Héritier, 1992).

⁵ Voir l'adage des maîtres des techniques taoïstes du corps : « l'axe du mouvement est la quiétude » (*dongzhong you jing* 動中有靜).



À gauche, photographie 4 : Un jeune homme s'entraîne aux techniques martiales et thérapeutiques de pas (*bufa* 步法), en équilibre sur des briques symbolisant les huit trigrammes divinatoires, sur le parvis du temple local des Transformations croissantes (Liling, Hunan). (Crédit G. Favraud 2005)

À droite, figure 1 : « Méthode des Pas de Yu pour atteindre [le trigramme du Ciel] *qian* » (*jiaoqian yubu fa* 交乾禹步法) utilisée pour présenter la requête communautaire aux divinités. Issus du Canon taoïque des Ming (DZ 1227, 8.6a-b), cité et commenté par Poul Andersen (1990 : 46).

1. Envisager le corps des pieds à la tête, et non l'inverse

Pour les maîtres taoïstes, les techniques les plus simples et apparemment les plus basiques sont celles qu'il convient de répéter tout au long de sa vie. Littéralement « pratiques fondation-racine » (*jibengong* 基本功), c'est par leur répétition que s'acquiert le *gongfu* 功夫, la « maîtrise technique et l'accomplissement de soi par la pratique ». Partant de la simplicité et de l'évidence de ce qu'on pourrait croire acquis avant l'école maternelle, considérons qu'avant de savoir marcher, il faut tout d'abord savoir se tenir debout sur ses pieds. Bases de la verticalisation et de la motricité humaine, les pieds sont mis en avant dans la médecine chinoise traditionnelle (aujourd'hui largement globalisée), comme on peut le constater au travers de sa réflexologie plantaire et de sa cartographie des souffles et des âmes qui animent le corps. Pour ne citer que quelques éléments importants, les maîtres taoïstes décrivent souvent métaphoriquement les talons comme les souches de l'arbre que serait le corps humain (*jiaogen* 脚跟), alors que l'ouvrage antique attribué à Zhuangzi 莊子 fait de ce lieu du corps le cœur même de la respiration du sage : « L'homme véritable respire par les talons, l'homme commun respire par la gorge (*zhenren zhi xi yi zhong, zhongren zhi xi yi hou* 真人之息以踵, 眾人之息以喉) » (chapitre « Le grand maître ancestral », Dazongshi 大宗師). Une respiration profonde que le maître taoïste contemporain Li Jiazong 李嘉中 (1966-) situe en fait plus précisément dans le tendon d'Achille. Se référant à la conception du corps humain comme composé de souffles vitaux, plutôt que de mentionner le rôle fondamental de ce tendon dans la propulsion mécanique du corps de chair (*routi* 肉體), Maître Li insiste plutôt sur le fait que c'est autour du tendon d'Achille que battent les douze pouls les plus profonds de la personne. Quant au « cœur [de la plante] du pied » (*zuxin* 足心), on y trouve la « source jaillissante » (*yongquan* 湧泉). C'est de ce point d'acupuncture que les puissances chtoniennes, présentent à la fois dans le corps et dans l'environnement, s'élèvent par les réseaux du système organique réno-génital (*shen* 腎), au

travers desquels ils sont progressivement élaborés en actions et en représentations.

Parmi les autres lieux du corps qu'il convient de mentionner en s'élevant progressivement dans le corps, se trouve le système « taille-jambe » (*yaotui* 腰腿). En tant que maître d'arts martiaux de l'école dite interne (*neijia quan* 內家拳) Li Jiazhong explique que c'est par le travail corporel sur ce système qu'il est possible de développer la santé, la quiétude et la stabilité, sources d'une capacité d'action faisant intervenir le corps entier plutôt que la seule musculature, et reposant plus sur la perception de la situation que sur des schémas préétablis (notion d'« agir n se tenant au potentiel », *wuwei* 無為). Il s'inscrit en cela dans le sillage du *Classique du taiji quan* 太極拳, dont la rédaction est attribuée à une révélation du Maître ancestral taoïste Zhang Sanfeng 張三豐 : « [La force intérieure] prend racine dans les pieds, se développe dans les jambes, est commandée par la taille et se manifeste dans les doigts. Des pieds, aux jambes, à la taille, il faut une unité parfaite [...] sinon le corps sera disloqué » (trad. Despeux, 1981 : 107). Or, si l'on se réfère aux protocoles expérimentaux mis en place par le neurologue Jean-Pierre Roll (2003), nous sommes invités à penser par d'autres voies que les pratiques taoïstes, que la proprioception, « *sensibilité mécanique de l'appareil moteur, distribuée dans la totalité des muscles et profondément enfouie en leur sein* », est la source, chez l'homme, de l'existence d'activités non seulement kinesthésiques, mais aussi cognitives et symboliques complexes. Maître Li développe sa conception taoïste d'une élaboration de la puissance vitale allant du bas vers le haut du corps en y reliant les savoirs de l'alchimie interne (*neidan* 內丹) qui s'articule principalement autour de trois aspects interdépendants de la pratique. Tout d'abord, le développement d'une puissance à la fois martiale-exorciste et thérapeutique, par la « transformation des essences sexuelles et pulsionnelles en souffles vitaux » (*jinghuaqi* 精化氣) qui est centrée sur le bas-ventre et le système « taille-jambe » pour le mettre en mouvement. En second lieu, la concentration psychique, la disponibilité perceptuelle et l'élaboration de l'intentionnalité, par la « transformation des souffles vitaux en esprits » (*qihuashen* 氣化神) qui prend place dans la zone du cœur et du plexus solaire. Et, en troisième lieu, la fluidification de la pensée, fondatrice de la capacité de voyager spirituellement, et finalement source d'autonomie et de créativité, qui s'opère par le « retour des esprits au vide-potentiel » (*shenhuanxu* 神還虛) dans le palais céleste central situé dans le cerveau. Cet organe, qui a pris une importance cardinale dans les sciences sociales contemporaines, n'est pas dans la médecine chinoise un système organique (*zangfu* 臟腑) à part entière, mais plutôt une émanation du système réno-génital, *via* la moelle épinière⁶. On le voit, dans ce système de représentations de la vie humaine, les pieds constituent la base de la verticalisation de ce que les chinois désignent par le terme *shen* 身 : « corps-personne-identité » (Despeux, 1996). Dans la mesure où ils constituent une passe fondamentale dans la circulation des souffles vitaux entre le corps-personne et l'environnement, on comprend pourquoi certains pèlerins chevronnés décident d'abandonner, outre les rues bitumées des villes, jusqu'à leurs chaussures, pour réaliser le pèlerinage pieds-nus⁷.

2. L'« homme-montagne », une stratégie de commensurabilité

Depuis l'Antiquité, la retraite en montagne est fortement associée aux techniques taoïstes du corps, du souffle et de l'esprit visant à « nourrir le principe vital » (*yangsheng* 養生). L'entrée en montagne (*jinshan* 進山) constitue même pour ces maîtres, souvent victimes de ruptures dans leur

⁶ Le chapitre « Se fonder sur les esprits » (*benshen* 本神) du *Canon interne de l'empereur Jaune* (*Huangdi neijing* 黃帝內經), ouvrage médical de référence en Chine depuis la dynastie des Han (-206 – 220), répartit ce que nous appellerions aujourd'hui les fonctions psychiques ou neurologiques entre les cinq systèmes organiques : cœur, rate-pancréas, poumons, foie et réno-génital (Despeux 2007).

⁷ Tim Ingold (2004) a déjà étudié l'impact des chaussures et des rues pavées comme ruptures entre la vie sociale et l'environnement dans l'Angleterre du XIX^e siècle.

trajectoire de vie (Herrou, 2005 : 257-262), l'engagement dans une démarche de guérison et de salut en ce monde, qui embraye sur une recherche de salut dans l'au-delà. Celle-ci consiste en l'élaboration d'une puissance et d'une sagesse qui fait de la personne un immortel divin, ou plus littéralement un « homme-montagne » (*xian* 仙)⁸. Il n'est donc pas étonnant que de nombreuses représentations taoïstes du paysage intérieur (*neijing* 內景) de la personne humaine en méditation prennent la forme d'une montagne peuplée de souffles et de divinités (Despeux, 1994 ; voir les visuels ci-dessous). Le fait que le corps humain et la montagne soient représentés comme traversés par les mêmes souffles correspond donc à la construction d'une stratégie de commensurabilité, autrement dit à l'établissement d'une commune mesure, et donc d'une relation possible entre ces deux puissances apparemment sans rapport entre elles.

圖象體氣元

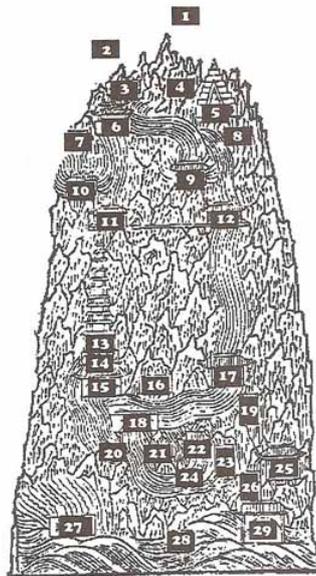


Fig. 14 : « Carte du corps de souffle originel ». Tiré du T. 1068 (fasc. 738) *Shangyang zi jindan dayao tu*, p. 3a-b.

- | | |
|--|--|
| 1. Mystère suprême (<i>taixuan</i>). | 15. Palais écarlate (<i>Jianggong</i>). |
| 2. Mont Kunlun (<i>Kunlun</i>). | 16. Palais de Wuying (<i>Wuying</i>). |
| 3. Niwan (<i>niwan</i>). | 17. Double passe (<i>shuangguan</i>). |
| 4. Trigramme <i>li</i> (<i>li</i>). | 18. La Cour jaune (<i>Huangting</i>). |
| 5. Ciel Yuluo (<i>Yuluo</i>). | 19. Chambre de l'essence (<i>jingfang</i>). |
| 6. Montagne de jade (<i>Yushan</i>). | 20. Champ de cinabre (<i>dantian</i>). |
| 7. Pleine lune (<i>ying</i>). | 21. Nouvelle lune (<i>fushuo</i>). |
| 8. Quartier de lune descendante (<i>kui</i>). | 22. Porte de la force vitale (<i>mingmen</i>). |
| 9. Portique d'or (<i>jinque</i>). | 23. Palais de <i>kun</i> (<i>kungong</i>). |
| 10. Chambre de jade (<i>yufang</i>). | 24. Premier quartier de lune (<i>hui</i>). |
| 11. Porte céleste (<i>tianmen</i>). | 25. La passe mystérieuse (<i>xuanguan</i>). |
| 12. Passe <i>yang</i> (<i>yanguan</i>). | 26. Le grand gouffre (<i>dayuan</i>). |
| 13. Pagode à étages (<i>chonglou</i>). | 27. Mer des souffrances (<i>kuhai</i>). |
| 14. Palais où l'on embrasse l'origine (<i>Baoyuan gong</i>). | 28. Trigramme <i>kan</i> (<i>kan</i>). |
| | 29. Ville Feng des enfers (<i>Fengdu</i>). |

Figure 2 : « Carte du corps de souffles originels », extrait de Catherine Despeux (1994 : 41).

⁸ Comme en témoigne la composition du caractère *xian* 仙 : un « homme » (*ren* 人) et une « montagne » (*shan* 山).

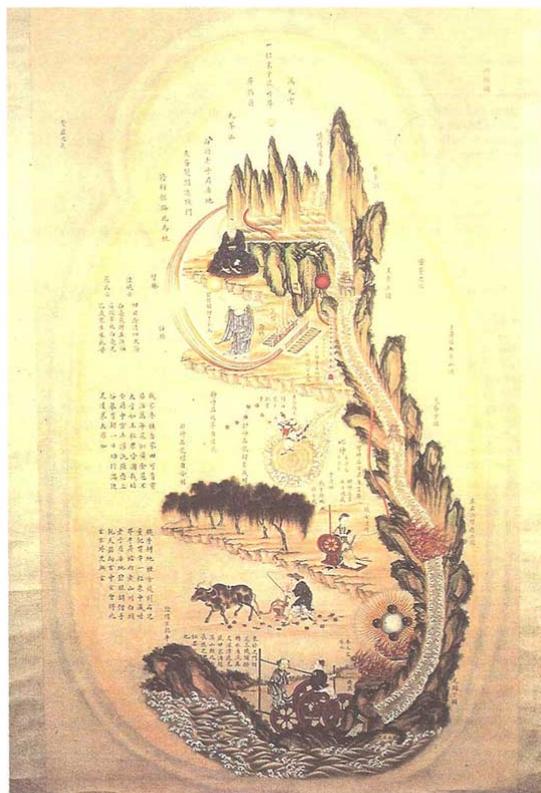


Fig. 18 : *Neijing tu* peint par le Ruyi guan. Tiré du *Zhongguo gudai yishi tulu*, p. 82.

Figure 3 : « Carte du paysage intérieur », extrait de Catherine Despeux (1994 : 48)

Dès les débuts de notre ère, à une époque où les montagnes chinoises étaient des espaces largement sauvages, le maître taoïste Ge Hong 葛洪 (283-343) préconisait dans son chapitre « Escalader les montagnes et traverser les cours d'eau » (Dengshe 登涉)⁹ de réaliser un ensemble de pas rituels avant d'entrer dans une montagne, alors conçue comme peuplée de puissances aussi bien féeriques que démoniaques. Le but de ces techniques de pas (et des autres rituels alors mobilisés) consistait à entrer en contact avec les puissances considérées comme réelles et cachées de la montagne, afin d'écartier les dangers (esprits démoniaques souhaitant égarer le voyageur ou s'en nourrir) et de favoriser les rencontres auspicieuses (immortels divins résidant en montagne, ingrédients médicinaux et alchimiques rares...). Immense, apparemment éternel, et simplement Autre, le milieu montagnard peut désorienter, égarer, faire oublier la pertinence de l'ordre social, voire provoquer la peur, le vertige et une chute mortelle. La fatigue impliquée par la marche, le sentiment océanique provoqué par la solitude dans un espace aussi vaste, ou encore la rencontre d'obstacles ou d'animaux objectivement dangereux peuvent expliquer comment les processus perceptifs, cognitifs et affectifs élaborés en société se voient brouillés et rendus ici inopérants. Partant, ces phénomènes peuvent expliquer le recours à une telle stratégie de commensurabilité, composée de techniques du corps et de représentations religieuses de la condition humaine et du milieu montagnard, dans le but de se prémunir du risque, voire idéalement de mener à bien sa stratégie d'ascension thérapeutique et spirituelle.

⁹ Chapitre de son traité intitulé *Chapitres intérieurs du Maître qui embrasse la simplicité* (*Baopu zi neipian* 抱樸子內篇), traduction anglaise de James Ware (1966), voir aussi Thomas Michael (2015).

3. Connaissance de soi et structuration de la société

Le caractère *you* 遊, qui signifie « voyage », renvoie tout autant à un déplacement spatial (*liyou* 旅遊) que spirituel (*shenyou* 神遊 ; Baptandier, 1996). Autrement dit, c'est entre différentes « mesures » physiques et symboliques que les personnes se déplacent quand elles marchent. Construire une certaine commensurabilité entre ces deux extrêmes de la mesure que sont le corps et la montagne, c'est-à-dire apprendre à voyager symboliquement dans des changements d'échelles, de repères et de points de vue, ouvre la double voie de l'élaboration d'une observation intérieure (*neiguan* 内观) et d'un regard global et distancié (*yuankan* 遠看) sur le monde et la société qui y est enchâssée (Lauwaert, 2007 ; Favraud, 2014). Si le risque de transgresser les frontières entre nature et culture est maîtrisé, la rencontre avec la montagne et ses puissances divinisées permet de mettre à distance les servitudes imposées par les modèles dominants de la reproduction sociale. Les techniques de pas taoïstes n'ont donc pas seulement pour objectif de structurer la spatialisation de la personne et sa conscience de l'environnement, ainsi que ses randonnées psychiques à la recherche de soi et de divinités claires, pures et calmes (*qingjing* 清靜), mais encore de construire des aires rituelles communautaires (Andersen, 1990 ; Schipper, 1990). Lors des assemblées rituelles qu'ils dirigent, les maîtres taoïstes marchent ainsi bien souvent dans le vide céleste, où la pensée tente de retourner à son état originel de fluide, en ne prenant plus appui que sur les structures célestes fondamentales (*bugang* 步罡) : à savoir notamment les constellations divinisées (Schaffer, 1977)¹⁰ et les huit trigrammes divinatoires (*bagua* 八卦) à la base du célèbre *Livre des Mutations* (*Yijing* 已經). Au Pic du Sud, ces aires rituelles en sont venues à former le pivot de vastes territoires en réseaux, fondés sur le culte et le pèlerinage.

II. S'investir corps et âme(s) dans le pèlerinage

Par contraste avec le travail rituel taoïste qui s'effectue essentiellement en silence et de manière intériorisée, il s'agit pour le pèlerin de formuler, au fil du chemin, une parole adressée aux puissances divines, afin qu'elles acceptent de « corriger sa destinée » (*gaiyun* 改運). Pour comprendre ce dispositif rituel, il convient de souligner que la démarche du pèlerinage s'inscrit dans l'organisation chinoise du divin sous la forme d'une hiérarchie céleste qui duplique l'organisation de la bureaucratie impériale. La parole formulée face à soi-même et aux divinités n'est autre qu'une sorte de rapport ou de requête que l'on aurait remis à un fonctionnaire du temps de l'empire.

¹⁰ À commencer par le Boisseau du Nord (*beidou* 北斗, notre Grande ourse), qui distribue dans le monde les souffles originels émanant de l'Axe du Nord (*beiji* 北極, notre Étoile polaire).



Photographie 5 : Le Sage empereur du Pic du Sud (Nanyue shengdi 南嶽聖帝).
(Crédit G. Favraud 2013).

1. Investissement de soi : donner densité et rythme au chemin

Parcourir des heures durant le chemin de pèlerinage avant d'atteindre le sommet, point culminant de la marche pèlerine, réclame mobilisation de soi, effort et persévérance, comme le rappellent aux visiteurs les « écritures parallèles au sens convergeant » (*duilian* 對聯) inscrites de part et d'autre de la porte principale du belvédère de la Capitale Obscure (Xuandu guan 玄都觀), situé à mi-parcours sur le sentier de pèlerinage :

*« Ayant suivi respectueusement le mouvement de la Voie, arrivé à mi-chemin,
un effort est encore nécessaire ;
Le retour à soi n'est plus très loin, mais pour atteindre le sommet, ne crains
pas d'être persévérant. »¹¹*

¹¹ *Zundao er xing, dan dao Bantu xu nuli. Huixin bu yuan, yu deng jue ding mo cilao* 遵道而行, 但到半途須努力. 回心不遠, 欲登絕頂莫辭勞.



Photographie 6 : L'ascension des escaliers de pierre du chemin de pèlerinage du Pic du Sud. (Crédit G. Favraud 2014)

Cet investissement du corps-personne dans la marche est aujourd'hui encore rendu parfois plus prégnant par de la pratique d'« une inclinaison du buste tous les trois pas et d'une génuflexion tous les neuf pas » (*sanbai jiugui* 三拜九跪), ainsi que par des chants et des danses communautaires qui rappellent les techniques de pas rituels. Le ritualiste et maître d'arts martiaux taoïstes Wang Liyan 王里炎, qui réside au Pic du Sud, estimant que le corps est le pivot de la relation au monde et le lieu d'où émane la parole, considère que la marche permet de faire entrer le « corps de souffles » (*qiti* 氣體) en relation avec les puissances chtoniennes et célestes de l'environnement¹². Autrement dit, l'investissement du corps-personne dans la marche implique que le visiteur éprouve le chemin de pèlerinage. Le paysage intérieur du marcheur rencontre le paysage de la montagne dans une expérience vécue au rythme de son corps et des souffles vitaux, au long d'un chemin établi de longue date au sein d'un relief singulier, selon des conceptions géomantiques pour lesquelles le corps-personne comme la montagne sont tous deux des formes vivantes (*xing* 形) traversées des mêmes souffles : un chemin qui serpente de temple en temple, d'autel en autel, maintes fois parcouru au fil de l'histoire et à ce titre chargé de mémoire et d'histoires (Baussant et Bousquet, 2007). La marche donne ainsi forme à une « durée » au sens d'Henri Bergson (1907) : à savoir ce flux continu, mélodique, qui constitue une donnée fondamentale de la conscience. En musique comme en poésie, l'idée de mesure renvoie à celle de rythme. Et l'on peut comprendre que le rythme de la marche, qui fatigue le corps, soit partie prenante d'une stratégie de déstructuration des processus perceptifs, langagiers et affectifs usuels. S'en remettre aux techniques rituelles et à la protection des divinités peut alors servir à libérer certains désirs, pensées et paroles autocensurées au quotidien, ouvrant à une forme de créativité qui permet de mettre en images et en mots ces puissances non-dites qui sommeillent ou remuent au fond de chacun.

2. Formuler une parole sincère sur sa vie

Outre les pensées et les paroles qui jaillissent spontanément ou lors de conversations alors que le marcheur évolue sur le chemin, chaque halte dans un temple est l'occasion de s'adresser formellement aux puissances divines, en audience face à leur statue, au travers d'un rituel oraculaire simple, qui constitue un savoir-faire largement partagé en Chine. Les prescriptions rituelles alors

¹² Les maîtres taoïstes contemporains estiment souvent que le terme moderne d'« environnement » (*huanjing* 環境) et le terme traditionnel « ciel-terre » (*tiandi* 天地) sont synonymes.

inlassablement répétées par les maîtres ritualistes insistent avant tout sur le fait que le pèlerin doit s'identifier (nom, lieu natal, date de naissance...), formuler ses craintes, ses entraves, ses souffrances ou bien ses projets, puis présenter sa demande (*qiu* 求) aux puissances divines : « Tu dois t'exprimer toi-même clairement ! » (*ni ziji yao jiang qingchu* 你自己要講清楚), répète inlassablement la Vénérable Li Yuankong 李遠空, maître du rituel oraculaire vivant au belvédère de la Cour jaune (Huangting guan 黃庭觀) situé derrière la montagne. On retrouve ici des idées déjà exposées en Occident, où la marche a pu être conçue comme un acte d'indépendance (Thoreau, 1862), ou plus récemment comme un processus de dépouillement et d'élaboration sous-jacent à la formulation d'une parole fondatrice (Rauch, 1997 ; Le Breton, 2000). L'insistance de la Vénérable Li sur ce « soi-même » souligne l'opposition que font les maîtres taoïstes entre deux conceptions du sujet énonciateur : le *wo* 我, pronom personnel de la première personne, qui est considéré comme un artifice construit par et pour la reproduction sociale, et qu'il convient à ce titre d'oublier, c'est-à-dire de dissoudre par la méditation (*wangwo* 忘我), dans le but de laisser s'exprimer le *zi* 自, « soi-même, auto- », ce caractère que l'on retrouve dans le mot *ziran* 自然, qui signifie littéralement « ainsi par soi-même » et renvoie de longue date à l'état de « spontanéité naturelle » du sage taoïste, avant qu'il n'en vienne à désigner en Chine la notion scientifique et politique contemporaine de « nature ». La parole est, on le voit, au cœur de la démarche culturelle, et les autres techniques rituelles simples du rituel oraculaire ne sont là que pour favoriser l'investissement de soi dans son élaboration : dons de monnaies d'offrande aux divinités afin de matérialiser le don de soi et d'alimenter la trésorerie de son destin (Hou, 1975), négociation avec les divinités en répétant son identité et sa demande au fil des jets des blocs divinatoires (*gua* 卦), bâtonnets d'encens (*xiang* 香) dont les volutes portent le « désir, intention, sens » (*yi* 意) du requérant dans les empyrées célestes.

Néanmoins, ces temps rituels ne s'inscrivent que comme ponctuations et comme relances symboliques dans la durée dense et rythmée du pèlerinage. Au dire des pèlerins rencontrés au Pic du Sud, le temps de la marche joue en réalité un rôle plus important dans le processus de formulation d'une demande aux puissances divines, car l'effort que la marche réclame permet de laisser place à la « sincérité intérieure » (*cheng* 誠)¹³. Principe canonique du confucianisme régissant la relation société-État, la sincérité intérieure était la qualité principale qui était réclamée par la population de la fin de l'ère impériale à un fonctionnaire-ritualiste. Qualité concernant l'honnêteté dans l'exercice de la fonction publique, elle était aussi et surtout le critère pour évaluer la capacité du fonctionnaire à interagir avec les puissances divines, et en conséquence l'efficacité même de ses rituels (Snyder-Reinke, 2009). Recherche de contact avec la vitalité originelle et le *dao*, la sincérité intérieure permet au pèlerin d'accéder, tant que faire se peut, aux tréfonds de son corps-personne en mouvement dans une montagne vivante. Dans cette recherche de formulation d'une parole fondatrice de soi, le rôle des représentations divines tend même à s'estomper : plutôt que figures tutélaires toutes-puissantes, elles en viennent à prendre le rôle de médiatrices entre ces deux points d'accès à la vitalité originelle que sont le corps humain et la montagne. La parole sincère énoncée, c'est-à-dire la symbolisation par le pèlerin de la vitalité éprouvée, constitue en soi un certain « retour sur investissement ». *A minima* ce dernier aura vécu une relation avec la puissance d'un lieu singulier, clarifié son identité et élaboré une parole sincère et structurante dans son parcours de vie. C'est ce qu'exprime la Vénérable Li Yuankong quand elle dit que « même si la divinité n'accepte pas de dénouer (*huajie* 化解) [le problème dans] le destin d'un pèlerin, elle sera tout de même venue à son aide ». Une idée qui rappelle finalement cet adage que l'on trouve mis en exergue dans bien des temples chinois : « une demande exprimée fait nécessairement écho » (*youqiu biying* 有求必應). Par là même, se voient tout autant soulignés la finitude du pouvoir des divinités face à la toute-puissance immanente et processuelle du *dao*, que le pouvoir du

¹³ Un caractère justement composé des graphies de la parole (*yan* 言) et de l'accomplissement (*cheng* 成).

« marcheur-énonciateur » qui consiste à faire retour à la démesure de la vitalité originelle pour lui donner forme.

Bibliographie

- ADELL, N. (2015), « Introduction : des rapports entre la main et l'esprit en anthropologie », in Adell N. et Chevalier S. (dir.), *Ethnographiques.org* 31 : *La part de la main*.
- ANDERSEN, P. (1990), « The practice of *bugang* », *Cahiers d'extrême Asie* 5, pp. 15-53.
- BAPTANDIER, B. [voir aussi BERTHIER] (1996), « Entrer en montagne pour y rêver : le mont des pierres et des bambous », *Terrain* 26, pp. 99-122.
- BATESON, G. (1977-1980), *Vers une écologie de l'esprit* (2 tomes), Paris, Le Seuil.
- BAUSSANT, M. et BOUSQUET, M.-P. (dir.) (2007), *Théologiques* 15(1) : *Mémoires et usages religieux de l'espace*.
- BERGSON, H. (1907), *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BERQUE, A. (2000), *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin.
- BERTHIER, B. [voir aussi BAPTANDIER] (1987), « Enfant de divination, voyageurs du destin », *L'Homme* 101, pp. 86-100.
- BLOCH, M. (1998), *How We Think They Think*, Boulder, Westview Press.
- BROWN, D. (1999), « Des faux authentiques. Tourisme versus pèlerinage », *Terrain* 33, pp. 41-56.
- DESPEUX, C. (1981), *Taijiquan, art martial, pratique de longue vie*, Paris, Trédaniel.
- DESPEUX, C. (1994), *Taoïsme et corps humain*, Paris, Trédaniel.
- DESPEUX, C. (1996), « Le corps, champ spatio-temporel, souche d'identité », *L'Homme* 137 : *Chine Facettes d'identité*, pp. 87-118.
- DESPEUX, C. (2007), « Âme et animation du corps : la notion de *shen* dans la médecine chinoise antique », *Extrême-Orient Extrême-Occident* 29, pp. 71-94.
- DODIER, N. et BARBOT, J. (à paraître), « La force des dispositifs », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*.
- FAVRAUD, G. (2011), « A Daoist career in Modern China. Wang Xin'an of the Southern Peak », *Journal of Daoist Studies* 4, pp. 104-138.
- FAVRAUD, G. (2014), « L'immortel Zhou Fuhai 周福海 (? - c. 1935) : Construction hagiographique et communautaire dans le taoïsme Chunyang », *Études chinoises* 33(1), pp. 57-85.
- GRANET, M. (1925), « Remarques sur le taoïsme ancien », *Asia Major* 2, pp. 146-151.
- HERITIER, F. (1992), « Moitiés d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied », *Terrain* 18, pp. 5-14.
- HOU, C.L. (1975), *Monnaie d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris, Collège de France - Institut des hautes études chinoises.
- INGOLD, T. (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge.
- INGOLD, T. (2004), « Culture on the ground: the world perceived through the feet », *Journal of Material Culture* 9(3), pp. 315-340.
- INGOLD, T. (2010), « Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16(1), pp. 121-139.
- LAUWAERT, F. (2007), « La montagne, lieu de rencontres et de métamorphoses », in Noret J. et Petit P. (dir.), *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*,

« *Démesure* », 2e Congrès international de l'AFEA, 29 Juin - 2 Juillet 2015, Université Toulouse-Jean Jaurès, Campus du Mirail, Toulouse

Paris, Publibook, pp. 187-200.

LE BRETON, D. (2000), *Éloge de la marche*, Paris, Métailié.

MATHIEU, R. (1983), *Études sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne (traduction du Shanhaijing)*, Paris, Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises.

MICHAEL, T. (2015), « Mountains and Early Daoism in the Writings of Ge Hong », *History of religions* 55(2).

PITROU, P. (2014), « La vie, un objet pour l'anthropologie ? Options méthodologiques et problèmes épistémologiques », *L'Homme* 2014/4, pp. 159-189.

RAUCH, A. (1997) (dir.), *Autrement 171 : La marche, la vie. Solitaire ou solidaire, ce geste fondateur*.

ROBINET, I. (1994), « Primus Movens et création récurrente », *Taoist resources* 5(2), pp. 29-69.

ROBSON, J. (2009), *Power of place : The religious landscape of the Southern sacred Peak [Nanyue 南岳] in medieval China*, Cambridge, Mass., Harvard Asia Center.

ROLL, J-P. (2003), « La Proprioception : un sens premier ? », *Intellectica* 36-37, pp. 49-66.

SCHAFER, E. (1977), *Pacing the void. T'ang approaches to the stars*, Berkeley, University of California Press.

SCHIPPER, K. (1990), « Purifier l'autel, tracer les limites à travers les rituels taoïstes », in Detienne, M. (dir.), *Tracés et fondations*, Louvain et Paris, Peeters, pp. 31-47.

SNYDER-REINKE, J. (2009), *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China*, Cambridge, Mass., Harvard East Asian Monographs.

STEIN, R. (1988), *Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie orientale*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient.

TAN, Y. 譚岳生 (dir.) (1996), *Nanyue quzhi 南嶽區志* [Monographie de la circonscription spéciale du Pic du Sud], Changsha, Hunansheng renmin chubanshe.

Thoreau, H. (2003 [1862]), *De la marche*, Paris, Fayard.

VALLET, O. (1996), « Trois marcheurs : Bouddha, Jésus, Mahomet », *Les cahiers de Médiologie 2 : Qu'est-ce qu'une route ?*, pp. 85-93.

WANG, G. (1973), « The Middle Yangtze in T'ang Politics », in Wright A. and Twitchett D. (dir.), *Perspectives on the T'ang*, New Haven, Yale University Press, pp. 193-235.

WARE, J. (1966), *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The Nei Pien of Ko Hung*, Cambridge, Mass., Massachusetts Institute of Technology Press.

La réponse des bonzes theravadin face à l'injustice sociale en Asie du Sud-Est

Frédéric Bourdier
Laboratoire Développement et Sociétés (DEVSOC, UMR 201)
IRD/Université Paris Panthéon-Sorbonne
fredericbourdier@online.com.kh

I. Des moines engagés sortent de leur pagode

Un phénomène grandissant en Asie du Sud-Est est la décision irrévocable d'un nombre croissant de moines bouddhistes, en principe assignés à respecter « la voie du milieu », de s'impliquer dans les conflits sociopolitiques dont sont victimes les populations pauvres et vulnérabilisées. Au sein de la monarchie constitutionnelle du Royaume du Cambodge, de jeunes aspirants ainsi que des bonzes vétérans refusent en partie les canons traditionnels du Bouddhisme Théravada¹ et quittent pour un temps plus ou moins long, parfois définitivement, toute forme de réclusion spirituelle qui les astreint au désengagement de la scène publique.

Renversant les propos des autorités monastiques, régis par le ministère des Cultes et des Religions, soucieuses de les remettre sur le droit chemin vers une religion affranchie des impuretés du quotidien des moines qui se revendiquent indépendants remettent en question cette neutralité - mise en avant par la voie bouddhiste du milieu - consistant à ne pas s'impliquer dans le malheur de leurs concitoyens, ni prendre parti pour le social, alléguant qu'une telle posture relève d'une option politisée en soi. Les moines indépendants estiment que ne pas se mêler aux affaires sociales ne fait qu'accréditer les choix idéologiques du parti politique qui détient les rênes du pouvoir depuis plus de trente ans. Ils condamnent de la sorte une pratique bouddhiste conventionnelle qui ne serait rien d'autre, selon eux, que la religion des décideurs, volontairement affranchie des dérives sociales, et donc en total déphasage avec le monde contemporain.

Telle est, selon les moines engagés, la démesure du retrait spirituel et rituel que tentent de leur assigner les autorités bouddhiques ainsi que le gouvernement actuel. Allant plus loin contre les critiques reçues (tant de la part des religieux conformistes respectueux du petit véhicule que par les dirigeants politiques qui voient non sans anxiété se développer ce qu'ils estiment être un contre-pouvoir social), ces moines exposent à leurs détracteurs que la voie du milieu, telle qu'elle est prescrite dans un contexte de modernité, est une provocation envers ceux qui pâtissent de l'injustice et de la misère sociale. Pour ces hommes vêtus de leur robe safran qui ne sont pas des activistes *stricto sensu* mais plutôt des

¹ Le Bouddhisme Théravada (communément appelé « petit véhicule ») est la religion dominante au Cambodge. Il fut importé de la Birmanie et de la Thaïlande au XII^e-XIII^e siècle, et remplaça peu à peu l'Hindouisme. Le Bouddhisme Mayana ainsi que le Bouddhisme Vajrayana représentent deux autres traditions majeures du Bouddhisme qui n'existent pas au Cambodge. Le Théravada, considéré comme la branche ancienne du Bouddhisme primitif, serait aussi la plus conservatrice. Voir l'excellent travail de synthèse réalisé par Andrew Skilton (2004).

philosophes tournés vers l'action, la probité de leur pratique religieuse s'évalue à son utilité sociale. Être investi d'une fonction religieuse ne peut s'arrêter à des pratiques rituelles et cérémonielles. L'engagement, même teinté de la valeur du sacré, doit trouver écho auprès des populations pauvres qui, pensent-ils, méritent d'attendre des représentants bouddhistes autre chose que la récitation de mantras en langue *pali* dont ils n'ont jamais compris le sens. Autrement dit, la notion d'utilité sociale fait surface, en attendant d'être approfondie, précisée et mieux définie moyennant débats avec les membres de la société civile.

C'est ainsi qu'une nouvelle formation exclusivement composée de moines s'est créée il y a plus de cinq années. Elle porte le nom de « Réseau de moines indépendants pour la justice sociale : *Independent Monk Network for Social Justice* : IMNSJ ». Je reviendrai plus bas sur son émergence, quelques-unes de ses caractéristiques et son caractère innovant.

Ce que l'on peut dire d'ores et déjà, c'est que la visibilité de leur mobilisation est proportionnelle à l'aura qu'ils véhiculent, et qu'ils entendent alimenter. D'où l'inquiétude du gouvernement envers une tendance, inattendue, qui s'infiltré à la manière d'un rhizome au sein d'une société mécontente en quête d'alternatives et de supports venant légitimer des revendications sociales jusque là trop souvent passées sous silence.

II. Genèse du mouvement

Comment tout cela est-il arrivé et quelles sont, s'il y en a, les racines de ce mouvement ? Disons avant tout que ce à quoi l'on assiste actuellement, c'est au passage d'une récupération politique du religieux contrôlée par le parti au pouvoir (ou ceux qui le recherchent), à un mouvement bouddhiste « par le bas » qui plonge ses racines dans l'émancipation et l'accompagnement des communautés villageoises qui se mobilisent afin de lutter contre certaines dérives autoritaires du gouvernement.

Au Cambodge, une tendance à la politisation est apparue dans les années 60 auprès d'une frange minoritaire de certains bonzes. Elle n'existait pratiquement pas dans les années 50. Cette politisation marchait de concert, et le plus souvent en alternance, avec la royauté et avec les mouvements d'opposition. Citons pour mémoire les mouvements sociaux opposés au chef d'État Norodom Sihanouk comme la révolte des ombrelles² dont les leaders furent envoyés dans les prisons de l'île de Condor, dans le sud-est du delta du Mékong. Contre toute attente, on assista bien plus tard à l'établissement de liens affirmés entre régime communiste et religion bouddhiste. Ce rapprochement montra sans ambiguïté la détermination du nouveau parti révolutionnaire communiste instauré par les Vietnamiens, c'est-à-dire après la défaite du gouvernement khmer rouge en janvier 1979, à reconnaître à partir de 1980 le Bouddhisme Théravada comme religion d'État (Keyes, 1994 : 43).

Pour mémoire, le Cambodge adhère de loin à la secte Mohanikay du Bouddhisme Theravada. Mais un plus petit nombre de bonzes se retrouve dans la nouvelle secte Thommayut, une secte réformatrice et d'origine aristocratique qui fut fondée en Thaïlande par le roi Mongkut au milieu du XIX^e siècle. Elle fut par la suite introduite au Cambodge (Harris, 2001) par certains membres de la famille royale khmère qui vécurent longtemps à la cour de Bangkok.

² Manifestations religieuses qui prirent parti contre la colonisation (Daloz, 1987 : 50).

La secte Thommayut interdit rigoureusement à ses adeptes de s'engager dans tout ce qui concerne et peut être décrit ou interprété comme relevant du politique. Une telle abstention n'existe pas - ou tout au moins n'est pas aussi expressément indiquée - chez les membres de la secte Mohanikay. Il en fut ainsi sous le règne de Norodom Sihanouk où les bonzes affiliés à cette secte utilisaient leur rôle influent d'intercesseurs auprès de la population pour appuyer le chef d'État, et plaire à celui qui se considérait comme le père sauveur de la nation. Il va sans dire que leurs interventions exprimées sous le couvert de sermons justifiaient le bien-fondé de ses politiques domestique et internationale, ainsi que la clairvoyance de sa pensée sociale et politique, aussi despotique qu'elle ait été.

Il en ressort, à cette époque, que cette façon de s'immiscer dans les affaires publiques fut très mal perçue par les éléments les plus conservateurs de la société cambodgienne ; une société que l'on pouvait considérer comme ayant de forts relents féodaux et aristocratiques. Ces conservateurs redoutaient par-dessus tout le fait que la population rurale ne voyait pas de mal à cela : l'engagement des moines était non seulement le bienvenu mais également révérendé puisque c'était une parole quasiment transcendante, donc respectée, écoutée (Osborne, 2004 : 71) et prise pour argent comptant.

Certaines figures bouddhistes de l'époque, comme le prince Enteravong - un membre de la famille royale - ne supportaient pas l'idée qu'il y ait un effort, dans le sillage du roi Norodom Sihanouk, pour qu'une partie du clergé bouddhiste joue un rôle politique dans le Cambodge des années 1950 et 1960 ; c'était selon lui et ses acolytes une démarche neuve et dangereuse. Pour ces tenants d'un Bouddhisme « pro-pagode » en effet, l'ingérence du sacré dans le social était perçue comme un signe avant-coureur, du déclin social et politique qui affligerait la grandeur du royaume, ou plus précisément le Cambodge des grandes familles. Une telle menace était donc insupportable et il fallait à tout prix couper court à cette tendance émergente.

Plus tard, au sortir de la domination khmère rouge qui avait mis en veilleuse toute forme de pratique religieuse, d'autres prises de parole virent le jour et commencèrent à participer, même si timidement et, au renouveau du Bouddhisme dans une forme nettement plus socialisée.

Un exemple parmi tant d'autres, gravé dans les mémoires, mérite qu'on s'y arrête³. Il y a une dizaine d'années, lors d'une réunion de moines dans une pagode, l'un d'entre eux évoqua, à la demande de certains de ses supérieurs, la sécheresse qui sévissait dans les campagnes et se mit à proposer de lancer des travaux d'irrigation. Il s'agissait d'un projet social « nourriture contre travail », destiné à aider les paysans à survivre. Un des membres de l'assemblée répondit vertement : « C'est le travail des ONG, ce n'est pas le nôtre ». L'orateur du début répliqua sèchement en demandant comment un moine digne de ce nom et porteur de valeurs humbles pouvait continuer à attendre des oboles de la part de gens qui mouraient de faim, sans que cela le dérange.

Le dilemme commence là : pour certains, les plus traditionnels, le bouddhiste est toujours en face de lui-même, et, de plus, responsable de son avenir. Ce qui arrive aux autres n'est pas dans la perspective bouddhique, surtout dans sa version Théravada. L'adhésion au Bouddhisme, quelle que soit l'appartenance à l'une de ses sous-branches, serait avant tout une invite à suivre un code moral, adopter un corpus rituel et pratiquer un ensemble de dévotions. C'est une philosophie peu engagée dans la transformation du monde.

³ Information recueillie auprès du Père François Ponchaud, février 2015. Le Père Ponchaud est un prêtre catholique français missionnaire ayant vécu au Cambodge jusqu'en 1975, de retour au pays au début des années quatre-vingt dix.

Mais les avis divergent. L'orateur « social » précité reste, de son côté, convaincu que le travail humanitaire est l'un des mantras essentiels qui concrétise son engagement dans la voie d'un Bouddhisme tourné cette fois-ci vers les autres. En d'autres termes, le Bouddhisme doit, en ce début de siècle, s'adapter aux dérives de la contemporanéité et doit trouver des manières de répondre et faire face à la misère qui pèse sur les populations défavorisées.

Sensibles à cette voix, de plus en plus de moines en viennent alors à se demander s'ils doivent continuer à mener un travail ardu, ascétique, solitaire, se contentant d'être rituellement sollicités pour des événements considérés comme importants (naissance, mariage, funérailles, moments qui scandent le calendrier ecclésiastique...). Ne doivent-ils pas au contraire essayer d'améliorer la vie, et plus encore la survie, d'une partie du peuple dont la misère s'avère chaque jour plus tragique ? En d'autres termes, ne doit-on pas privilégier le développement économique et intellectuel, tout au moins par des manifestations de solidarité et de revendication pacifique, plutôt que rester focalisé sur ce qui relève du spirituel ?

La partie est loin d'être gagnée car, pour un bouddhiste conventionnel, l'amour est un état imparfait parce que celui qui aime s'attache. Et celui qui s'attache a besoin de l'autre, éprouve le manque, et engendre donc sa propre souffrance. Or l'idéal bouddhique est l'« équanimité » : être sans amour et sans haine. L'homme idéal est donc le moine qui se détache et se purifie de tout attachement. Les désirs de bonheur, d'amour, de tendresse, de transmission de la vie, relèvent de l'illusion erronée qu'un bouddhiste doit bannir par la méditation sur la vraie nature des choses.

Mais alors, de quoi parle-t-on au juste quand on évoque la « vraie nature des choses » ? Les bouddhistes contemporains qui s'engagent collectivement dans le quotidien politique, ou plutôt dans ses implications sociales, et dont certains ont rejoint le réseau IMNSJ, refusent de se faire les porte-parole d'une philosophie qui les recroqueville sur eux-mêmes et les concentre sur leur libération strictement individuelle. Pour ces bouddhistes soucieux de se tourner vers l'action et pas seulement vers la contemplation, le bonze serait un des premiers à ne pas devoir admettre l'injustice sociale. La quête de la dignité humaine, qu'il s'agit de restaurer ou poursuivre, autant pour soi que pour les autres, commence là. Plus encore, la personne revêtant l'habit monastique qui prône l'attention envers les autres est censée privilégier une autre vision du monde, une liberté intérieure face à la politique.

III. L'essor du IMNSJ

Celui qui est de passage à Phnom Penh ou dans les campagnes risque d'avoir l'impression factice d'être encore au pays de l'enchantement, renaissant de ses cendres après près de trente ans de guerre civile, de traumatismes politiques et de génocide impitoyable. Les pagodes se multiplient, les écoles primaires se développent en leur sein, les familles restent fidèles aux cultes et la fonction de moine attire toujours autant de jeunes gens. Il n'y a là rien de très original, en dehors du fait que le bouddhisme du Cambodge contemporain semble très bien s'accommoder des changements au sein d'un monde globalisé. Les nouvelles générations ne s'éloignent pas de la religion dominante du pays et participent à son renouvellement.

Un observateur un peu plus attentif remarquera les comportements jusqu'à présent inhabituels de certains moines et les réactions controversées qu'ils suscitent. De plus en plus d'événements « non religieux » retiennent l'attention de la population générale et sont réappropriés par des bonzes qui décident, contre vents et marées, de prendre le parti des populations marginalisées, en marchant par exemple en leur compagnie lors de manifestations contre la spoliation de leurs terres agricoles décidée par le gouvernement pour le bénéfice d'une entreprise nationale ou multinationale s'octroyant une concession agro-industrielle. Cette éviction violente et sans aucune compensation prive ainsi ces Cette éviction violente et sans aucune compensation prive ainsi ces citoyens de leurs droits les plus fondamentaux.

Revenons sur ces moines engagés, et plus précisément sur celui qui a été à l'initiative du mouvement. Au départ, on trouve un jeune khmer ayant effectué son noviciat s'appelant Buntenh qui, après avoir terminé ses études de socio-anthropologie à Mumbai en Inde, revient au pays, reprend la robe safran mais refuse de s'établir dans une pagode qui l'assignerait à résidence. Il trouve en effet déplacé d'être en phase avec le rayonnement d'un Bouddhisme qui se contente de suivre la fameuse « voie du milieu » (une démesure, pourrait-on dire...), sans adopter clairement, autant par les pratiques que dans le discours, une attitude compatissante envers celui qui souffre. Néanmoins, pour ces moines impliqués dans le social, cette attitude prévenante ne doit pas être uniquement destinée à faire prendre conscience à celui qui souffre de l'illusion de sa vie sur terre, une vie de souffrance dont il s'agit de briser le cycle des réincarnations. Tout homme est dans le monde et participe de ce monde, qu'il soit moine ou citoyen normal. Pour un représentant du clergé bouddhiste, se rapprocher de ses semblables doit avant tout servir de tremplin pour aider autrui à briser le cycle de l'injustice sociale sur terre, et non pas pour en tirer des mérites personnels (que l'on appelle *bon* en Khmer) susceptibles d'améliorer seulement sa propre destinée.

Le moine créateur du mouvement estime être porteur d'un certain modèle idéal, un modèle lui-même idéalisé par la majeure partie de la population cambodgienne. En tant que religieux, il est de son devoir éthique et moral de se mettre du côté de ceux qui souffrent socialement, du côté des trop nombreux pauvres laissés pour compte des projets nationaux de développement économique, pour ne citer que ce cas de figure. Ce jeune moine, pour en revenir à lui, devient pour un temps enseignant dans une université privée d'où il est expulsé assez rapidement, suite à son militantisme jugé excessif, suite à son engagement critique ouvert (chose peu fréquente dans le pays), et suite à son recours aux médias modernes (facebook, twitter, smart phone, etc.) pour faire passer ses messages.

D'autres moines de tous âges commencent rapidement à rejoindre le jeune moine. En réaction à cette mobilisation religieuse soudaine, ont lieu des campagnes de diffamation contre ces hommes qui ne récitent pas que des prières. Certains moines engagés sont victimes de séances d'intimidations venant de hauts fonctionnaires politiques et d'autres connaissent des humiliations de la part du ministère des Cultes et des Religions, allant jusqu'à la révocation de leur secte bouddhiste d'appartenance. Mais rien ne décourage les moines engagés, bien au contraire ! Comme ils savent utiliser les médias les plus divers à bon escient, les diverses menaces proférées pendant les premières années suscitent l'effet inverse. Très rapidement, ces bonzes qui se montrent soucieux de leurs proches et qui décident d'accompagner physiquement les paysans dans leurs (parfois dangereuses) pérégrinations contre les volontés d'un gouvernement peu flexible, attirent non seulement la sympathie, mais la sollicitation et l'appel d'une grande partie de la population, désœuvrée et désorientée par les diktats en faveur d'un

développement national privilégiant une croissance économique peu soucieuse de contribuer à une redistribution équitable des bénéfices à l'ensemble des citoyens.

Encouragés par l'accueil très favorable d'une population grandissante, rurale autant qu'urbaine, le nombre des moines adhérents au mouvement IMNSJ va augmenter de façon inattendue et inespérée par les fondateurs. Désormais, il devient temps de mieux s'organiser. Il est vrai que le réseau fonctionnait un peu sans véritable organisation au départ, mais il a tendance actuellement à se développer de façon plus structurée, et je vais me contenter d'indiquer certains aspects importants.

Lucides quant à l'influence des médias, les moines engagés réalisent l'exploit d'ouvrir leur propre radio, qui émet une heure par jour au petit matin. Parallèlement, ils lèvent des fonds pour faciliter le déroulement de leurs actions, vu que nombre de pagodes « conventionnelles » leur ferment les portes. Bien que soucieux de ne pas être récupérés par les partis politiques d'opposition, le réseau, sous la houlette de son fondateur But Buntenh, se montre de plus en plus agressif à l'encontre de ce qu'il appelle la rhétorique arrogante du parti au pouvoir. Le moine n'hésite pas non plus, s'il l'estime justifié, à s'opposer de vive voix au patriarche bouddhiste du pays qui siège au ministère des Cultes et des Religions, et à qui il reproche une servilité exagérée vis-à-vis des décideurs politiques.

Le réseau étend maintenant ses ramifications dans la plupart des vingt-cinq provinces du pays. Sont organisées des marches, en principe interdites par le gouvernement, en faveur des droits de l'Homme et pour l'accès à l'information quant à l'exercice d'une citoyenneté avertie. Des délégations IMNSJ partent là où des populations sont éminemment menacées d'expulsion de leurs terres ancestrales, et là où des programmes agro-industriels décidés sans concertation avec les populations locales sont en train de s'ourdir (projets qui privent les paysans de l'accès aux ressources naturelles).

Leur participation à une multitude de manifestations sociales et leur soutien à une pléthore de mouvements communautaires inquiètent sérieusement ceux qui gouvernent et qui n'ont pas l'habitude - tradition oblige dans le pays - de se faire rappeler à l'ordre par des moines révoquant la condition monastique courante.

D'autres membres du réseau vont plus loin et commencent à développer des stratégies qui touchent le cœur de la nébuleuse politique cambodgienne. En décembre 2014, en guise de protestation contre la détention d'activistes sociaux issus de la classe défavorisée, un groupe de moines indépendants s'installa devant le ministère de la Justice et renversa les coupes destinées à recevoir les offrandes provenant du personnel travaillant dans le bâtiment. Consternation. Cet acte hautement symbolique (refus de recevoir l'offrande quotidienne) fut réitéré devant l'assemblée nationale par une centaine de moines. Un tel comportement touche à ce qui relève de l'impensable : refuser le droit à des êtres humains de poursuivre leurs activités rituelles quotidiennes (obtention de mérites par le don d'offrandes aux moines) ne s'était jamais vu. Une rupture brutale s'opère sous le couvert de moines engagés. Ces derniers estiment que leur devoir consiste à montrer ouvertement, par ce geste de refus de dons, leur solidarité avec les familles des détenus, tout en montrant à la société cambodgienne leur désaccord face à des pratiques policières et juridiques qu'ils estiment iniques.

D'autres religieux, récemment révoqués de leur position de supérieurs dans une pagode pour avoir hébergé des moines indépendants ou pour passer trop de temps à s'occuper d'affaires sociales, comme le soutien à des microprojets de développement pour des communautés villageoises vulnérabilisées,

redoublent les engagements sociaux et politiques, et vont jusqu'à braver les forces de l'ordre chargées de les expulser de leur habitat monastique, ou de les faire taire quand ils jouent la carte de la visibilité sociale pour diffuser l'information moyennant l'usage de médias modernes non contrôlés par le parti au pouvoir.

Voici brièvement exposée la situation qui se déroule sous nos yeux. Nous étions partis de la démesure comme moteur d'appréciation vis-à-vis de normes bouddhistes conventionnellement soutenues par le clergé dominant. Mais de quelle démesure parle-t-on au juste en ce qui concerne le Bouddhisme au Cambodge ? Sans hésitation, le clergé et ses affidés, que je désignerai comme étant conservateurs, estiment que ces moines indépendants n'ont pas leur place au sein de l'institution religieuse, qu'ils se sont trompés de métier, et que leur vocation - sans débattre de la dimension méritoire ou néfaste de cette dernière se situe hors de l'enseignement bouddhiste, qui prône le détachement par rapport aux activités terrestres bassement sociales. Plus encore, ce qui s'immisce par le truchement de ce mouvement de moines indépendants est porteur de destruction : cela laisse profiler des jours peu sereins, selon les pourfendeurs du mouvement, dans la mesure où, tout particulièrement au Cambodge, un immense travail de traduction des textes sacrés doit être accompli moyennant compilation, retranscription, et transmission suite à l'entreprise de destruction quasi systématique des œuvres littéraires bouddhistes sous les Khmers Rouges.

Les moines indépendants rétorquent qu'il s'agit d'un faux débat. Ces moines et leurs sympathisants adoptent une position éminemment concrète à l'encontre du système-monde et des valeurs en perpétuel changement face aux processus de globalisation et de modernité, auxquels le religieux doit bon an mal an s'adapter et apporter quelques réponses aux questionnements que se pose l'homme du XXI^e siècle. Or, pour la communauté des IMNSJ, nombre de ces questionnements et les problèmes qui en découlent tournent autour du phénomène grandissant d'inégalité sociale. Les moines indépendants considèrent comme indécent le choix fait par certains religieux conventionnels de se situer « en état de lévitation » face aux problèmes très concrets qui accablent une grande partie de leurs contemporains, notamment avec la philosophie du Bouddhisme tournée vers le renoncement. L'hétérodoxie, pour les moines indépendants, c'est le refus de continuer à se soucier de sa propre libération en atteignant, moyennant l'oubli des autres, le *nirvana* – action d'atteindre la délivrance du cycle des renaissances -, sans se préoccuper de l'enfer que vivent les autres ; et certains moines indépendants vont jusqu'à affirmer que cet enfer peut difficilement être vécu comme une illusion quand on a le ventre tenaillé par la faim et qu'on se voit dénier toute dignité humaine.

IV. Émergence d'un mouvement social à l'âge du capital transnationaliste

On ne peut pas rester sur l'impression que ce qui émerge actuellement au Cambodge est le reflet d'une attitude soit nativiste comme certains ont pu le penser, soit exclusive au pays. L'histoire montre qu'il y eut également des moines tournés vers les questions séculières, parfois même des moines activistes avant l'heure dans le royaume. Et certains eurent à payer de leur vie leur adhésion à des activités sociales et humanitaires jugées trop critiques, donc dangereuses, par le pouvoir autoritaire en place.

Je voudrais continuer mon exposé en me focalisant sur ce qui a été accompli, ou reste en cours d'élaboration, dans un pays voisin qui est la Thaïlande⁴. Je vais insister sur une personne reconnue par

⁴ Je tiens ici à remercier Louis Gabaude, membre de l'EFEO à Chiangmai pour ses remarques qui ont nourri ma réflexion.

nombre de bouddhistes. Pour autant certains des moines indépendants reconnaissent avoir été influencés par cet homme maintenant  g , Sulak Sivaraksa, grand protagoniste de la démesure, si l'on entend la démesure comme l'art de sortir dans la rue et d'inciter les autres à faire de même.  tant entendu qu'une telle démarche va à l'encontre d'un Bouddhisme dominant édulcoré, c'est-à-dire un bouddhisme recommandant à ses adeptes de ne virer ni trop à droite ni trop à gauche, afin de se concentrer sur sa propre délivrance personnelle.

M. Sulak, un patriarche de l' cole bouddhiste thaillandaise, pense que le lien établi par la tradition entre le pouvoir royal et la surveillance du Sangha⁵ se justifiait lorsque le roi était à la fois l'unique détenteur d'un pouvoir absolu et un véritable gardien du Dhamma (Gabaude, 1997). Mais en ce XX^e siècle de monarchie constitutionnelle où, selon Gabaude, l'ancien pouvoir royal a été transféré en partie à des militaires bornés, pour reprendre l'expression de Gabaude, en partie à des députés corrompus et en partie à des fonctionnaires au service de leur carrière et non du pays, la dépendance du Sangha à l'égard du pouvoir civil s'avère une catastrophe. L'appareil administratif du Bouddhisme ne cherche, selon Sulak, qu'à se reproduire par les titres honorifiques et pour conserver à tout prix « la face⁶ », sans souci de répondre aux problèmes réels qui se posent aux laïcs et aux religieux. Le système serait virtuellement « mort » car il n'est plus en prise sur la vie de ceux que les religieux prétendent servir et parce qu'ils ont perdu de vue leur raison d'être, leur finalité, leur idéal.

Il existerait cependant des moyens « alternatifs » pour les moines soucieux de renforcer et de répandre une idéologie moins matérielle à la faveur du système éducatif, et grâce aux médias les plus divers (y compris ceux qui sont ordonnés à l'idéologie occidentale du progrès). Il en découle une critique de fond de la part de Sulak, déjà exploitée par d'autres dans le passé, du système éducatif comme pur produit du « matérialisme occidental », qui éduque à l'égoïsme et la réussite personnelle car il enjoint l'individu à se former à ce qui rapporte le plus d'argent. Cette prétendue efficacité contient en elle les germes de sa propre destruction en ce sens qu'aucun ordre social ne saurait jaillir de l'égoïsme des individus. Il s'agit enfin d'un échec global car le nouveau savoir entraîne la destruction de la nature et de l'environnement. En définitive, le paradoxe est qu'un état moderne encore profondément bouddhiste produit des individus et une administration qui sont radicalement étrangers, voire même opposés, à l'idéal bouddhique originel.

Au risque de brûler un peu les étapes, je dirais que Sulak et d'autres personnalités religieuses qui l'accompagnent militent pour ce qu'il convient d'appeler un « ascétisme social ». Cette forme d'ascétisme très particulier trouve un écho chez des bouddhistes pour qui les exigences traditionnelles de l'ascétisme ne concernent pas uniquement les religieux mais impliquent à la fois l'ensemble des membres d'une société et ses structures de fonctionnement. Ce n'est pas un choix individuel mais un choix de société. Il comporte un versant traditionnel car il explicite ce qui était contenu dans l'exigence initiale du Buddha, ainsi qu'un versant moderne puisqu'il est exigé en réponse au développement responsable de la société de consommation.

⁵ Terme désignant l'ensemble du clergé bouddhiste dans un pays.

⁶ Référence à une valeur très présente en Asie du Sud-Est consistant à ne pas « perdre la face ». Ce concept englobe l'autocontrôle en société en général avec les gens de votre entourage et ceux que vous rencontrez au quotidien. La civilisation khmère, à l'instar de civilisations voisines, est bâtie sur l'idée de « honte » plutôt que sur celle de « péché » comme, de façon générale, dans les pays ch tiens d'Occident. Un Cambodgien dont la conduite mérite le blâme doit faire amende honorable envers la société plutôt qu'envers Dieu, ce qui est une exigence encore plus complexe si l'on se réfère aux engagements concrets que cela implique dans la vie quotidienne. Cela explique en partie pourquoi les Cambodgiens font tout ce qu'ils peuvent pour éviter les gestes et les paroles improvisés qu'ils pourraient regretter.

Je me contenterai de citer un des arguments fondamentaux de Sulak affirmant que le Bouddhisme thaï dans son ensemble vit dans une situation d'hypocrisie. Non seulement les religieux ne pratiquent pas l'ascèse que leur impose leur Règle et ne s'orientent pas vers des actions sociales concrètes comme les moines indépendants cambodgiens, mais, plus grave encore, les laïcs ne tirent pas les conséquences sociales des principes bouddhiques comme la non-violence et l'injonction de ne pas tuer d'êtres vivants.

Une autre ascèse, portée par une autre école, est celle que l'on peut définir comme « ascèse de témoignage ». Le point de départ de cette école constitue rien moins qu'un réquisitoire contre le développement matériel, influencé par l'extérieur, et réapproprié par les dirigeants du pays. Il convient alors de proposer une voie alternative de développement, reposant bien entendu sur le Bouddhisme, mais qui est en fait l'émanation d'un groupe plus large, œcuménique, qui s'intitule le Comité des Religions pour le Développement.

Ce groupe d'envergure importante dans le pays, non sectaire, se perçoit comme un lieu de réflexion et d'étude des processus de développement. Choissant le débat plutôt que la confrontation, les moines indépendants veulent à avant tout montrer qu'il n'y a aucune « démesure absolue » dans leur propos puisque tout, ou presque, repose sur la notion de justice sociale. Signalons ici l'intéressant travail anthropologique naissant de cette déclaration, où l'on part du fait que la compréhension de l'Autre n'a de sens et ne peut être saisie que dans l'environnement social qui est le sien.

Ce groupe organise des sessions de formation pour les religieux et les laïcs dans les villages mêmes. Non rétif à la critique politique et sociale, le groupe a pour objectif majeur de faire comprendre les mécanismes de développement afin d'en corriger les effets pervers. Par exemple, il pousse à améliorer les pratiques culturelles existantes ou même à en lancer de nouvelles, biologiques et sans intrants chimiques. Il en va de même pour des attitudes encouragées visant à maintenir un équilibre entre écosystème naturel et écosystème social.

V. Un Bouddhisme reconstitué ?

On commence à voir à travers ces deux exemples que ce que l'on pensait être une tradition bouddhique figée, laissant peu de place à l'expression de renouveaux originaux du Bouddhisme n'est pas corroboré par les faits. On observe également que l'Occident est un pôle important et ambivalent du système de pensée et de stratégie d'actions de ces renouveaux bouddhistes : important, parce que ces mouvements, souvent accusés d'exagération eu égard à leur contexte d'implantation, se réfèrent explicitement à l'Occident ; ambivalent, parce que cet Occident dont ils véhiculent des valeurs (droit de l'Homme, égalité, justice sociale, etc.) leur apparaît en même temps attractif et répulsif. Ce qui attire dans les deux cas – cambodgien et thaïlandais -, c'est la rationalisation de la pensée, sa mise en œuvre par une action méthodique, de l'exploitation des médias. Ce qui répulse, c'est l'immoralité individuelle adoptée, notamment celle véhiculée par des dirigeants politiques si l'on se réfère au cas cambodgien, le « matérialisme » et le gaspillage des ressources naturelles au profit de nombreux investisseurs s'installant au Cambodge.

Même si, anthropologiquement parlant, il en résulte un début de production de contre-pouvoir de ces mouvements inédits lancés par des religieux, je finirai en laissant méditer le lecteur sur l'usage de la notion de « démesure », approprié par certains moines, décrié par d'autres, dans des contextes où l'usage social du politique est plus que jamais à l'ordre du jour.

Note : les guillemets n'indiquent pas des citations d'auteurs ni de populations, mais relèvent d'un choix personnel de l'auteur de ces lignes, souvent destiné à insister sur le mot ou l'expression que ces guillemets encadrent.

Références bibliographiques

- DALLOZ J. (1987), *La Guerre d'Indochine*, Paris, Seuil.
- GABAUDE, L. (1997), « Le renouveau bouddhiste en Thaïlande est-il possible ? Le cas de l'ascétisme social », in Clémentin-Ojha, C. (dir.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, pp. 155-175.
- GUTIERREZ-MERINO, G. (1982), *La force historique des pauvres*, Paris, éd. du Cerf.
- HARRIS, I. (2001), « Sangha Groupings in Cambodia », *Buddhist Studies Review (UK Association for Buddhist Studies)*, 18 (1), pp. 65-72.
- KEYES, C.F. (1994), « Communist Revolution and the Buddhist Past in Cambodia », in Keyes, C.F. (ed.), *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, pp. 43-73.
- OSBORNE, M. (2004), *Before Kampuchea: Preludes to Tragedy*, Bangkok, Orchid Press, 200 p.
- SKILTON, A. (2004), *Concise History of Buddhism*, Birmingham, Windhorse Publications, 272 p.

« Plus admirable qu'imitable » Les paradoxes de la sainteté chrétienne

Jean-Pierre Albert
Directeur d'études à l'EHESS
LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)
jean-pierre.albert@ehess.fr

La religion fait bon ménage avec la démesure, et ce de multiples manières. Il ne s'agira ici que d'une forme particulière d'excès dans les pratiques de dévotion : ascétisme d'une rigueur outrancière, réclusion, recherche de la souffrance, du dégoût, de l'humiliation... En vérité de telles pratiques sont, sous tous les climats, plutôt marginales. Dans le cas du christianisme latin, qui sera pris comme principal exemple, une nette distinction est faite entre les devoirs de tous, ceux des spécialistes religieux tels les moines, et enfin les règles de vie que s'imposent des « virtuoses » au-delà de leurs obligations statutaires. C'est parmi ces derniers que se recrute la plupart des saints qui seront officiellement canonisés, parmi eux également que se rencontre de façon presque exclusive la figure du « saint vivant » : une personne reconnue par son entourage (mais non de façon officielle par l'Église) comme sainte en raison de ses grandes vertus mais surtout de ses prouesses ascétiques et des prodiges qu'elle accomplit. De telles figures sont exemplaires en ce qu'elles attestent l'aptitude des humains à dépasser la sphère de l'existence charnelle pour vivre selon l'Esprit, et c'est pour cette raison que les saints sont considérés, de façon générale, comme des modèles à imiter. Mais l'excès même de leurs vertus les éloigne aussi de la commune humanité pour les ériger en purs objets d'admiration ou d'émerveillement¹, en porteurs d'un idéal inaccessible au plus grand nombre. C'est ce passage à la limite que signale le lieu commun de l'hagiographie qui sert de titre à cette communication : dire d'un saint qu'il est « plus admirable qu'imitable » revient à prendre acte de comportements assez improbables pour n'avoir pas d'imitateurs, et surtout peu recommandables aux simples mortels.

Tel est donc le paradoxe de la sainteté qui sera ici examiné. Les virtuoses religieux ont tendance à cultiver certaines vertus (la charité, la chasteté) au-delà de l'exigible, parfois jusqu'à les faire entrer en conflit avec d'autres obligations tout aussi légitimes. On les voit aussi se soumettre à des épreuves que nul autre qu'eux-mêmes ne leur impose et qui n'ont à première vue aucune valeur intrinsèque. Comment passe-t-on d'une sainteté définie comme idéal de vertu et de piété à une sainteté faite d'ascétisme virtuose et de thaumaturgie, qui exprime avant tout la puissance surnaturelle conquise au prix du renoncement aux valeurs de ce monde ? C'est à partir de cette question que l'on peut

¹ Le mot « admirable » correspond dans ce contexte au latin *mirabilis*, qui évoque l'idée de merveille, d'objet d'étonnement, plus que celle d'estime d'une personne ou de reconnaissance des qualités d'une chose.

envisager les ressources et les limites de la démesure dans la construction de la sainteté chrétienne.

I. L'excès des vertus

Les deux registres majeurs de l'ascétisme chrétien (et peu ou prou de tout ascétisme) sont les restrictions apportées à l'alimentation et l'activité sexuelle. Dans ces deux domaines, il est des commandements qui s'adressent à tous : la gourmandise (*gula* en latin médiéval, la glotonnerie) et la luxure font partie des sept péchés capitaux. Il convient donc que tout chrétien mange avec modération, respecte les temps de jeûne, limite sa sexualité au cadre du mariage et encore sans excès – les époux doivent être chastes et ordonner préférentiellement leur activité sexuelle à la procréation. Ces exigences de modération ou d'abstention sont plus rigoureuses dans le cas des spécialistes religieux, prêtres ou moines, et reviennent de façon systématique dans les règles monastiques : abstinence sexuelle totale, frugalité des repas et multiplication des jours de jeûne, etc. N'oublions pas que les religieux des deux sexes font vœu de pauvreté, ce qui signifie pour des personnes qui, jusqu'au XVIII^e siècle, se recrutent généralement dans les couches supérieures de la société, un renoncement au confort domestique qui les attendait. De fait, se dépouiller de tous ses biens est une forme de charité hyperbolique très prisée au Moyen Âge (qu'elle soit réelle ou embellie par l'hagiographie) : par exemple, Homebon de Crémone (mort en 1197), un marchand canonisé pour ses vertus, est dit avoir accompli ce geste, au grand dam de sa famille (Vauchez, 1987 : 77-79). On dit la même chose de l'hérésiarque lyonnais Valdes (XII^e siècle) et du Siennois Jean Colombini (fondateur de l'ordre des Jésuites au XIV^e siècle), eux aussi des marchands.

Mais tout cela n'est rien à côté de l'ascétisme alimentaire que pratiquent, plus que les saints, les saintes de toutes les époques. Ainsi, nous dit-on, Rose de Lima (la première sainte canonisée du Nouveau Monde, morte en 1617) vécut dès son plus jeune âge de pain et d'eau. « *Encore, pendant le carême, renonçait-elle au pain, pour ne vivre que de pépins d'orange. Le vendredi, elle n'en mangeait que cinq. [...] Non contente de s'être bornée à ce qui était indispensable pour l'empêcher de mourir, elle voulut étouffer le plaisir dans les aliments qu'elle prenait. Elle employait pour cela des herbes amères de toutes sortes* » (Görres, 1861 : I, 201 ; cité dans Albert, 1997 : 124). D'autres saintes, dont la plus célèbre est Catherine de Sienne (XIV^e siècle), poussèrent encore plus loin ce genre d'exercices, au point de se laisser mourir d'inanition. L'historienne médiéviste Caroline Bynum (1994) a fait remarquer que l'abstention alimentaire s'accompagne souvent d'une charité démesurée, de folles distributions de nourriture signifiant, de la part des femmes, une offrande nourricière de leur propre corps. Catherine de Sienne, Elisabeth de Hongrie (morte en 1231) et tant d'autres, tout en se détruisant par le jeûne, se livraient à un nourrissage frénétique des pauvres, comme si leur chair, dans son évanouissement progressif, se convertissait en aliments. La rencontre du couple jeûne pour soi et nourrissage compulsif de l'entourage est aujourd'hui un symptôme de l'anorexie mentale, une pathologie qui a été invoquée pour rendre compte de la conduite de Catherine et de quelques autres saintes. Il ne saurait être question d'entrer ici dans les débats relatifs à des explications de cet ordre et au risque d'anachronisme qu'elles supposent (Bell, 1985 ;

Maître, 2000). Du moins peut-on noter que, si pathologie il y a, il s'agit aussi d'un écart qui fait sens dans une perspective religieuse.

Le registre de la restriction ascétique de la sexualité comporte lui aussi, dans une moindre mesure, ses figures de l'excès. Etant donné que les règles monastiques la proscrivent sous tous ses aspects, il est difficile de manifester à son propos une plus grande radicalité. Du côté des religieuses, les effets les plus usuels d'un attachement intransigeant à la virginité se situent en amont de la prise de voile, ils concernent l'alternative mariage/couvent. On voit ainsi des jeunes filles refuser avec la dernière énergie un mariage voulu par leurs parents – ce qui ne va pas sans contradiction avec les exigences tout aussi méritoires de l'obéissance filiale. Un autre cas de figure assez courant dans les vies de saintes est le vœu précoce de virginité, écrit ou prononcé lors de la première communion et même avant, qui, dans l'esprit au moins de la future nonne, invalide par avance toute perspective conjugale. Le cas (dont l'historicité est bien attestée) de Delphine de Puimichel, une bienheureuse du XIV^e siècle, offre sans doute la figure de l'excès la plus caractéristique : issue d'une lignée de bonne noblesse de Haute Provence et mariée à 13 ans, selon le vœu de sa famille, à Eléazar de Sabran, lui-même noble et riche héritier de la contrée, elle s'entêta dans sa vocation à la virginité et refusa de consommer le mariage. Ce qui, soit dit en passant, va à l'encontre du droit canonique relatif à la validité d'une union conjugale... Un des promoteurs de la canonisation d'Eléazar en vint ainsi à concéder que « *le caractère sublime de cette vertu [celle qui permet le mariage virginal] paraît plus étonnant qu'imitable* » (Vauchez, 1987 : 215)...

On constate donc que la surenchère dans la pratique d'une vertu ne va pas sans susciter des conflits de valeurs et des contradictions. La doctrine catholique reconnaît pourtant comme marque légitime de sainteté, à côté du martyr, « l'héroïcité des vertus », c'est-à-dire une manière de les cultiver allant au-delà de ses devoirs d'état, ou plus méritoire en raison de circonstances rendant leur pratique particulièrement pénible ou dangereuse. Mais qu'y a-t-il d'héroïque dans un jeûne suicidaire ou dans une recherche de la souffrance et de l'inconfort conduisant à se priver de satisfactions parfaitement licites sans profit pour personne ? En fait, il semble que, dans le catholicisme comme dans d'autres contextes religieux², l'enjeu des pratiques ascétiques les plus extrêmes ne soit pas la vertu de leur auteur mais le pouvoir (surnaturel dans les représentations, social dans sa réalité observable) qu'il obtient de son vivant. Ainsi, le jeûne excessif se transforme en « inédie » miraculeuse³, c'est-à-dire en absence alléguée de toute alimentation (sauf une hostie hebdomadaire dans les récits standards) pendant des mois ou des années. Il arrive aussi que le jeûne prépare, en tant que long processus de purification, une mort entourée d'une littérale et délicate odeur de sainteté. Cela donne à penser que l'entrée dans ce genre de démesure révèle en quelque façon une vérité essentielle pour l'Église : la vocation spirituelle de l'humanité. Le passage de l'ascétisme à son couronnement miraculeux est la preuve d'une victoire sur la chair. Pour dire les choses autrement, on pourrait voir dans ces carrières saintes une *angélisation* de la personne. Et ce but on ne peut plus louable fait oublier les inévitables transgressions qu'il

2 Guillaume Rozenberg (2005) en fait la démonstration pour les moines bouddhistes birmans dans son ouvrage au titre révélateur : « Renoncement et puissance ».

3 Voir le chapitre de Jacques Maître : « L'inédie : le mythe du jeûne absolu » (2000 : 81-107).

appelle – au moins des fautes contre l’obéissance aux parents ou, plus gravement, aux règles monastiques lorsque l’ascète virtuose a prononcé ses vœux. Mais les choses se compliquent parfois.

II. La voie de la souillure

Dans les *Vies* des saintes mystiques, et plus rarement des saints, on rencontre plusieurs attestations d’un type d’épisodes pour le moins troublant : le saint ou la sainte, à l’occasion de soins à un malade, ingère du pus coulant d’une plaie, des vomissures ou des excréments. Un exemple parmi d’autres, ce témoignage extrait de l’autobiographie de Marie-Marguerite Alacoque, la visitandine visionnaire qui, à la fin du XVII^e siècle, donna sa forme achevée au culte du Sacré-Cœur de Jésus :

J'étais si fort douillette que la moindre saleté me faisait bondir le cœur. Il [Jésus] me reprit si fortement là-dessus qu'une fois, voulant nettoyer le vomissement d'une malade, je ne pus me défendre de le faire avec ma langue et le manger, en lui disant : "Si j'avais mille corps, mille amours, mille vies, je les immolerais pour vous être asservie". Et lors je trouvais tant de délices dans cette action, que j'aurais voulu en rencontrer tous les jours de pareilles, pour apprendre à me vaincre et n'avoir que Dieu pour témoin. Mais sa bonté, à qui seule j'étais redevable de m'avoir donné la force de me surmonter, ne laissa pas de me témoigner le plaisir qu'il y avait pris. Car la nuit ensuite, si je ne me trompe, il me tint bien environ deux ou trois heures la bouche collée sur la plaie de son sacré Cœur, et il me serait bien difficile de pouvoir exprimer ce que je sentis alors, ni les effets que cette grâce produisit dans mon âme et dans mon cœur (Gauthey, 1915 : II, 102-103)..

Quelques lignes plus loin, le même motif revient :

« Et une fois que j'avais fait quelque soulèvement de cœur en servant une malade qui avait la dysenterie, il [Jésus] m'en reprit si fortement, que je me vis contrainte, pour réparer cette faute, en portant verser ce qu'elle avait fait, d'y tremper ma langue un long espace de temps et d'en remplir ma bouche ; et l'aurais avalé s'il ne m'avait mis lors l'obéissance devant les yeux, laquelle ne me permettait pas de rien manger sans congé » (ibid.).

La sainte inscrit elle-même ces pratiques à la rubrique des devoirs de charité, coûteux affectivement, que sont les soins aux malades, et à celle de l’obligation, tout aussi héroïque, de faire plier la nature, ce qui pourrait donc relever des formes d’excès évoquées plus haut : il s’agirait seulement de vertus poussées à la limite. Mais cette interprétation est loin de rendre compte de la complexité de ce qui est en jeu. En effet, ni la morale ni la religion n’ont considéré comme une vertu de consommer des choses répugnantes, et l’on ne voit pas très bien en quoi s’y astreindre pourrait grandir moralement une personne. Pour comprendre les épreuves qu’elle s’inflige, il faut souligner la dimension sacrificielle (« réparatrice », dans l’idiome indigène) de la spiritualité de Marie-Marguerite dont son témoignage se fait l’écho en un distique non dépourvu de préciosité : « *Si j'avais mille corps, mille amours, mille vies, je les immolerais pour vous être asservie* ». En allant aussi loin contre ses dégoûts naturels, la sainte nie en quelque façon son existence de simple femme, elle meurt à la forme immédiate de son humanité. Cet acte s’inscrit donc dans la logique globale de la théologie de la réparation, il s’agit d’un sacrifice consenti qui rachètera auprès de Dieu une part des péchés du monde.



Le plus étrange, et sans doute le moins maîtrisé dans cette affaire, est cependant ailleurs : dans la conversion étonnante des immondices ingérées en des sensations et des images – très banales au demeurant dans le répertoire de la « mystique affective » (Maître, 1997) – évoquant l'eucharistie sous la forme réaliste d'une consommation du sang du Christ. C'est donc par la médiation des matières les plus répugnantes que se trouve imagée extatiquement pour la sainte la substance la plus précieuse aux yeux d'un chrétien : le sang rédempteur de Jésus. Et il faut préciser que ces associations sémantiques ne sont pas le fait de la seule Marguerite-Marie : des notations similaires, sans être très nombreuses, se retrouvent chez plusieurs autres candidates à la sainteté. Dans tous les cas, ces ingestions répugnantes déclenchent chez elles une extase en tout point comparable à celle qui suit habituellement leur communion.

En élargissant un peu la recherche, on a quelques raisons de rapprocher ces phénomènes d'autres immersions déroutantes des plus hautes visions célestes dans la corporéité la plus répulsive. Un seul exemple : Lydwine de Schiedam, une stigmatisée du xv^e siècle contemporaine du Grand Schisme d'Occident, défraya la chronique pieuse par l'accumulation des malheurs biologiques dont elle fut accablée. Entre autres improbables avanies physiques - « pendant le temps où elle pouvait encore se mouvoir, il fallut lier ensemble les membres de son corps pour les empêcher de se disjoindre ; [...] son ventre est tellement putréfié qu'elle a besoin d'un coussin pour retenir ses entrailles » (Bruchman, non daté : 48, cité dans Albert 1997 : 16) -, on a vu, dans son corps dévasté, le symbole incarné de la situation de l'Église : son visage se divisait en deux ! Il y a là une version littérale, quelque peu aventureuse mais en un sens logique, de la théologie du corps mystique du Christ : celui-ci, on le sait, n'est autre que l'Église, mais les stigmatisées l'incarnent aussi de façon plus réaliste. Par transitivité (si l'on peut dire), une Église clivée a pour reflet une stigmatisée en voie de l'être à son tour. Ici encore, si l'on imagine la très plausible visite à l'illustre grabataire d'un dévot au fait de cette glose, il faut mesurer la distance qui sépare le support tristement charnel de l'évocation de son prototype spirituel : nouveau passage par le bas de l'ascension spirituelle. Y aurait-il dans le monde chrétien un chemin « tantrique » de la sanctification⁴ ? Quelques autres singularités de la spiritualité mystique pourraient donner à le penser.

III. La voie du scandale

Une religion qui repose en ses fondements sur ce que Nietzsche a désigné comme un « renversement des valeurs » a les meilleures chances d'avoir une fois ou l'autre des problèmes avec les tenants de toutes les surenchères que cela autorise. Un bon chrétien pourrait-il sans scandale se conformer aux provocations prophétiques du Sermon sur la montagne ? S'il reste dans le rang, il est probable qu'il n'en aura jamais la tentation. Et ce n'est pas l'Église qui l'y encouragera. Ce qui est en jeu dans ce renversement, c'est d'abord la confrontation des normes sociales de ce bas monde avec un idéal de vie sainte et de plénitude spirituelle ici-bas, sans attendre les récompenses célestes. Dans son article

⁴ Je prends ici la notion de tantrisme au sens de chemin spirituel usant de la transgression comme ressource de progrès. Ce point est repris dans la conclusion.

« L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », Gilbert Dagron note que, dans la Constantinople chrétienne du haut Moyen Âge, ce conflit de valeur prit la forme d'une remise en cause de l'honneur, réduit à une manifestation peccamineuse de l'amour propre. Cela conduisit à une forme plus directe de positions de valeurs alternatives avec la figure du *salos*, le saint fou :

Le saint fou est d'une saleté repoussante, sent mauvais et se vautre dans les caniveaux comme un philosophe cynique pourrait le faire mais surtout il commet toutes sortes de délits d'honneur destinés à lui attirer le dégoût, la réprobation ou hilarité et finalement des coups. Telle moniale égyptienne fait semblant d'être ivre du matin au soir et s'expose ainsi aux brutalités des autres. Saint Syméon d'Emèse parcourt la ville en traînant derrière lui un chien crevé ramassé sur une décharge, s'il va à l'église c'est pour bombarder les femmes avec des noix du haut de l'ambon, il renverse les étals des pâtisseries, se gave ostensiblement de viandes et de friandises pendant le carême quitte à jeûner secrètement tout le reste de l'année, il entre nu dans le bain des femmes, se fait caresser en public par des prostituées, feint de vouloir violer la femme de son patron. Saint André Salos se soulage devant tout le monde, rosse les autres pour être rossé (Dagron, 1990 : 933).

Fou de Dieu ou homme sans honneur, le *salos* byzantin est, comme le montre bien Dagron, le produit d'une conjoncture singulière. Mais on pourrait aussi reconnaître dans ses actes toutes les ressources de la transgression sanctifiante – une forme de virtuosité religieuse qui n'est pas sans exemples en d'autres temps et sous d'autres cieux : les analogies ne manquent pas avec le personnage du renonçant hindou ou du *yogi* tantrique⁵. Or ces figures de « fou de Dieu » ou de « fol en Christ » sont marginales dans l'espace du christianisme latin. Elles sont en revanche assez fréquentes dans les Églises orthodoxes du Proche Orient et surtout celle de Russie, qui en compte plus de trente dont le culte est autorisé. Dans le monde catholique, le saint personnage qui s'en rapprocherait le plus est sans doute Benoît-Joseph Labre (1748-1783), un jeune homme solitaire qui, après avoir quitté plusieurs couvents qui l'avaient accepté, termina sa courte vie à Rome dans la plus grande misère, après avoir erré pendant des années de pèlerinage en pèlerinage (on estime à 30 000 km l'ensemble du chemin parcouru !). S'il partage saleté et vermine avec les « hommes sans honneur » byzantins et autres vagabonds inspirés, on ne lui connaît en revanche aucune attitude délibérément provocatrice. Même Philippe Néri⁶, dont on cite parfois les saillies burlesques et qui aimait à faire le bouffon, n'est pas supposé mettre au défi son entourage. Ses comportements facétieux sont toujours présentés par ses hagiographes comme une pieuse stratégie parfaitement maîtrisée lui permettant de se distraire de la contemplation et de vivre dans une humilité mise à mal par l'immense *fama sanctitatis* qu'il avait acquise de son vivant.

En tout état de cause, le faible nombre des incarnations extravagantes de la sainteté dans la chrétienté latine contraste avec leur bon accueil dans des systèmes religieux qui semblent avoir été plus sensibles à la signification transcendante d'anomalies cognitives ou comportementales. La suspicion à l'égard des aspects les plus corporels des charismes et autres « phénomènes paramystiques » est sans doute la conséquence du discrédit global

5 L'islam a lui aussi cultivé le personnage du saint simple d'esprit et parfois scandaleux. Ce que je connais de ce très riche dossier ne me semble pas en contradiction avec la thèse ici défendue, mais mon information est insuffisante pour que je puisse le développer dans cette communication.

6 Il est de nos jours le saint patron des humoristes...

de la corporéité (et en particulier de sa dimension sexuelle) qui, en dépit de la centralité de l'Incarnation, marque aussi bien la morale catholique que les préférences de l'Église en matière de sainteté. En outre, la singularité de l'Occident chrétien sur ces questions tient peut-être avant tout au poids de l'appareil ecclésial et à la mise en œuvre précoce de moyens de contrôle assez efficaces (le plus connu étant l'Inquisition) de l'orthodoxie des simples fidèles et surtout de virtuoses religieux toujours suspects de quelque déviance. Cela, joint à la bureaucratie foisonnante des procès de canonisation⁷, ne pouvait que rejeter hors de la sainteté légitime les virtuoses les plus atypiques. Même Robert d'Arbrissel, pourtant fondateur de l'abbaye et de l'ordre de Fontevraud, ne put franchir l'étape de la béatification : l'érémitisme erratique de sa jeunesse, joint à un ascétisme extrême et à la pratique du syneisaktisme (une forme d'ascèse acrobatique consistant à coucher chastement dans le même lit qu'une personne de sexe différent) n'en faisait pas quelqu'un de très recommandable auprès des dévots (Delarun, 1986)... Des personnalités charismatiques de ce genre avaient vraisemblablement de fortes chances d'être renvoyées du côté de l'hérésie.

IV. Pour conclure

Ces quelques pages nous auront fait traverser au pas de charge des siècles de radicalisme religieux, illustrés par quelques personnages portés, comme tous leurs semblables qu'il a fallu laisser dans l'ombre, sur la fréquentation assidue des extrêmes. Une plus large ouverture comparatiste aurait été souhaitable mais les cas étudiés permettent d'arriver à quelques conclusions.

En premier lieu, il apparaît qu'un certain ascétisme est le sol commun à toutes les formes de virtuosité religieuse rencontrées. Même les débauches ostentatoires des fous de Dieu byzantins se dessinent sur un fond de marginalité et d'inconfort social : on a l'impression qu'ils confient aux autres le soin de maltraiter leur corps à défaut de le faire eux-mêmes. Mais il faut noter aussi, et c'est le second résultat, que la poursuite des extrêmes se fait dans deux directions fortement contrastées : d'un côté un « ascétisme de pureté » qui semble avoir pour horizon une élision des dimensions les plus charnelles de la condition humaine ; de l'autre, une « voie de l'abjection »⁸ qui discrédite la chair en la laissant suivre sa pente vers la saleté, la puanteur, le stupre et en fin de compte la déchéance et la putréfaction. Certes, les motivations, voire les théologies sous-jacentes à la conduite de ces saints scandaleux ne sont pas toujours les mêmes : il peut s'agir de cacher ses vertus par humilité sous le masque de la licence et du discrédit social ; de dompter le corps, dans une perspective dualiste, pour obtenir une parfaite victoire de l'Esprit ; de soutenir de façon plus ou moins radicale l'affirmation antinomiste de la parfaite liberté morale des élus⁹...

7 Un des effets les plus caractéristiques de ce double verrouillage est qu'une majorité écrasante des saints promus à un autre titre que le martyr sont des religieux.

8 Cette notion rappelle à la fois l'idée de « sacré de transgression » chez Roger Caillois et la théorie du sacré de Georges Bataille. Elle est ici produite à partir d'une base documentaire sensiblement différente de celle de ces deux auteurs, ce qui milite en faveur de sa possible universalité.

9 Voir dans ce même panel/atelier la communication de Jean-Pierre Cavaillé sur les Ranters.

La « voie de l'impureté » qui avec celle du scandale constitue ce qui est appelé ici « voie de l'abjection » a pu être rapprochée plus haut du tantrisme, ou pour être plus précis de sa « voie de la main gauche », un programme de perfectionnement spirituel usant entre autres ressources de la transgression, en réaction au système culturel brahmanique et en particulier à ses règles de pureté (Padoux, 2010). Ses adeptes fréquentent par exemple les aires de crémation, valorisent le plaisir charnel, s'autorisent la consommation d'alcool et de viande... Mais le cas le plus net de la dualité des voies est sans doute celui que Marcel Detienne a mis au jour, dans le monde grec entre les – VI^e et – III^e siècle, à travers les sectes religieuses ou philosophiques du Pythagorisme et de l'Orphisme d'un côté, du Dionysisme et de la philosophie cynique de l'autre. Ces mouvements ont en commun de rechercher une distance par rapport au monde de la Cité ou, ce qui revient au même dans la pensée grecque, les frontières de la condition humaine : « *Par le haut ou par le bas : le dépassement du système politico-religieux peut se faire en direction des dieux ou, à l'inverse, du côté des bêtes. Pythagoriciens et Orphiques explorent la première voie ; la seconde est empruntée par le Dionysisme et, à son tour, par le Cynisme* » (Detienne, 1977 : 145). Ces prétentions donnent lieu à des formulations doctrinales, au point de s'instituer en des sortes d'antithèses ordonnées des valeurs et de la cosmologie de la Cité. Dans la pratique, elles passent aussi par des relations contrastées à l'alimentation carnée – proscrite par les premiers, poussée à un stade extrême chez les adeptes des cultes dionysiaques qui comportent la consommation de chair crue. Les cyniques quant à eux font l'apologie du cannibalisme à défaut de le pratiquer, mais ils ne sont pas en déficit de pratiques transgressives suscitant dégoût et scandale – on rapporte par exemple que Diogène disputa à des chiens un morceau de poulpe cru (Detienne, 1977 : 153)...

La large diffusion de ce schème « des deux voies » donne à penser qu'il a de fortes motivations anthropologiques, le cas du christianisme étant peut-être un de ceux qui pouvaient le mieux lui résister : il s'agit en effet d'une religion qui a dans une large mesure proscrit de sa liturgie les paroxysmes affectifs du sacrifice sanglant ou de la violence initiatique. Il est néanmoins facile de montrer que le culte des saints, dans ses diverses manifestations, a été l'un de ses terrains communs les plus féconds avec les strates les plus actives de la religiosité : non le salut-délivrance mais une vie acceptable en ce monde, non un dieu trop lointain mais des médiateurs humains que leur vie extraordinaire désigne comme des êtres puissants. Après tout, il n'y a là que du meilleur christianisme. « *Dieu vomit les tièdes* », lit-on dans l'*Apocalypse* de Jean (3, 15). Jésus lui-même, objet légitime de la plus haute imitation, n'était pas, si l'on en croit les Évangiles, un modèle de modération...

Bibliographie

- ALBERT, J.-P. (1997), *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier.
- BELL, R. ([1985]1994), *L'anorexie sainte. Jeûne et mysticisme du Moyen Âge à nos jours*, Paris, PUF.
- BYNUM, C. ([1987]1994), *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Editions du Cerf.



- DAGRON, G. (1990), « L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », dans: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 45 (4), pp. 929-939
- DELARUN, J. (1986), *Robert d'Arbrissel ou l'impossible sainteté*, Paris, Albin-Michel.
- DETIENNE, M. (1977), « Ronger la tête de ses parents » dans *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard.
- GAUTHEY, F.-L. (1915), *Vie et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, 3 volumes, Paris.
- GÖRRES J. (1861), *La mystique divine, naturelle et diabolique*, 5 volumes, Paris, Librairie Poussielgue-Rusand.
- MAITRE, J. (1997), *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Editions du Cerf.
- MAITRE, J. (2000), *Anorexies religieuses, anorexies mentales. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Editions du Cerf.
- PADOUX, A. (2010), *Comprendre le tantrisme : Les sources hindoues*, Paris, Albin Michel.
- ROZENBERG, G. (2005) *Renoncement et puissance. La quête de la sainteté dans la Birmanie contemporaine*, Genève, Éditions Olizane.
- VAUCHEZ, A. (1987), *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, Editions du Cerf.
- BRUCHMAN J. (non-daté), *Vie de la bienheureuse Lidwine, vierge*, Paris, De Périsset frères.

Le blasphème Ranter, ou la rédemption par l'excès (Angleterre, 1650)

Jean-Pierre Cavaille
EHESS

LISST-Centre d'anthropologie sociale (Toulouse)
cavaille@ehess.fr



Xylogravure en tête du pamphlet de John Reading,
The Ranters Ranting, Londres, B. Alsop, 1650

On a désigné par le mot de *Ranters*, dans l'Angleterre de la période qui suit immédiatement le régicide de 1649, les membres d'une supposée « secte » radicale, liée aux formes de puritanisme radical dont elle est considérée à la fois comme l'expression la plus extrême et l'inversion hédoniste. « Secte » est le terme utilisé par les contemporains, mais il s'agissait d'un mouvement constitué de divers groupes, appréhendés aussi bien du dehors que du dedans (et c'est cela qui est tout à fait remarquable) comme ayant adopté à la fois une théologie morale et des pratiques caractérisées par l'excès et le rejet de la mesure. Dans mon exposé, j'exploiterai la notion d'excès plutôt que celle, voisine, de démesure, mais dans le cas des Ranters, la perte de mesure et la transgression des limites – par exemple dans l'identification de l'élu à Dieu, le rejet des règles morales du décalogue – sont perçues par tout le monde, y compris par les Ranters eux-mêmes, mais alors dans un sens bien spécifique, positif et non négatif, comme pratique spirituelle et révolutionnaire.  videmment, ce n'est pas le même sens, ni le même contenu, qui est donné à l'excès selon qu'il est condamné ou qu'il est revendiqué, car l'une ou l'autre action, de condamnation ou de revendication, induit une identification et description tout à fait différente de l'excès et une évaluation différente de ses causes et de ses fins.

Dans le travail que je lui ai consacré, j'ai appréhendé le phénomène Ranter à travers la notion d'acceptabilit ¹. Il est des excès jugés acceptables par les acteurs, d'autres inacceptables, et des

¹ *Les Limites de l'acceptable*, mémoire d'HDR, soutenu à l'UT2J (Toulouse), mai 2016.

limites changeantes, mobiles, qui séparent les excès acceptables et acceptés des excès déclarés inacceptables, mais le plus souvent, quelle que soit la société étudiée, on ne rencontre aucun consensus parfait et indiscuté concernant l'identification de la limite entre l'excès acceptable et l'excès inacceptable. Ainsi l'excès Ranter apparaît-il inacceptable à la plus grande partie des contemporains et il fut combattu comme tel par le pouvoir politique, en particulier à travers l'édition d'une juridiction spécifique : le *Blasphemy act* de 1650, qui avait été précédé d'un *Adultery act*, la loi contre l'adultère dont on sait qu'elle visait d'abord, ou du moins pour une grande part, les Ranters, du moins certains d'entre eux, qui revendiquaient explicitement la pratique du blasphème et de ce que l'on appellerait aujourd'hui l'amour libre ainsi que, associés à ces pratiques, des éléments doctrinaux jugés scandaleux, transgressifs et blasphématoires. Mais les Ranters ont défendu la raison d'être et par là l'acceptabilité de ces pratiques. Et en effet, on ne saurait revendiquer publiquement une doctrine ou une conduite comme excessive, mais légitime, sans *ipso facto* produire des raisons de son acceptabilité. Surtout, à mes yeux, le phénomène Ranter existe dans l'interaction permanente entre d'une part les représentations du rantérisme produites du dehors, presque toutes négatives, marquées du signe de l'excès, de la démesure et de la transgression et, d'autre part, les théories et pratiques Ranter telles qu'elles sont revendiquées par les Ranters eux-mêmes, où l'excès est assumé à travers une inversion radicale de sens, comme un excès positif, une transgression bonne et nécessaire du légalisme mortifère, de la religion et de la morale mortes des Églises, un débordement qui contribue activement, performativement, à la parousie millénariste qu'ils appellent de leurs vœux et qui doit consister en ce qu'ils nomment le grand nivellement, en référence au mouvement alors vaincu des Levelers (« Niveleurs » ; Hill, 1973).

De quoi *Ranter* est-il le nom ?

Afin d'examiner comment l'excès Ranter est construit et se construit à la fois, il est intéressant de commencer par constater que les Ranters apparaissent dans un contexte marqué par la plus grande situation de tolérance religieuse qu'ait sans doute connu l'Angleterre et peut-être l'Europe entière avant le XIX^e siècle, au moment où les Presbytériens, c'est-à-dire les calvinistes qui s'étaient imposés à la suite de la dissolution de l'Église anglicane d'État, eurent eux-mêmes été chassés du Parlement lors de ce que l'on appelle la purge de Pride, acte de naissance du Rump, le Parlement Croupion dominé par les congrégations indépendantes. Les Indépendants étaient généralement opposés à toute forme de persécution religieuse – nombre d'entre eux ayant eu à en souffrir – et les conditions politiques et idéologiques semblaient ainsi réunies pour mettre fin aux poursuites pénales contre toute forme d'hérésie soi-disant blasphématoire, et donc pour rejeter, au moins en droit, l'usage du mot de « blasphème », tel qu'il était utilisé de longue date en Angleterre dans le but de criminaliser des opinions et des pratiques religieuses hétérodoxes. C'était sans compter avec les Ranters.

Il faudrait plus justement dire que la République de Cromwell eut encore besoin du blasphème et de la figure du blasphémateur et donc de lui trouver une incarnation et une désignation : ce fut celle de Ranters. Cette manière de s'exprimer pourrait faire considérer les Ranters comme une illusion de l'histoire, un fantasme, un repoussoir fantasmatique de l'Angleterre puritaine, comme on a pu le soutenir², mais tel n'est pas le cas. Ce nom dérivé du verbe *to rant*, vociférer, parler fort et avec colère, apparut en 1649 pour désigner du dehors, par dérision et de manière ostensiblement hostile, une « secte » dont les adeptes étaient supposés, par ce mot seul, s'exprimer et se conduire avec violence, excès et extravagance³. Il est à noter qu'il contenait en lui-même l'idée de proférer des jurons et des insanités, sinon des blasphèmes, le verbe « *to rant* » et le gérondif « *ranting* » étant

² Voir en particulier James Colin Davis (2002).

³ Sur le nom de « ranter », voir Smith (1983: 7) et Hessayon (2012). Ranters a été traduit par « divagateurs » dans la version française du grand ouvrage de Christopher Hill (1977 [1973]).

presque systématiquement associés à « *to swear* » et à « *swearing* », jurer. De la même façon que les Ranters ont effectivement assumé et mis en avant leur pratique du jurement et du blasphème, il semble que certains aient accepté de se désigner eux-mêmes par ce nom infamant, de la même façon qu'un groupe au moins s'appelait lui-même « la bande folle » (*The mad crew*)⁴, et que plusieurs avaient déclaré pratiquer le « parfait libertinisme » (un terme qui avait jusque là un sens exclusivement infamant)⁵. Cela, comme nous le verrons, était dans la logique de leur stratégie d'inversion systématique des normes et des valeurs.

Le phénomène ranter, c'est-à-dire le phénomène désigné et condamné par ce mot, est un exemple de stigmatisation d'un groupe jugé inacceptable pour ses idées, ses propos et ses actes du fait de ses excès et de sa démesure, cela dans un régime de très large acceptabilité et surtout d'acceptation consciente et volontaire à travers le rejet explicite de la persécution religieuse et l'affirmation publique de la liberté de conscience. En cela ce phénomène peut apparaître d'une très grande modernité : les acteurs politiques détenteurs du pouvoir judiciaire et exécutif – ces indépendants que les calvinistes presbytériens auraient tant voulu mettre au pas – possédaient indiscutablement, pour l'époque, un sens aigu et d'ailleurs intéressé de la liberté de conscience, sinon de la liberté d'expression, et ils cherchaient à éviter toute forme de persécution pour faits de religion, sachant très bien que toute répression de la liberté de conscience était susceptible de se retourner contre eux.

L'affirmation et la répression du « rantérisme » constituent ainsi un phénomène historique certes unique et singulier, mais qu'il nous est possible de traiter un peu comme un cas de laboratoire (en cela nous sommes aidés par sa brève durée⁶ et la relative abondance de la documentation), dont l'analyse peut être considérée comme une expérience cruciale, permettant d'appréhender comment il n'y a pas de pratique volontaire et volontariste de tolérance et d'acceptation du pluralisme qui ne rencontre ses propres limites, ou plutôt qui ne s'éprouve elle-même comme tolérante et acceptante, dans la production de ses propres limites, en tant justement que celles-ci apparaissent toujours comme ayant déjà été transgressées avant même d'être clairement définies ou redéfinies. Toute mesure se définit par la démesure dont elle se distingue ; elle a ainsi absolument besoin de désigner cette démesure, et contribue peut-être à faire advenir les phénomènes de démesure auxquels elle s'oppose et par rapport auxquels elle se pose.

Les Acts de 1650

La transgression Ranter – celle qui est dénoncée comme telle –, porte sur les normes et les valeurs religieuses, morales et politiques ; elle est d'une certaine façon une transgression totale, concernant aussi bien le plan doctrinal (les Ranters soutiendraient des « opinions monstrueuses » se ramenant à un « athéisme » caractérisé) que celui des pratiques : affranchis des lois morales et religieuses, proprement sans foi ni loi, ils se livreraient à toute sorte d'exactions et d'excès, en particulier à des orgies mêlant la consommation d'alcool et de tabac, la nudité, la danse et le sexe. Cette transgression totale est appréhendée à travers la catégorie de « blasphème », immédiatement disponible pour tout pouvoir politique au XVII^e siècle. En effet, non seulement les pamphlets

⁴ Nous pensons en effet qu'il faut prendre au sérieux le titre du pamphlet si bien informé de John Holland, *The Smoke of the bottomless pit, or, a more true and fuller discovery of doctrine of those men which call themselves Ranters ; or the Mad Crew [La fumée du gouffre sans fond, ou une plus vraie et complète découverte de la doctrine de ces hommes qui se nomment eux-mêmes Ranters ou La Bande Folle]*, Londres, printed for John Wright at the King Head in the Old-Baylie, 1651.

⁵ Voir les écrits d'Abiezer Coppe et de Joseph Salmon, emboitant le pas à l'antinomiste Tobias Crisp. Nous renvoyons à notre étude (Cavaillé, 2012).

⁶ Sa brève durée comme phénomène sectaire identifié et combattu sous ce nom (1649-1653), même si le terme a été réinvesti dans des affaires postérieures. La naissance du mouvement Quaker entretient de profondes relations avec le rantérisme, y compris dans sa répression, où l'invocation du blasphème est récurrente.

dénonçant les pratiques ranters invoquent tous le blasphème, selon un double niveau sur lequel il faudra revenir (les opinions ranters sont des blasphèmes et, qui plus est, les Ranters se vantent eux-mêmes de blasphémer), mais l'ordonnance promulguée contre eux (août 1650)⁷ par le Rump s'impose immédiatement comme visant à combattre le blasphème. Son titre invoque le combat de certaines « *Atheistical, Blasphemous and Execrable Opinions* » et elle s'impose très vite sous le nom de *Blasphemy act*.

Le *Blasphemy Act* est étroitement associé à l'*Adultery Act*, promulgué au mois de mai précédent, immédiatement après la condamnation de l'ouvrage de Coppe *A Fiery Flying Roll*. L'*Adultery Act* visait à réprimer, très sévèrement (trop pour que la loi puisse être vraiment appliquée⁸), par la peine de mort, l'adultère, traité au même titre que l'inceste, et par la prison, la simple « fornication » (relations entre personnes non mariées). Depuis 1641, la Chambre des communes envisageait une loi contre « *whoring, swearing, and drinking* » (putasserie⁹, jurement et ivrognerie) et, en 1644, elle ordonne la préparation d'un projet de loi réprimant « *incest, adultery, whoredom, drunkenness, swearing, blasphemy, and other vices* » (« inceste, adultère, putasserie, ivrognerie, jurement, blasphème et autres vices »)¹⁰. Il apparaît bien ainsi que tous ces « vices » étaient spontanément associés, même si ensuite le projet fut divisé, en 1647, en deux ordonnances, l'une contre les délits sexuels, l'autre contre l'ivrognerie, le jurement et le blasphème¹¹. L'*Adultery Act* fut promulgué, en mai 1650, dans un climat de réaction aux positions Ranter et à la publication du *Fiery Flying Roll* d'Abiezer Coppe (voir *infra*).

L'un des premiers, sinon le premier (et l'un des rares d'ailleurs) à avoir été poursuivi au nom de cette nouvelle loi, fut un ranter, Thomas Webbe, qui prônait comme la plupart des autres Ranters l'union libre, et qui fut poursuivi pour avoir entretenu une relation charnelle avec une femme mariée¹². Comme l'écrit Keith Thomas, « *L'adultery act fut promulgué à une époque où des hommes et des femmes invoquaient la conscience pour justifier l'adultère, le divorce et la bigamie* » (Thomas, 1978 : 280). Les Ranters, qui en appelaient à la liberté de conscience pour exiger la liberté des mœurs, représentaient en effet un défi considérable pour le pouvoir républicain qui accordait la plus grande importance à l'invocation de la « conscience ». Ils arrivaient à point nommé car ils offraient au Rump l'occasion de donner des gages de sévérité dans les mœurs et de répondre ainsi aux accusations, le plus souvent associées, de laxisme moral et de déliquescence sectaire. Ainsi, la figure du Ranter venait opportunément incarner l'étroite liaison entre, d'une part, la mise en cause de l'ordre moral et social des familles et, d'autre part, une pratique blasphématoire et blasphématrice de la religion. Elle était aussi étroitement liée à un autre acte pris au mois de juin par le Rump, renouvelant les dispositifs « *against swearing and cursing* », contre la pratique du

⁷ Du moins en priorité : la chose est certaine, même si leur nom n'est pas prononcé. La seule voix dissidente, à ce sujet, est celle de Davis (2002), sur la base du fait que le nom même de *Ranters* (qui limiterait évidemment la portée possible du texte) est absent du texte de loi (voir note suivante).

⁸ Cette loi ne fut apparemment et fort heureusement jamais appliquée dans toute sa rigueur. Voir surtout Thomas (1978) et Bremer (2006). Du reste, elle ne le pouvait que très difficilement. Une loi qui, pour une raison ou une autre, n'a pas d'acceptabilité sociale a peu de chance d'être réellement appliquée ; ce fut longtemps en France le cas des édits qui punissaient de mort les blasphémateurs. La pratique de l'adultère était certes moralement peu acceptable, mais sa répression par des peines aussi graves aurait été (et a été de fait), dans la société anglaise du XVII^e siècle, considérée comme tout à fait inacceptable. Il serait intéressant d'analyser les raisons de cette apparente contradiction (l'invocation de la fréquence de la pratique du « crime » d'adultère n'est pas suffisante, il faut sans doute invoquer une acceptabilité culturelle de l'adultère, qui relativise sa condamnation morale).

⁹ Nous choisissons de traduire *whoring* par « putasserie » et *to whore* par « putasser », même si les termes sont très courants et moins vulgaires dans la langue de Shakespeare (qui les utilise d'ailleurs fréquemment dans son théâtre), mais nous n'avons pas trouvé de termes et expressions plus proches du sens anglais.

¹⁰ *Commons Journal*, III, p. 721. Voir Thomas (1978).

¹¹ *Commons Journal*, IV, p. 35, 184, 189.

¹² Edward Stokes, *The Wiltshire Rant*, 1652.

jurement et des mauvaises paroles, dont se rendaient coupables hommes et femmes. Ce lien ne réside pas dans la confusion du blasphème et du jurement, maintenus scrupuleusement distincts dans les ordonnances, mais du fait que les Ranters avaient la réputation d'être de grands jureurs et surtout, comme le spécifie le *Blasphemy Act*, de défendre une certaine manière de jurer comme sainte et bonne, et d'appeler ainsi à la transgression manifeste de ce qui était une règle de mœurs (certes très abondamment violée), mais aussi une disposition légale.

Les « blasphèmes » sanctionnés par le *Blasphemy Act*

Le texte du *Blasphemy Act* mérite d'être cité largement, car il offre un résumé plutôt fidèle des positions défendues dans les textes de ceux que l'on nomme Ranters, tout en montrant ce que pouvait avoir en effet d'inacceptable leurs opinions et leurs pratiques.

D'abord sont condamnés ceux qui soutiennent être Dieu lui-même, ou bien d'être « *égaux en honneur, excellence, majesté et pouvoir au vrai Dieu* », ceux encore qui veulent que « *l'Éternelle Majesté de Dieu réside dans la Créature et nulle part ailleurs* », proposition en vérité étonnante et tout à fait contradictoire, mais qui associe le panthéisme présumé des groupes visés à l'identification (ou si l'on veut la réduction) de Dieu à la nature. Sont également mis en cause ceux qui nient la sainteté et la justice de Dieu, et l'on pense spontanément aux athées, mais là encore sont visés les antinomiens radicaux, comme Laurence Clarkson ou Abiezer Coppe, qui affirment que le bien et le mal sont en Dieu une seule et même chose. De ce principe de l'unité de ce qui est dit bon et mauvais en l'homme, on passe tout naturellement à l'antinomisme pratique, qui consiste à soutenir que les actes considérés comme mauvais, s'ils sont accomplis en Dieu, sont sanctifiés : sont ainsi stigmatisés ceux qui professent que « *l'iniquité dans les personnes, ou les actes d'impureté, jurement profane, ivrognerie et semblables obscénités et bestialités, ne sont pas impies et interdits par la parole de Dieu, ou que ces actes en certaines personnes, ou que les personnes qui les commettent, sont approuvées de Dieu, ou que de tels actes, ou de telles personnes sont comme dirigés vers Dieu* ».

Vient ensuite la spécification des actes de transgression que les Ranters sont accusés de pratiquer : « *les actes consistant à renier et blasphémer Dieu, ou la sainteté et la justice de Dieu, ou les actes consistant à maudire Dieu, ou à jurer de façon profane et faussement par le nom de Dieu, ou les actes de mentir, voler, tromper et d'escroquer les autres, ou les actes de meurtre, d'adultère, d'inceste, de fornication, d'impureté, de sodomie, d'ivrognerie, de paroles obscènes et lascives, ne sont pas des choses en elles-mêmes honteuses, mauvaises, peccamineuses, impies, abominables* » ou du moins ne le sont-elles pas pour certaines personnes. Est condamnée la proposition selon laquelle « *les actes d'adultère, d'ivrognerie, de jurements et autres impuretés manifestes, sont dans leur propre nature, aussi saints et justes que les devoirs de prier, prêcher ou de faire des actions de grâce* ». Enfin sont stigmatisés ceux qui affirment que « *les actes qu'ils commettent, quels qu'ils soient [que ce soit fréquentation des bordels, adultère, ivrognerie ou semblables impuretés manifestes], peuvent être commis sans péché, ou que de tels actes peuvent être accomplis par le vrai Dieu, ou par la majesté de Dieu, ou par l'éternité qui est en eux ; que le paradis et tout bonheur consiste à accomplir ces choses qui sont péché et impureté, ou que de tels hommes ou femmes sont les plus parfaits, ou semblables à Dieu et à l'éternité, qui peuvent commettre les plus grands péchés sans remord ou sentiment, ou qu'il n'existe pas réellement des choses comme iniquité, profanation ou péché, mais que c'est l'homme ou la femme qui les juge ainsi, ou qu'il n'y a ni paradis ni enfer, ni salut ni damnation, ou qu'ils sont tous une même chose, et qu'il n'y a aucune distinction ou différence véritable entre eux* ».

Ce texte, malgré les apparences, ne vise pas un ennemi imaginaire, construit *ad hoc*, mais, pour l'essentiel, rapporte fidèlement des positions effectivement défendues (voir *infra*), dont les conséquences sont seulement ici poussées à l'extrême. Ainsi la liberté morale permise par la négation du péché n'allait pas, dans les écrits ranter, jusqu'à innocenter le meurtre ou l'inceste dès lors qu'ils étaient commis d'un esprit pur, quoique, d'une certaine façon, cela d t en être une conséquence logique. Du reste cette position est liée à la doctrine de la foi seule et de l'élection.   ce titre, comme l'a noté Christopher Hill, on la trouve dans la théologie réformée comme chez William Tyndale au siècle précédent, qui avait bien écrit que « *Voler et tuer ne sont pas des œuvres saintes pour les "mondains", mais ils sont sanctifiés chez ceux qui ont foi en Dieu, lorsque Dieu le leur commande* ». Coppe, si l'on en croit l'un de ses critiques, a souligné, mais comme bien d'autres, que le meurtre que s'apprêtait à commettre Abraham sur son fils Isaac était un acte sanctifi ¹³. Cependant, dans ses écrits, il adopte une posture que l'on dirait aujourd'hui non violente, prenant explicitement le contre-pied des Levellers, récusant le glaive et l'action par le glaive¹⁴. Clarkson tient à préciser que, au sommet de ses pratiques ranter, il transgressa la loi en tous points « excepté le meurtre » et il s'en explique ainsi : « *La base de mon jugement était que Dieu avait fait toutes les choses bonnes, et que rien n'était mauvais sauf ce que l'homme jugeait être tel ; ainsi je considérais qu'il n'y avait rien de tel que vol, tromperie ou mensonge, mais tels que l'homme les a faits ; de sorte que si la créature avait conduit ce monde de façon à ce qu'il soit sans propriété, sans Tien et Mien, il n'y aurait point de titre comme voleur, trompeur ou menteur* »¹⁵. Ce passage nous montre à quel point la position ranter est indissolublement politique et théologique ; la suppression de la propriété privée et le retour à une condition d'égalité mystique naturelle sont donnés comme la solution à tous les malheurs de l'humanité, sans avoir besoin d'imposer un quelconque rigorisme moral en contradiction avec une théologie qui nie l'existence du mal et du péché. Cette position conduisait aussi à innocenter les actes qui ne seraient d'aucune manière en contradiction avec la condition d'égalité de tous les hommes en Dieu : ainsi de la liberté sexuelle et de toute forme d'hédonisme spirituel et physique, de la boisson, de la danse et de la profération d'insanité et de jurons. On aperçoit ainsi d'emblée combien les idées et les actes incarnés par les Ranters pouvaient apparaître excessifs et transgressifs pour leurs contemporains et dangereux pour les maîtres du Commonwealth.

  parcourir cette série de propositions, si nous n'avions pas les textes mêmes des Ranters, nous penserions avoir affaire à une chasse aux sorcières, à la construction *ex nihilo* d'un monstre représentant le comble à la fois de l'hérésie, de l'irréligion et de l'immoralité, bref à une projection extrême de la manière dont l'hérésie a toujours été appréhendée, à partir de l'inconduite dans les m eurs à laquelle elle mènerait fatalement ou qu'elle aurait pour tâche de justifier. Assurément les Ranters sont vus par leurs nombreux ennemis comme les rejetons et la quintessence des hérésies anciennes décrites dans la littérature patristique et h r siologique (toujours mobilisée dans la littérature de controverse religieuse au XVII  siècle), comme l'association de fausses doctrines et de comportements d voy s, mais dans un contexte politique marqué par une relative tolérance de positions hétérodoxes, au terme d'un processus d'acceptabilisation de la diversité des opinions religieuses (au moins chrétiennes) qui avait conduit jusqu'à mettre de côté la notion d'hérésie, à laquelle se substitue cependant, avec le *Blasphemy Act*, celle de blasphème. Mais le texte est

¹³ « *Hee that said thou shalt not murther, bade Abraham slay his son : and he that said thou shalt not commit adultery, said to Hosea, take a whore* », John Tickell, *The Bottomless Pit Smoaking in Familism: as it May Appeare by a Short Discourse on Gal. I. 9. Together with Some Brief Notes on Ab. Copps Recantation Sermon (as 't Were) Preached at Burford*, 23 Septembre 1651, p. 85. Mais voir Holland, dont le compte rendu paraît fiable : « *They say God will is his law, for sometimes he commands men to kill, to steale, and to lye; and at other times he commands the contrary, hereon they infer that we living in God, and God in us, why may not we do the like ? and if it be a sin to kill, so steale, or lye, God is the Author* », *The Smoke of the bottomlesse pit*, 1651. p. 5.

¹⁴ « ... never drew sword, or shed one drop of many mans blood », *The Fiery Flying Roll*, in Smith (1983: 85).

¹⁵ *A Single Eye*, in Smith (1983: 182).

pourtant constitué d'une série de propositions qui, bien que relativement originales et inédites, s'inscrivent en droite ligne dans l'histoire de l'hérésie, sauf que n'est plus désormais stigmatisée l'erreur d'opinion qui conduit à la licence morale, mais la licence morale elle-même, justifiée par des opinions jugées monstrueuses moins par leur contenu doctrinal qu'à l'aune des déviations de mœurs et du désordre social et politique. Ce déplacement de l'attention et de l'intention répressive du terrain des opinions à celui des conduites et des comportements, en tant que l'expression même de ces opinions, en elle-même et délibérément, est scandaleuse, démesurée, violente, injurieuse. Ainsi l'acte de blasphémer est systématiquement associé à celui de proférer des jurons, des injures, des formules de malédiction, des grossièretés et obscénités.

Les Ranters et leurs contempteurs ne jouent évidemment pas le même jeu : s'ils ont pu servir à incarner les opinions, discours et conduites jugés absolument inacceptables (détrécés comme tels par la loi), les Ranters, quant à eux, entraînés par une dynamique millénariste révolutionnaire, ont pu croire que l'affirmation de ce que les pouvoirs et une grande partie de la société contemporaine estimaient inacceptable et la dénonciation comme inacceptable de ce qui était présenté par tous comme les normes des conduites et du discours - c'est-à-dire l'inversion radicale qu'ils appelaient de leurs vœux et performaient dans leurs actes et leurs paroles - pouvaient devenir non seulement acceptables, mais être acceptés comme l'acte fondateur d'une société et d'une ère nouvelles.

Les Ranters blasphémateurs vus par les pamphlétaires

Nous partons de la littérature pamphlétaire et des écrits contemporains sur les Ranters, la plupart influencés par le *Blasphemy Act* et l'*Adultery Act*¹⁶, qui ont produit l'image puissamment négative du Ranter blasphémateur, aux opinions, discours et comportement absolument inacceptables. La littérature pamphlétaire manifeste la plus grande hostilité envers les Ranters, souvent illustrée de gravures frustes, ancêtre de la presse à sensation. Elle put être traitée d'abord comme une documentation fidèle à la réalité, moyennant quelques réajustements, puis elle fut entièrement discréditée. Pourtant, sa confrontation avec les journaux, lettres et mémoires du temps, et surtout avec les écrits mêmes des Ranters permet de l'appréhender autrement, non comme un compte rendu fidèle des véritables discours et agissements ranters, mais comme la construction d'une représentation à charge, foncièrement accusatoire, d'emblée d'ailleurs tout entière enveloppée dans le nom même de Ranter, produite non certes *ex nihilo*, mais en interaction avec les modes d'auto-présentation, d'exposition mais aussi de protection des groupes enrôlés, de gré ou de force, sous la bannière ranter. Certes, cette littérature en dit autant sur les terreurs, fantasmes, obsessions et frustrations d'une société profondément déstabilisée et bouleversée par la situation politique au lendemain du régicide que sur les Ranters, mais c'est cela même qui est intéressant, car le phénomène ranter, comme tout phénomène culturel, comprend les représentations, même les plus fausses, qui en sont produites. Le fait, par exemple, que certaines des gravures représentant les orgies des Ranters possèdent un véritable caractère pornographique (une illustration fameuse exhibe par exemple des sexes en érection, voir *infra*), montre bien quel type de relations ces ouvrages entretiennent avec ce qu'ils dénoncent.

Telles qu'elles sont dénoncées dans les pamphlets (et dénoncées comme étant revendiquées ! Invariablement il est dit que les Ranters se glorifient de leurs péchés), ces pratiques ranters tiennent en une liste d'excès inlassablement réitérée, celle, peu ou prou, produite par le *Blasphemy Act* : ivrognerie, tabagie, jurement, blasphème, adultère, fornication, fréquentation des prostituées

¹⁶ Certains du reste, pour exposer la doctrine des Ranters, citent textuellement le *Blasphemy Act*. Voir Edward Hyde, *A wonder and yet no wonder a great red dragon in heaven*, 1650.

auxquels sont adjoints, le cas échéant, la sodomie et l'inceste¹⁷. Ils « osent impudemment - prétend le pamphlet intitulé *The Ranters Religion* -, affirmer que l'homme qui ingurgite le plus d'alcool, jure le plus fréquemment, commet l'adultère, l'inceste ou la bougrerie le plus souvent, qui blasphème avec le plus d'impudence, et commet les crimes les plus notoires avec le plus d'autorité et la détermination la plus grande est le plus grand chéri du ciel »¹⁸.

C'est qu'en effet, dit le même texte, « ces cuistres licencieux soutiennent que toute lubie, toute envie de jurer, de putasser, voire de commettre l'inceste ou la sodomie, vient de Dieu, et procède de lui, comme étant leur auteur, ordonnateur et origine »¹⁹. Ils soutenaient, renchérit *The Ranters Last Sermon* « que festoyer, s'amuser, boire, chanter, rugir et jurer de grands serments, et coucher avec une putain, même sur la place du marché, étaient d'aussi bonnes actions que prier, prêcher ou accomplir d'autres devoirs de la religion chrétienne »²⁰. Ces textes retiennent des Ranters que leur pratique des actes déviants est inséparable d'un discours de justification théologique, proprement scandaleux – blasphématoire –, puisqu'il repose sur l'idée que Dieu préférerait les mauvaises actions aux bonnes et qui plus est serait la source et l'auteur des mauvaises comme des bonnes. Il s'agit d'une version évidemment tendancieuse de la position hétérodoxe et déviante entre toutes consistant à faire de Dieu l'auteur du péché ou, plutôt, à en nier l'existence. Mais la liste des déviations, des « péchés » sanctifiés, telle qu'elle apparaît, est instructive, qui associe étroitement les désordres sexuels, la boisson et les crimes de langue : jurement et blasphème. Ceux-ci jouent un rôle d'ailleurs central, car ils sont considérés comme inhérents à l'emprise de la boisson et à la pratique d'une sexualité déviante (l'omniprésent mot de *whore* suffit à l'attester) et à la fois caractérisent la doctrine qui justifie ces vices, dès lors qu'elle invoque Dieu comme excuse et comme garant. Il s'agit, non par hasard, de tous les comportements les plus sévèrement blâmés par la morale chrétienne conventionnelle et tout particulièrement par la morale puritaine calviniste qui, dans le cadre d'une théologie de la prédestination, tendait à faire de la pratique de ces vices le signe de la réprobation divine, entraînant chez certains sujets le plus grand sentiment de culpabilité et de profonds accès de désespoirs.

L'antinomisme pratique (Adamo, 1993) qui prétend établir que le chrétien n'est plus soumis aux lois du décalogue – c'est-à-dire selon l'adage répété dans tous les textes, affirmant que « tout est pur aux purs » (épître de Paul à Tite, 1, 15) – apporte une extraordinaire libération des carcans de la morale puritaine ; cela vaut pour tous les interdits moraux, sexualité, débauche, etc. mais aussi, au premier chef, pour cette insupportable police du langage auquel le chrétien consciencieux se devait de veiller avec le plus grand scrupule, le plus souvent sans y parvenir.

¹⁷ Voir la liste fournie par John Chandler, ex-Ranter, dans sa critique de la thèse de l'inexistence du péché : « *Tell me also (Oh ye Libertines) is not willful murder something ? and Sodomy something ? and Men with Men and Women with Women committinf lithynesse something ? and Man to engender with Beast something ? and for a Withc out of malice, without just cause given, to do mischief upon the Bodies of Men, or the innocent Beast something ? or to curse ones Maker, something ?* », *A Seasonable Word and call to all those called Ranters or Libertines through out the three Nations*, Londres, 1659, p. 13.

¹⁸ *The Ranters Religion. Or, A faithful and infallible Narrative of their damnable and diabolical opinions, with their detestable lives and actions*, Londres, printed for R. H., 11 octobre 1650, in Davis (2002 : 158). On retrouve le même passage, à la lettre, dans *A Ranters Declaration* (16 décembre 1650, Londres, by J. C.), mais réinséré dans le contexte d'une assemblée ranter qui se serait tenue le 11 octobre 1650 (voir Davis, 2002 : 175), et également dans la comédie anti-ranter *The Joviall Crew, or the Devill turn'd Ranter : being a character of the roaring Ranters of these Times*, Londres, for W. Ley, 1650, p. 13.

¹⁹ *The Ranters Religion*, op. cit., in Davis (2002: 158). « *God is so far from being offended at the crying sins of drunkenness, swearing, blaspheming, adultery, etc. that he is well pleased therewith...* ».

²⁰ « *That to feast, Revell, Drinke, Sing, Roare, and to sweare great Oathes, and to lye with a Whore, though in the Market-place, was as good Actions, as to Pray, Preach, or perform other Duties of Christian Religion* », *The Ranters Last Sermon* (« written by J. M. a deluded Brother »), Londres, 2 août 1654, by J. C., p. 4.

Rendre licite le jurement revenait aussi à rendre licites toutes les activités auxquelles il se mêle presque naturellement : le jeu, la boisson, la tabagie, le bordel... et bien sûr le discours religieux, dès lors qu'il s'aventure sur des terrains communément considérés comme blasphématoires. Mais il est évident, comme on l'a déjà remarqué pour l'adjonction des figurines pornographiques, que la dénonciation des Ranters permettait aux auteurs des pamphlets et à leurs lecteurs de se procurer les frissons (véritablement ou faussement horrifiés) des jurements et des blasphèmes qu'il fallait bien prononcer ou laisser deviner pour en rendre compte et montrer combien la déviance ranter était monstrueuse.

En outre, on observe dans la dénonciation comme dans la pratique du rantérisme que le jurement, l'insulte, la malédiction et le blasphème, toute la gamme des traditionnels péchés de langue, sont inséparables, là où le discours juridique cherchait à les distinguer, car le jurement pour se justifier produit du blasphème et l'expression du blasphème théologique, disons du blasphème d'opinion, est en même temps une justification du jurement, voire peut se résumer et se concentrer en un blasphème d'injure.

C'est un phénomène souvent remarqué que la dissidence théologique - qui s'affirme d'abord en dénonçant les fausses croyances de l'orthodoxie - s'accompagne souvent de formules injurieuses et d'insultes qui semblent dépasser ou même contredire les opinions défendues. Ces injures et imprécations sont destinées à la fois à provoquer les interlocuteurs qui restent attachés au credo dominant et à cultiver la connivence au sein du groupe, à partager une même culture de la rupture à travers le sarcasme et l'ironie blasphématoires (c'est-à-dire dont on sait et dont on veut qu'ils apparaissent blasphématoires auprès des personnes fidèles à la forme dominante de croyance)²¹. En retour, cette stratégie de provocation, qui consiste à se montrer inacceptables aux uns tout en étant parfaitement acceptables pour d'autres (qui partagent les mêmes idées et un même langage), offre un puissant moyen pour les partisans de l'orthodoxie de dévaluer et de discréditer les dissidents.

C'est ce que met en avant, par exemple, le pamphlet d'un nommé John Holland, qui décline les opinions des Ranters sur le Christ, déniaut à celui-ci une existence humaine, ou bien affirmant que son ministère a cessé, mais d'abord avec le plus grand respect, voire avec une sincère dévotion :

Ils disent que le Christ n'était qu'une forme, ou une ombre, ou une apparition charnelle de Dieu, et rien plus, et que ce qu'il fit par sa souffrance était pour lui-même, car personne n'eut ni n'aura jamais aucun bénéfice de sa souffrance sinon pour lui-même²². Que le ministère du Christ à la fois par lui-même, ou par ses apôtres comme il est établi dans les Écritures, a cessé, tout comme le ministère d'Aaron ; d'autres parmi eux disent, que ce que le Christ fit dans la chair, il le fait maintenant sur nous par l'esprit, et que nous n'avons plus à regarder et à penser au Christ qui mourut à Jérusalem, mais nous devons penser le Christ en nous-mêmes ; d'autres d'entre eux disent que ce que le Christ fit dans sa propre personne fut seulement une figure ou un modèle de ce qui doit être fait et accompli en chaque homme, et que chaque homme doit faire et souffrir autant que le Christ...²³.

Ce texte, qui atteste par sa précision la fréquentation assidue par son auteur des groupuscules d'individus incriminés pour rantérisme, est très important pour appréhender la grande diversité des

²¹ Voir les nombreux exemples donnés par Luca Addante dans le mouvement valdésien, qui rejoint tout à fait les observations que l'on peut faire au sujet du cas de Menocchio étudié par Ginzburg (1980) ou de celui de Jacques Gruet à Genève. Voir également Barbierato (2006).

²² Voir les raisons invoquées pour arrêter Richard Coppin : « *for preaching and maintaining severall blasphemous tenants, saying Christ's humane nature was defiled with sinne, and that he offered sacrifice for his owne sinnes, as well as for the peoples, and that all men should be saved ; denying hell or heaven to be any other than what was within him ; and many such damnable tenants...* », Th. Kelsey à Cromwell, 1655, in John Thurloe, *A Collection of the State Papers of John Thurloe, September 1655 to May 1656*, Londres, F. Gyles, 1742, t. IV, p. 486.

²³ J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit...*, Londres, printed for John Wright at the King Head in the Old-Baylie, 1651, p. 2-3.

²³ « Irreligious religions », John Taylor, *Ranters of both sexes...*, 1651

idées qui s'échangeaient au sein des groupes les plus radicaux, et nous fait du même coup apercevoir ce que pouvait avoir d'arbitraire et de réductif leur catégorisation comme « Ranters », « Familists », « Seekers », etc. Holland nous montre bien la liberté, l'inventivité et l'audace des discussions, et en même temps le glissement qui pouvait s'y opérer, très aisément, d'un individu à l'autre, mais aussi entre les mêmes, de la spéculation théologique abstraite aux sarcasmes, à l'ironie grinçante, et à ce qu'il faut bien nommer irréligion (un texte parle d'ailleurs « d'irrégieuses religions »²⁴). Holland, en effet, à la suite de cette revue des opinions ranters, poursuit en disant que « *c'est là ce qu'ils disent de mieux au sujet du Christ* », car

j'en ai entendu certains dire que si le Christ revenait aujourd'hui sur la terre, il aurait honte de ce qu'il fit autrefois ; j'en ai entendu un affirmer que l'on pouvait se demander si le Christ était né d'une vierge, "non", dit un autre, "il est suffisamment évident qu'il était un bâtard, puisque la lettre", dit-il [voulant signifier par là l'Écriture]²⁵ "dit que Marie fut mariée à Joseph avant que Jésus ne soit conçu dans son sein". À ces mots, je me mis très en colère et commençai à parler, voulant leur adresser des reproches, mais je fus interrompu par l'un d'entre eux assis là qui proféra de très lourds juréments, et me dit que j'étais entiché d'un mauvais garçon qui vivait à Jérusalem, et il jura aussi qu'il connaissait très bien le gars, puisque, dit-il, "j'étais son parrain", l'un d'eux vint me voir et me dit qu'on lui avait dit que j'avais autant de sagesse que le Christ, je répondis que personne n'oserait dire cela si ce n'est des blasphémateurs ; puis il me répondit, que si je n'avais pas autant de sagesse, lui oui. L'un d'entre eux affirma au Docteur Chamberlain²⁶, en ma présence, que tout homme était tout autant Dieu que le Christ, car, dit-il, "il y a autant de divinité en chaque homme qu'il y en avait dans le Christ"²⁷.

Ces fragments d'échanges oraux, évidemment reconstruits et sujets à caution, apparaissent cependant tout à fait probables, jusque dans la conjonction de propos spiritualistes de type panthéiste et égalitariste (chaque homme est ni plus ni moins divin que le Christ) et de sarcasmes naturalistes sur la prétendue vierge de Jérusalem, son cocu de mari et son « bâtard » de fils²⁸.

Les Happenings blasphématoires des Ranters

Les pamphlets à sensation n'évoquent le blasphème d'opinion, les éléments de doctrine (ou prétendus tels) que pour insister sur la contamination générale du blasphème dans tous les propos et les actes des Ranters. C'est tout particulièrement le cas des assemblées-orgies qu'ils sont censés organiser où boisson, prise de tabac, danse, chants, musique, gestes érotiques et relations sexuelles deviennent autant de blasphèmes, dès lors qu'il est conféré à tous ces actes et aux paroles – dont de multiples jurons – qui les accompagnent, une forme rituelle et un sens éminemment religieux, voire mystique, au sens où les Ranters prétendent, que tous leurs actes sont accomplis « en Dieu ».

Nous prendrons comme exemple le pamphlet intitulé *Strange Newes from the Old-Bayl*. Il relate le procès, auquel l'auteur affirme avoir assisté, de deux Ranters, John Collins et Thomas Reeve, arrêtés le 1^{er} novembre 1650 à Londres (Moore Lane, à la Harpe de David²⁹), sous le coup, précise le texte, de la loi contre le blasphème, et qui furent condamnés à l'amende et à six mois de prison pour « *des mots et actions si méchants et blasphématoires que rien de tel ne fut jamais entendu*

²⁴ « Irreligious religions », John Taylor, *Ranters of both sexes*..., 1651.

²⁵ Voir aussi *The Ranters Last Sermon* : « They taught [...] that our Ever blessed Saviour, was a Bastard, and an Impostor and deceiver of the Christians, as Moses was of the Jews, and Mahumet of the Heathens », Londres, 2 août 1654, by J. C., p. 4. Il s'agit ici de l'exploitation du thème des trois imposteurs. Voir en particulier le long essai de Françoise Charles-Daubert (1999). L'injure sur la bâtardise du Christ circule assez largement en Grande-Bretagne comme sur le continent.

²⁶ Sans doute Peter Chamberlain, le médecin anabaptiste, inventeur des forceps d'accouchement.

²⁷ J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit*, op. cit., p. 3

²⁸ Il y aurait une étude à faire sur l'affirmation de la batardise du Christ, motif de la littérature juive antichrétienne que l'on retrouve ensuite chez les radicaux et libertins des XVI^e et XVII^e siècles.

²⁹ L'arrestation et le lieu sont avérés ; la taverne en question était propriété du mari de l'une des maîtresses de Clarkson, Mary Middleton. Voir Hill (1973 : 160).

auparavant en aucun tribunal »³⁰. L'auteur s'excuse d'ailleurs de ne pouvoir rapporter tous les propos qui furent entendus « sous serment pour l'établissement de la vérité ». Il énumère cependant les faits suivants, que les témoins auraient prouvé, illustrés par des vignettes salaces³¹ :

Que ce Collins, ce Reeves et d'autres étaient assis à table, mangeant une pièce de bœuf, que l'un des deux prit dans sa main, pour la diviser en morceaux en disant à l'autre : "Ceci est le corps du Christ, prenez et mangez".



L'autre prit une coupe de Bière et la jeta dans la cheminée, disant : "Ceci est le sang du Christ"³². Et s'étant mis à parler de Dieu, il est prouvé que l'un dit, "Qu'il pouvait aller aux toilettes et faire un Dieu chaque matin", en déchargeant son ventre, et expirant deux bouffées de pipe à tabac, il dit que "C'était le souffle de Dieu". Furent aussi prouvés bien d'autres paroles blasphématoires et comportements incivils, comme de se baiser les fesses l'un l'autre, plus vivement représenté par cette figure³³ :

³⁰ « Such wicked blasphemous words and actions, that the like was never heard before any Bench », *Strange Newes from the Old-Bayly*, 21 janvier 1651, Londres, B. Alsop, in Davis (2002 : 185).

³¹ Nick Poyntz a noté que les quatre dessins censés représenter les turpitudes des Ranters sont issus du découpage d'une gravure sur bois se trouvant sur la première page du pamphlet intitulé *The Ranters Rantings* (2 décembre 1650), puis traités à nouveau en trois autres pamphlets avec, à chaque fois, des textes différents dans les phylactères : 1- *The Ranters Declaration* (Londres, 17 December 1650), qui se référait à une autre rencontre présumée s'étant tenue le 9 décembre de la même année, toujours à Londres, « near the White Lion in Pelicat Lane » ; 2- *The Declaration of John Robins* (Londres, 2 June 1651), prophète Shaker considéré comme Ranter, et enfin 3- un pamphlet contre les Quakers : *The Quakers dream: or the Devil's pilgrimage in England* (Londres, 1655). Voir Nick Poyntz (2010).

³² Ces accusations de pratiques parodiques de l'eucharistie mériteraient une étude spécifique. Le Seeker William Erbury, proche des Ranters, en fut accusé au moins de mars 1652, ainsi que de toute une série de déviances blasphématoires, où sont associées opinions et pratiques « ranters », dont il cite la liste dans un texte de défense : « Those gross Opinions and Practises charged against me, viz. That Christ is a Beast ; that his flesh rotted in the grave ; that I deny his God head and perfection of his Nature ; that I declaim against the Ordinaces of the Gospel, enervate the Authority of Scripture, inveigh against Communion of Saint, jearing and deriding the same, that I accursedly blaspheme the Spirit of Grace in the hearts of the Faithful, that I subtilly instill Principles of Heathenism and Atheism, that I cry up the profane people as most holy, and the Saints of God to be the onely Ranters ; that in scorn of the Gospel, and hardening of the Ignorant from entertaining thereof, I hold fellowship with divers prodigiously pronafe and scandalous callings themselves a Church with their several Officers, blasphemously counterfeiting the Sacrament of the Lords Supper, etc. », *An Answer to the Articles and Charge, exhibited against Mr William Erbery...*, in *A Testimony*, Londres, Giles Calvert, 1652, p. 316. Il vaut la peine de lire ses réponses parfois ambigu es ou trop claires (lorsqu'il affirme que les vrais Ranters sont les  glises présentes), *An Answer, op. cit.*, p. 313-338.

³³ *Strange Newes, op. cit.* p. 2-3.



La même « party » est relatée en d'autres pamphlets³⁴ et en particulier *The Ranters Ranting*, de John Reading (publié début décembre 1650)³⁵. Ce texte donne les coordonnées précises du lieu (une maison privée) et les noms d'autres protagonistes et rapporte les scènes auxquelles un infiltré prétend avoir assisté : alors que la soirée est bien commencée (et que l'alerte a déjà été donnée à la police, le voisinage ayant été importuné des chansons obscènes), le visiteur est reçu par un baiser que lui donnent tous les présents, hommes et femmes, accompagné de la formule « *Welcome fellow creature* ».

Juste après, l'un des hommes fit glisser ses culottes et un autre se précipita et baisa son derrière, et appela tous les autres pour baiser leur Dieu. Et après un certain laps de temps passé en mots blasphématoires et comportements incivils, une pièce de viande et quelques autres choses furent apportées sur la table, sur lesquelles ils se précipitèrent comme des bêtes brutes, sans ordre ni signe de politesse, mais au contraire ; l'un d'entre eux attablé prit la viande et la déchirant en morceaux comme un chien, à la fois pour lui-même et pour les autres de ses compagnons créatures [fellow creatures], d'une manière bestiale, lâcha un grand pet et, comme il le rapporta, il [prononça] ces mots : "Laissez toute chose qui respire louer le Seigneur".

Ces narrations sensationnalistes décrivent une mise en scène blasphématoire complexe, parodie et avilissement systématique des mystères les plus sacrés du christianisme : la célébration de l'eucharistie est ravalée dans le premier texte aux gestes de la bombance, l'incarnation est réduite à la production d'excréments, le souffle de Dieu à la fumée d'une pipe ; dans le second la symbolique spirituelle du souffle est dégradée par la scatologie... Le baiser sur les fesses semble parodier, sur la figure gravée, les gestes du baiser rituel sur les croix et les reliques³⁶ ; il est en tout cas décrit comme un geste d'adoration divine.

Ces récits, cependant, ne sont pas des inventions en tout déconnectées des pratiques effectives. On peut démontrer qu'il existe une relation dialectique entre les propositions transgressives et provocatrices des Ranters et la constitution du Ranter en figure repoussoir.

³⁴ *The Ranters Religion* rapporte l'anecdote de la pièce de bœuf ainsi que celle, citée ci-dessous, du pet (p. 2) ; *The Arraignement and Tryall with a Declaration of the Ranters* (Londres, 1650) rapporte la première : « Another of them taking a piece of boiled beef betwixt his hands, and tearing it in his hands, gave part thereof to one of his companions, using these words in derision of the blessed Sacrament : *The Body and Bloud of our Lord Jesus Christ* », p. 3. *The Routing of the Ranters* reprend le déroulement de la soirée, avec l'épisode de l'accueil, les chants obscènes et le baiser sur les fesses : « one of them lets fall his breeches, and turning his shirt aside, another of the company runs and kisses, saying, they must all do the like, for it was their fellow creature » (Davis, 2002 : 165).

³⁵ John Reading, *The Ranters Ranting*, Londres, B. Alsop, 2 décembre 1650.

³⁶ Voir D. Cressy : « Though Ranters may have behaved like this, especially in their cups, the scene may also be construed as a dramatization of the insults 'kiss my ass', 'a turd in your teeth', or the obscene anal kiss of the Devil », David Cressy, *Travesties and Transgressions in Tudor and Stuart England: Tales of Discord and Dissension*, Oxford University Press, 2000, p. 273.

Signé *Diabulo*

Nous en avons un bon exemple avec deux textes que l'on pourrait aisément croire entièrement inventés par les pamphlétaires en quête de sensationnel : un billet d'invitation à une « party » ranter et de courts extraits d'une lettre interceptée entre deux Ranters, qui sont peut-être tout ou partie des faux, mais dont le code d'écriture ranter est en quelque sorte authentifié par une lettre de Joseph Salmon à Thomas Webbes dont l'authenticité, cette fois, ne fait guère de doute. Ces textes sont caractérisés par des propos reposant sur une connivence de groupe, pouvant être perçue du dehors comme satanique, alors qu'il s'agit selon toute évidence de formulations ludiques, étroitement associées, dans le cas des lettres, à la théologie ranter.

The Routing of the Ranters publie un billet daté du 10 octobre 1650 qui aurait été perdu lors du départ précipité d'une compagnie de Ranters, chassés par le tavernier qui les avait accueillis. Il est adressé à une dame, avec une formule d'introduction typiquement ranter (« Dear sister and fellow creature ») et consiste en une invitation, à la fois courtoise et pleine de sous-entendus érotiques, à « une réunion infernale », autrement dit un sabbat, en présence des plus grands démons Belzébuth, Lucifer et Pluton et il est signé « Diabulo », depuis « notre nouveau palais infernal sans "porte épiscopale" »³⁷.

L'auteur du pamphlet n'est pas dupe du simulacre sataniste, qui commente en accusant les Ranters de « moquer et tourner en dérision » (*mock and scoffe*) le glorieux nom de Dieu et de prendre le parti du Diable, voire même de jouer son personnage (« *they now come openly to side, and as it were personate the Divel himself* »)³⁸. Même si les pamphlets affirment la présence active du démon dans les œuvres et les blasphèmes des Ranters, qui en effet parodient dans leurs vociférations blasphématoires les imprécations des démons s'emparant du corps des possédées, si leurs rites supposés évoquent ostensiblement les bacchanales infernales du sabbat (le baiser sur le cul du diable), les Ranters ne passent pas pour des sorciers satanistes, mais pour des « libertins » qui se moquent et de Dieu et du diable (ou du moins de leurs représentations traditionnelles). Se rire ainsi du Dieu des chrétiens et du Diable, et faire de cette dérision un signe de connivence, voilà en quoi consiste le blasphème continu des *Ranters*. Leur sabbat n'est qu'une comédie, une mascarade et, ce faisant, ils renvoient à leurs contemporains l'image de leurs propres doutes sur l'existence du démon³⁹ et peut-être de Dieu lui-même, du moins de la manière dont le représentent les clergés des religions politiques : le déguisant en « croquemitaine » qui punit les enfants désobéissants.

John Holland cite des extraits d'une lettre interceptée, écrite par un Ranter non autrement qualifié que par sa nationalité française (il y eut donc probablement au moins un Ranter français !), dont l'adresse portait « *Depuis le ciel et l'enfer, ou depuis Detford dans la première année de la réconciliation avec moi-même* »⁴⁰. Holland, cite alors, non sans des excuses préalables au lecteur, le début de la missive, où son auteur salue son ami destinataire par les mots suivants : « *Mon cher Dieu et Diable, par le cœur et les blessures de Dieu, je t'aime et si tu ne veux pas me croire, que le Diable te confonde* »⁴¹. L'un des juréments considérés parmi les plus blasphématoires en anglais – et apparemment parmi les plus courants (nous le retrouverons) – consiste à invoquer le « sang de

³⁷ *The Routing of the Ranters*, op. cit. in Davis (2002 : 164). « Bishopsgate » est un jeu de mot sur la célèbre ancienne porte de Londres du même nom.

³⁸ *The Routing of the Ranters*, *ibid.*

³⁹ Les analyses de D. P. Walker (1964) restent à ce sujet toujours valides. Mais voir également le chap VIII de l'ouvrage de Ch. Hill (1973, trad. fr. pp. 120-146).

⁴⁰ « *From Heaven and Hell, or from Detford in the first yeare of my reconciliation to my selfe* », p. 6.

⁴¹ « *My pretty God and Devill, by Gods hart and wounds I love thee and if thou wilt not believe me, the Devill confound thee* », p. 6.

Dieu ». Holland fait part du grand trouble conçu à la lecture de cette lettre, contre laquelle, raconte-t-il, il s'emporta ; il lui fut répondu qu'elle contenait « des vérités spirituelles » qu'il ne discernait pas. Pourtant lui-même en connaissait les clés, qui remarquait un peu plus haut que ces hommes se prétendant « *au-dessus des lois et des commandements* » affirment qu'ils « *sont au ciel et que le ciel est en eux ; mais que ceux qui ne peuvent voir et croire ces choses sont en enfer, et l'enfer en eux* »⁴². Le fait de se prétendre à la fois au ciel et en enfer renvoyait sans aucun doute au perfectisme spirituel qui réduit l'existence du mal et du péché à la seule imagination que s'en fait l'esprit humain⁴³.

Cette lecture est confirmée par certains passages de la lettre du 3 avril 1650 de Salmon publiée dans un pamphlet de 1653 et présentée comme « très horrible et blasphématoire » :   la fin de sa lettre, après avoir fait entre autres choses état de la répression qui s'abat sur les Ranters (les cas de Coppe et de Bauthumley sont évoqués), Salmon, alors lui aussi incarcéré, écrit cette formule de congé et de bonne augure à son ami et à ses relatifs : « *Que des pestes éternelles vous consomment tous, cuisent, plongent et damnent vos corps et vos  mes dans le feu dévorant, où personne, sinon ceux qui marchent droit, ne peut entrer. Ami, je te souhaite un bien damnable, parce que je t'aime chèrement, que le Seigneur fasse que nous puissions connaître la valeur de l'enfer, tellement que nous puissions éternellement nous moquer du ciel* »⁴⁴. Il s'agit clairement d'une pratique ironique de l'inversion systématique des formules de appropriation et de bénédiction courantes, par substitution de l'enfer au ciel, suggérant un renversement des jugements moraux usuels et impliquant, là aussi, que le paradis et l'enfer ne sont pas des lieux de l'autre monde, mais des  tats immanents de l' me. Un poème ranter de Valentine Sharpe, commence par ce vers blasphématoire : « Que les plaies de Dieu consomment ma chair »⁴⁵ ; l'invocation des plaies de Dieu étant tenues pour tout aussi blasphématoire que celle de son sang.

On ne peut enfin passer sous silence la formule présentée par plusieurs comme le slogan ranter par excellence et que l'on retrouve avec des variantes en plusieurs textes de Ranters et d'autres spirituels radicaux, « l'effrayante exécration » dit *The Routing of the Ranters*, « *Ram me, Dam me* », littéralement « Enfonce-moi, damne-moi »⁴⁶. « *God damm me* » (Dieu me damne), était une formule de jurement des plus communes à l'époque (tant il est vrai que les royalistes étaient nommés « Dammees » par les républicains du fait de leur propension à l'utiliser)⁴⁷. Le même pamphlet précise que des Ranters ayant été arrêtés, on leur demanda ce que voulaient dire « the fearful execrations of *Ram me, Dam me*, etc » ; l'un d'entre eux déclara que « par le mot de Ram ils veulent dire Dieu »⁴⁸, ce qui est assez étonnant (le nom Ram signifiant aussi le bouc et un homme sexuellement actif), mais suggère un procès indistinctement de damnation et de divinisation tout  

⁴² « They teach that there is neither heaven nor hell but what is in man, and that those men that do see God to be in all things, and his will to be done by all men, though they do never so wickedly, and not apprehend any wrath to be in God, and can quietly without any check of Conscience commit any sin as we call it, and can see themselves to be above all Ordinances, and all Commands, and that these men are in heaven, and heaven is in them; but those men that cannot see and beleieve these things are in hell, and hell in them », J. Holland, *The Smoke of the bottomlesse pit*, 1651, p. 6.

⁴³ Voir par exemple Clarkson : Le péché « est seulement un nom sans substance, il n'a pas d'être en Dieu, ni dans la créature, mais seulement par l'imagination », *A single Eye*, in Smith (1983 : 169-170).

⁴⁴ *The Wiltshire rant; or A narrative wherein the most unparallel'd prophane actings, counterfeit repentings, and evil speakings of Thomas Webbe late pretended minister of Langley Buriiall, are discovered*, p. 13, in Smith (1983 : 201).

⁴⁵ Ann Laurence (1980 : 58). Nous devons ce rapprochement entre ces deux textes à A. Hessayon (2012 : 363).

⁴⁶ *Routing of the Ranters*, p. 5, in Davis (2002 : 165).

⁴⁷ « ... afterwards they called them Dammes, because « God damn me » was become a common curse, and as a byword among them », Richard Baxter, *Autobiography*, ed. Llyod-Thomas and Keeble, 1974, p. 36. Voir sur ce point A. Hessayon, « The making... », art. cit. p. 56. La formule n'était certes pas nouvelle dans la bouche de soudards britanniques s'il est vrai qu'elle est à l'origine du nom de « godons » par lequel les Français nommaient les Anglais pendant la guerre de Cent Ans.

⁴⁸ *Routing of the Ranters*, op. cit. p. 5, in Davis (2002 : 165).

fait ranter en son esprit, que l'on retrouve dans l'usage qui est fait de la formule dans les textes majeurs des Ranters. Soit le passage suivant, de Clarkson :

Ainsi la fontaine de lumière convertit-elle le péché, l'enfer et le démon en sa propre nature et lumière elle-même. J'aplanirai les chemins escarpés [Luc, 3, 5] les chemins escarpés seront aplanis. Maintenant il est damné et défoncé [damned and ramm'd] en son propre centre, afin de résider éternellement dans le sein de son père seul : c'est cela et seulement cela la damnation qui terrifie tant la créature dans sa noire appréhension⁴⁹.

« *J'étais*, écrit Coppe, *consumé, damné, défoncé (damned, rammed) et plongé dans le néant, dans les entrailles de l'éternité* »⁵⁰. « Je peux donc », s'écrie en guise de formule de congé ce « Jésus fils de Dieu » qui signe l'épître de *A Justification of the Mad Crew*, « vous damner, vous défoncer, vous maudire (*damn, ram and plague*) en moi-même »⁵¹.

Sainte, divine putasserie

A Justification of the Mad Crew est un texte extraordinaire, qui atteint un tel degré de provocation blasphématoire qu'on a pu le juger ironique, mais sans autre fondement que son excès⁵². D'entrée de jeu, l'épître liminaire, signée « *Jésus le fils de Dieu* »⁵³, adressée « *À tous, aussi bien à ceux qui lisent impatientement qu'à ceux qui lisent patiemment et éprouvent les choses qui suivent* », utilise des expressions d'une audace inégalable :

« Dieu immuable [...] est clairement en train de rendre manifeste [...] que le diable et lui ne font qu'un, que le diable n'est qu'une partie du derrière de Dieu [...], qu'il [Dieu] se divertit et se réjouit lui-même en jurant, buvant, putassant, aussi bien que lorsqu'il est saint, juste et bon ; que la sainteté de l'homme et la non-sainteté de l'homme sont la même chose pour lui ; [...] que les enfants de Dieu quand ils mangent, mangent Dieu, et quand ils boivent, boivent Dieu ; [...] qu'ils jurent en Dieu et s'abstiennent de jurer en Dieu, car ils couchent les uns avec les autres en Dieu, et n'ont pas honte, car Dieu est avec eux : qu'ils putassent en Dieu, que Dieu est la putain et le maquereau, et ils ne se séparent de lui en aucune de leurs actions et maintenant comme les petits enfants ils peuvent jouer ensemble, coucher ensemble, danser ensemble, boire ensemble, manger ensemble ; et ils ne pensent pas à mal, n'agissent pas mal, sachant que s'ils ne jurent pas, ils ne sont pas meilleurs ou s'ils jurent, ils ne sont pas pires ; s'ils ne boivent pas, ils ne sont pas meilleurs et s'ils boivent et sont saouls, ils ne sont pas pires ; la même chose s'ils putassent, et la même chose s'ils ne putassent pas [...]. Tu es dans l'Enfer, le Ciel, le Soleil, la Lune, les Étoiles, dans l'herbe, dans nos danses et nos divertissements extérieurs, tu nous embrasses et tu nous fais sauter sur tes genoux. Quand nous allons dans un bordel, nous t'y rencontrons, et lorsque nous en partons, tu pars avec nous, et là tu nous soulèves dans tes bras, de sorte que maintenant nous voyons que tu élis et choisis les choses et les personnes réprouvées... »

Le vocabulaire et les références transgressives sont ici à la hauteur de l'affirmation théologique d'un panthéisme intégral (signé Jésus, fils de Dieu !) appréhendée dans la perspective bien précise de la réhabilitation électorale de tout ce qui, dans l'univers éthique et social du puritanisme, relève de

⁴⁹ « ... so doth the fountain of light convert sin, hell and devil into its own nature and light as itself; *I will make rough waies smooth*. Now it is damm'd and ramm'd into its only Center, there to dwell eternal in the bosom of its only Father : This, and only this, is the damnation so much terrifying the Creature in its dark apprehension... », Clarkson, *A Single Eye*, in Smith (1983: 172).

⁵⁰ « I was [...] consumed, damned, rammed and sunke into nothing, into the bowels of the still Eternity (my mother wombe) », Coppe, *A Fiery Flying Roll*, in Smith (1983: 82). Voir Norman Cohn (1970 [1957] : 298), qui cite les passages de Clarkson et de Coppe ; Andrew Collier (2001 : 140) qui suggère que « ram » possède une connotation sexuelle ; et A. Hessayon (2012 : 56).

⁵¹ *A Justification of the mad Crew in their Waies and Principles or the Madness and Weakness of God in Man proved Wisdom and Strength*, 1650, épître au lecteur non paginée. Bien que Davis (2002 : 138-155) publie le texte (*Fear, myth and history. Historians and the Ranters*), nous sommes obligés de renvoyer à l'original, car une grave erreur de mise en page a bouleversé l'ordre du texte dans la préface au lecteur.

⁵² Voir Thomas N. Corns (1992 : 177) et la mise au point de Ute Dreher (2000 : 93-96). Voir la réfutation de *A Justification* dans le pamphlet anonyme *The Ranters Reasons resolved to nothing or, the justification instead of the justification of the Mad Crew*, Londres, by R. L. for Nathanael Webbe and William Graham, 1651.

⁵³ Cette signature ne veut pas dire que l'auteur se présente comme un nouveau messie, mais plutôt que tout fils de l'homme, comme Jésus, est divin.

la bassesse et de la réprobation, à travers l'exaltation provocatrice et sacrilège des figures de la prostituée, du souteneur, du buveur et bien sûr du jureur. D'un côté un Dieu putain et maquereau, d'un autre des enfants de Dieu jouissant de l'infinie liberté morale de Dieu, fornicant, buvant, mangeant, jurant, blasphémant divinement ; l'exercice de ces choses réprouvées s'imposant comme le moyen court et privilégié de jouir de l'unité, de l'infinité et de l'éternité divines.

La très intéressante position de l'auteur consiste à ne pas opposer, comme Coppe, les purs aux autres enfants de Dieu qui pratiquent ce que l'on appelle des péchés, ceux qui pèchent dans l'ignorance et la plus grande spontanéité et ceux qui pèchent dans la conscience et la connaissance ; il s'agit en fait là de deux modalités de la relation de l'homme à Dieu (et réciproquement) qui ne s'excluent en rien. Il ne rejette donc pas ceux qui pèchent avec mauvaise conscience, en croyant savoir que le mal et le bien s'opposent irrémédiablement.

Il est en effet d'abord des hommes d'une sainte ignorance :

Dieu les prend par la main, et les conduit à une vie d'ivrognerie, de putasserie, de malédiction, de jurement, de damnation, de sorte qu'il n'y a pour ces hommes qu'un seul Dieu, en eux, sans eux, tout autour d'eux [...] le jureur sert Dieu, le pauvre ignorant, d'ivrogne invétéré et athée sert Dieu, bien qu'il ne le connaisse pas, le voleur, le souteneur sert Dieu, mais le sert avec ignorance, comme Paul le dit, 'Celui que vous servez sans le savoir, je vous l'ai montré'⁵⁴. En effet, ces pauvres hommes servent Dieu avec ignorance, mais cette manière de servir Dieu avec ignorance est une douce, divine et spirituelle manière de le servir, ils servent Dieu en l'esprit, ces personnes profanes servent Dieu divinement⁵⁵.

Il en est d'autres, en revanche, qui servent Dieu en fait de la même façon

en ces choses que sont ivrognerie, jurons, mensonges, putasserie, et cependant consciemment dans la lumière, dans la vérité, certains qui font ces choses, pourtant ne font pas mal, agissant en cela de la plus sainte façon qui soit, jurant saintement et buvant saintement, fréquentant saintement le bordel ; tout ce qu'ils font est saint, juste et bon, et ils rencontrent le Seigneur en ces choses, et embrassent le Seigneur en ces choses⁵⁶.

Enfin, ceux qui le « *servent par des prières, des prêches, sans sainteté, mendiantes, maudites, et dans des congrégations religieuses (Church societies) ; dans toutes ces Prostitutions et Idolatries, il est honoré et obéi, mais avec ignorance et dans l'obscurité* »⁵⁷. De sorte que Dieu est loué par tous les hommes et par toute la création (« *les bêtes des champs, les poissons de la mer, les oiseaux...* »), mais on voit comment tous ceux qui sont engagés dans les Églises sont ici injuriés, alors que sont exaltés les réprouvés, ignorants ou conscients de leur dévotion paradoxale. Même l'ivrogne athée est au service de Dieu, au sens où nul autre que Dieu ne boit et professe l'athéisme en lui.

Pour les Ranters les temps sont mûrs, les temps sont en train de changer, leur propre audace, leur témérité en sont la preuve, et c'est cette transformation proprement divine qui opère, en eux et dans le monde, ce qu'on pourrait appeler en termes nietzschéens une transmutation de toutes les valeurs, hier encore inouïe, mais aujourd'hui déjà en voie d'accomplissement, qui leur permet de parier sur l'acceptabilité de leurs discours et de leurs actions, pour excessifs qu'ils puissent aujourd'hui paraître. Ils le font en quelque sorte par anticipation, ou dans le geste de faire advenir par les actes et la parole le monde nouveau du nivellement universel, sachant que leurs actes et leurs paroles sont ceux de Dieu en eux. Et Dieu est évidemment un agent formidable de renversement, de nivellement, de transformation et transmutation du monde : qui mieux que lui pourrait-il en effet rendre l'inacceptable acceptable, justifier l'excès et la transgression par l'avènement d'un monde nouveau ?

⁵⁴ Actes, 17, 23. Version King James : « *Whom therefore ye ignorantly worship, him declare I unto you* ».

⁵⁵ *A Justification*, p. 5-6.

⁵⁶ *A Justification*, p. 8.

⁵⁷ *ibid.*, p. 7.

Bibliographie

- ADAMO P. (1993), *Il Dio dei blasfemi : Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese*, Milano, Unicopli.
- BARBIERATO F. (2006), *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Edizioni Unicopli, Milano.
- BREMER F. (2006), *Puritans and Puritanism in Europe and America. A comprehensive Encyclopaedia*, ABC-CLIO, vol. 1, pp. 422.
- CAVAILLÉ J-P. (2012), « *Libertine and libertinism: Polemic Uses of the Terms in Sixteenth- and Seventeenth-Century English and Scottish Literature* », *Journal for Early Modern Cultural Studies* 12 (2), pp. 12-36.
- CHARLES-DAUBERT F. (1999) en introduction de son  dition de : *Le Trait  des trois imposteurs et L'Esprit de Spinoza. Philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, Oxford, Voltaire Foundation.
- COHN N. (1970 [1957]), *The Pursuit of the Millennium*, Londres, Oxford University Press.
- DAVIS J. (2002), *Fear, Myth and History: The Ranters and the Historians*, Cambridge University Press.
- COLLIER A. (2001), *Christianity and Marxism: A Philosophical Contribution to Their Reconciliation*, Routledge.
- CORNS T. (1992), *Uncloistered Virtue: English Political Literature 1640–1660*, Oxford, Clarendon Press.
- DREHER, Ute (2000), *A case study of Lawrence Clarkson (1615-1667)*. Masters thesis, Durham University.
- GINZBURG, C. (1980), *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI  siècle*, Paris, Flammarion.
- HESSAYON A. (2012), « Abiezer Coppe and the Ranters », in Laura Knoppers (dir.), *The Oxford Handbook of Literature and the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, pp. 346–74.
- HILL C. (1973), *The World turned upside down : radical ideas during the English revolution*, Londres, Temple Smith ; traduit de l'anglais par Simone Chambon et Rachel Ertel (1977), *Le Monde à l'envers, les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, Paris, Payot.
- LAURENCE A. (1980), « Two Ranter Poems », *Review of English Studies* 31, pp. 56-59.
- POYNTZ N. (2010), « Recycled woodcuts, part 2 » : <http://mercuriuspoliticus.wordpress.com/2010/11/06/recycled-woodcuts-part-2/>.
- SMITH N. (1983), *A Collection of Ranter Writings*, Londres, Junction Books.
- THOMAS K. (1978), « The Puritans and Adultery: the Act of 1650 Reconsidered », in Pennington D. et Thomas K. (dir.), *Puritans and Revolutionaries. Essays in Seventeenth-Century History presented to Christopher Hill*, Oxford, Clarendon Press, pp. 257-282.
- WALKER D. P. (1964), *The Decline of Hell, Seventeenth Century Discussions of Eternel Torment*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

