

ANDRÉ PADOUX

LES CULTES ŚĀKTA DE LA MAIN GAUCHE

L'Inde est peut-être l'aire culturelle où la création, la prolifération, religieuse, rituelle, a été la plus grande: la plus variée en même temps que la plus durable. Sans doute, la région indienne, dont les frontières, même montagneuses, n'ont jamais été infranchissables et dont l'histoire fut si souvent liée à celle des contrées qui l'entourent, n'a pas vécu sans échanges avec les civilisations qui furent ses voisines et dont elle a évidemment reçu certains des éléments formant le fond de sa pensée et celui de ses pratiques religieuses. L'Inde n'en reste pas moins le creuset où les éléments locaux, autochtones (aryens ou non-aryens) — les plus importants — et les éléments venus de l'extérieur se sont fondus en des synthèses originales et, de plus, bien souvent encore vivantes. C'est l'une d'elles, relative aux cultes hindous de la Déesse — et plus spécialement à ceux dits "de la main gauche" — que je voudrais envisager ici, en donnant ainsi suite à une suggestion qui me fut faite du côté de nos amis et collègues finlandais.

On nomme *śākta* les cultes hindous qui s'adressent à une divinité féminine, dont le caractère principal est qu'elle est toute-puissante: elle est l'Énergie (sanskrit: *śakti*, d'où *śākta*), la puissance divine elle-même. Cette Déesse peut être la forme suprême de la divinité (l'Inde, on le sait, est "polythéiste"): tel est en principe le cas quand on parle de cultes *śākta*, et alors la Déesse est le plus souvent adorée solitairement (même si elle est entourée d'un cortège de divinités secondaires), qu'elle soit théologiquement solitaire, vierge et farouche, ou qu'elle ait un époux théologiquement moins important qu'elle. Mais cette énergie ou déesse peut aussi être associée à un dieu qui est suprême et dont elle est l'aspect d'énergie — aspect alors subordonné, mais essentiel puisque c'est en cet aspect féminin que réside la puissance du dieu. Dans de tels cas, ce dieu est le plus souvent Śiva, mais ne l'est pas nécessairement.

Ces cultes de la Déesse sont encore très vivants en Inde et au Népal. Si, en Inde, leurs formes les plus sanglantes (avec le sacrifice du buffle) ont plus ou moins disparu, parce qu'interdites, d'autres subsistent et tendent même plutôt à se développer. La Déesse, dans la diversité de ses aspects, est en effet, comme on l'a dit, "une catégorie fondamentale de la conscience hindoue", ayant sa place nécessaire en face des dieux masculins, reflétant un pan essentiel de l'imaginaire indien.

L'origine de ces cultes, comme leur persistance jusqu'à nous, posent des problèmes. Car, s'il y a eu des déesses dès le Vêda, ces déités védiques n'ont, me semble-t-il, pas les caractères qu'aura ensuite la Déesse. Aucune d'elles n'a son

importance, ni son rôle guerrier. Ce serait donc du côté non aryen qu'il faudrait chercher l'origine d'une telle divinité: dans les cultes des populations autochtones parmi lesquelles les Aryens se sont installés il y a plus de 3000 ans, cultes qui eux-mêmes peuvent avoir eu des origines très anciennes. Mais tout cela reste encore très hypothétique. Sans doute a-t-on trouvé dans la civilisation de l'Indus nombre de statuettes féminines, mais on ne sait pas quel usage, quelle signification, elles avaient. Et s'il est possible, comme le pense Asko Parpola, que Durgā montée sur un lion et tuant l'asura-buffle Mahiṣa remonte à cette période préhistorique, le lien entre la pré- ou proto-histoire et ce que nous pouvons connaître de l'histoire de la Déesse reste, je crois, encore assez problématique. Si ce lien pouvait être non plus seulement postulé, pressenti, mais établi avec certitude, ce serait du plus grand intérêt. La Déesse telle qu'on la voit aujourd'hui (mais telle qu'elle existe depuis longtemps) a en tout cas — du moins en tant que Durgā — un rapport particulier, et d'ailleurs ambigu, avec le buffle, animal qu'on lui sacrifie, contre qui elle lutte et dont elle triomphe (l'asura Mahiṣa), mais aussi que parfois elle épouse.

Si le buffle représente les forces telluriques (les Asura sont liés à la terre), les forces troubles, impures, la Déesse n'a pas seulement pour rôle de triompher de celles-ci. Elle les assume aussi en partie. Elle a une dimension d'impureté. Elle assure ainsi une médiation entre le pur et l'impur, le *dharma* et l'*adhharma*, car l'un n'existe pas sans l'autre: c'est là quelque chose qu'on retrouvera dans les cultes *śākta* que nous verrons plus loin.

C'est au côté obscur, inquiétant, "transgressif" de la Déesse que correspondent les cultes *śākta* dits "de la main gauche" (*vāmahasta*), ou, plus généralement, les pratiques "de gauche" (*vāmācāra*), la main gauche étant, en Inde comme en bien d'autres endroits, associée au funeste, à l'impur. C'est la main utilisée pour les tâches malpropres. La gauche, *vāma*, s'oppose en l'occurrence à la droite, *dakṣiṇa*, comme ce qui est inavouable, caché, inquiétant, allant à contre-sens du mouvement "normal", par opposition à ce qui est "droit" et clair, à l'ordre normal des choses. Il est à noter toutefois que, si le côté transgressif des pratiques de gauche est ancien, leur dévaluation est un phénomène, semble-t-il, postérieur, lié à la "brahmanisation" du tantrisme, puis à l'influence occidentale.

Il est précisément intéressant de remarquer qu'en sanskrit l'adjectif *vāma* signifie aussi plaisant, beau. *Vāmā* désigne une belle femme. C'est, dans les textes tantriques, le nom d'une forme secondaire mais importante de la Déesse. Dans l'iconographie hindoue, la Déesse est toujours placée à la gauche du dieu auquel elle est associée, et dans les formes androgynes (essentiellement Śiva *ardhanarīśvara*) la portion féminine de l'image est celle de gauche. Il y aurait donc un lien (que reflèteraient ces deux sens de *vāma*?) entre femme et gauche. La femme apparaît, de fait, presque toujours en Inde — dans l'imaginaire indien comme dans les attitudes et les conduites sociales où cet imaginaire se reflète — comme à la fois séduisante, forte, et inquiétante, impure.

Notons toutefois à ce propos que, si la connotation de *vāma* par opposition à *dakṣiṇa* — surtout, depuis, disons, le 16^e siècle — est plus ou moins négative malgré les deux sens du mot *vāma*, *vāma* et *śākta* ne sont pas nécessairement liés. Au con-

traire, les Vāmatantra, qui sont une des catégories de tantras śivaïtes, ont pour déité principale un dieu masculin, Tumburu. La Déesse, d'autre part, si elle est souvent farouche et si elle a le plus souvent un aspect (au besoin secondaire) inquiétant, n'est pas toujours redoutable — sinon dans la mesure où le divin lui-même est *tremendum*. Elle peut être belle, favorable, bienveillante: c'est le cas de Śrī, épouse de Viṣṇu, de Lakṣmī, déesse de la prospérité, d'autres déesses encore et même de Lalitā/Tripurasundarī qui est pourtant associée à Bhairava, forme terrifiante de Śiva.

Il n'en reste pas moins que les cultes *śākta* de la main gauche s'adressent sinon toujours du moins pour l'essentiel à des formes féminines inquiétantes de la divinité. Ces cultes sont toutefois dits "de la main gauche" non tant parce qu'ils sont ceux de ces déesses, mais avant tout parce que les pratiques en lesquelles ils consistent ou qu'ils incluent non seulement ne s'inscrivent pas dans la tradition rituelle brahmanique orthodoxe d'origine védique (l'autorité de la Révélation védique est en effet rejetée ou dépréciée par ces systèmes — cela même si certaines conceptions et pratiques, notamment d'ordre sexuel, se rencontrent dans les anciennes Upaniṣads et les Brāhmaṇas), mais aussi et surtout parce qu'ils contreviennent d'une manière ou d'une autre aux normes de la société hindoue, notamment en ce qui concerne le respect de l'ordre des castes et de la pureté rituelle. Les cultes en question sont en effet des cultes tantriques: je dirais que, plus que des cultes *śākta*, ce sont des cultes tantriques.

Je souligne ici ce point parce qu'on distingue parfois *śākta* et tantrique comme désignant deux domaines séparés, ce qui est, je crois, une erreur. En effet (sans vouloir entrer ici dans la difficile question de la définition du tantrisme), une des caractéristiques de l'hindouisme tantrique est sa conception de la divinité comme polarisée en masculin et féminin, le pôle féminin étant celui, actif, tout-puissant, de l'énergie: de la *śakti*. Celle-ci est, dans ces formes religieuses, généralement subordonnée à un dieu masculin qui est le plan suprême du divin. Mais il arrive aussi que ce soit la Déesse qui domine et, dans ce cas-là, on est dans ce qu'on nomme généralement "śaktisme". Mais on reste pourtant dans le tantrisme car ce dernier — outre un aspect rituel et idéologique particulier — se caractérise par une vision énergétique, "śaktique", du cosmos, par l'intégration du *kāma*, du désir (notamment sexuel — d'où le rôle de l'élément féminin) dans la recherche du salut (*mokṣa*), par un recours aux moyens du monde (parmi lesquels il y a l'union sexuelle) pour dominer et transcender le monde, enfin par une inversion ésotérisante des valeurs hindoues traditionnelles (ce qui est précisément ce qui se passe dans les cultes *śākta* de la main gauche. Dans ces conditions, il n'y a guère de tantrisme qui ne soit au moins à certains égards *śākta* (les Nātha exceptés, peut-être), mais surtout il n'y a pas de śaktisme qui ne soit tantrique. C'est là un point qu'il faut souligner.

Il faut noter enfin à propos des cultes *śākta* que la *śakti*, qu'elle soit la parèdre/épouse d'un dieu — la conjointe d'un "couple divin normal" — donc subordonnée théologiquement ou métaphysiquement au dieu masculin, ou qu'elle soit la Déesse triomphante (isolée, *ekavīrā*: "Héroïne solitaire", ou dressée sur un dieu accroupi, ou, telle Kālī, surmontant son époux étendu, immobile comme un cadavre), n'apparaît

jamais comme une déesse-mère, dont la fécondité est celle de la terre — et cela même si on peut l'appeler "Mère" quand on s'adresse à elle. Elle est "Mère" (Amba, Mātā) parce qu'elle est à l'origine du monde, parce qu'elle est protectrice, maternelle donc, envers ses dévots. Mais si elle anime et soutient l'univers, elle le résorbe aussi en elle. Elle est destructrice autant que créatrice. Elle peut, comme Durgā-Mahiṣāsuramardīnī, sauver la terre des démons, mais le monde des démons est justement celui de la terre, qui est son domaine. Il ne faut donc rapprocher qu'avec beaucoup de prudence la Déesse hindoue sous ses diverses formes des déesses-mères du monde proche-oriental ou méditerranéen.

Si l'on s'en tient dès lors à ce qu'on peut savoir ou supposer du domaine proprement indien, cette Déesse peut, je crois, être considérée comme liée à un vieux fonds indien (sans doute formé d'éléments védiques aussi bien qu'autochtones) et qui est śivaïte, ou plus exactement rudraïque, c'est-à-dire rattaché au dieu védique Rudra, divinité effrayante, errante, que par euphémisme on nommera plus tard Śiva ("Bien-faisant"), prototype de ces ascètes errants, porteurs d'un crâne humain qui furent sans doute les premiers renonçants "hors-norme" de l'Inde: les Pāśupata et surtout les Lākula, qui adoraient précisément Rudra, lequel était censé avoir tué un brahmane (le pire des crimes) et vivaient sur les marges de l'orthodoxie brahmanique. Comme, pour expier le crime de brahmanicide, il fallait pendant douze ans vivre dans un lieu de crémation et mendier sa nourriture en portant un bol fait d'un crâne humain (*kapāla*) (ainsi qu'un épieu orné d'un crâne: *khaṭvāṅga*), c'est parmi ces ascètes que naquirent les sectes ascétiques des Kāpālīka ("porteurs de crâne") et les pratiques rituelles centrées sur les lieux de crémation (*śmaśāna*), lieux à la fois d'horreur et d'impureté. C'est cela qui a formé l'ancien fonds de l'ascétisme śivaïte tantrique. C'était une ascèse non védique puisqu'elle se faisait hors de tout rituel védique, dans la subversion des règles de vie orthodoxe et enfin en se référant à une révélation ésotérique différente de celle du Véda avec, en particulier, des formules rituelles (mantra) différentes. Quoique "non védiques", ces traditions qu'on pourrait déjà dire tantriques (mais il n'y a sans doute guère eu de tantrisme à proprement parler avant les premiers temps de l'ère chrétienne) gardaient cependant un lien avec l'orthodoxie, ne serait-ce que parce qu'elles se posaient par rapport à celle-ci et qu'elles avaient au moins en commun avec elle le dieu Śiva/Rudra, divinité peu respectable certes, mais appartenant au panthéon brahmanique. On a même pu aller jusqu'à dire que les notions et pratiques transgressives ne sont que la face cachée, obscure mais nécessaire, de l'orthodoxie.

Dans ces traditions *kāpālīka* (où le dieu Rudra était adoré surtout sous la forme de Bhairava, dieu des lieux de crémation, orné de crânes) le rôle des déesses, de la *śakti*, devint considérable. Les initiés voulaient avoir part aux pouvoirs de ces puissances féminines en les adorant (de préférence la nuit et dans les cimetières) sur des diagrammes rituels où ils les invoquaient en leur offrant (et donc en absorbant eux-mêmes) de la viande et de l'alcool et en exécutant des cultes au cours desquels ils s'unissaient à des partenaires féminines (*dūtī*), images de la déité, les sécrétions résultant de ces unions — donc des choses extrêmement impures — étant offertes et consommées en oblation. La divinité suprême était alors conçue de préférence comme

une déesse terrifiante, aux têtes et bras multiples, souvent thériomorphe, ornée de dépouilles humaines, dressée sur une forme de Rudra/Bhairava et entourée de tout un panthéon essentiellement féminin et de Yoginīs buveuses de sang, terribles, émanant du cœur de la Déesse en un réseau (*yoginījala*) d'énergies couvrant l'univers. L'adoration, le culte, visait dès lors à faire venir ces yoginīs au lieu du culte (de préférence nocturne, parfois parsemé de cadavres) afin d'être admis dans leur cercle et de participer ainsi à leur puissance. Ou bien il s'agissait de se fondre en la Déesse suprême en étant possédé par elle et en se trouvant de ce fait identifié avec les "roues d'énergies" émanant d'elle (c'est-à-dire avec les Yoginīs) afin de parvenir ainsi à la toute-puissance et à la libération en vie (la *jīvanmukti*).

C'est à de telles divinités (ou à des déités féminines moins effrayantes mais relevant de la même vision cosmique de puissance) que s'adresseront (et s'adressent encore) les cultes tantriques dits "cultes *śākta* de la main gauche".

Les textes décrivant ces rites qui nous sont parvenus ne semblent, en fait, pas très anciens. Leur existence ne paraît guère assurée avant le 8^e-9^e siècle. Aucun manuscrit n'étant antérieur au 10^e-11^e siècle. Pour les pratiques tantriques, en général les éléments les plus anciens dont nous disposons ne sont pas hindous et indiens, mais bouddhiques et chinois. Les pratiques tantriques, y compris celles qu'on peut nommer *śākta* — ou en tout cas des traits caractéristiques des cultes de la main gauche — se sont en effet assez tôt trouvées dans le bouddhisme aussi bien que dans l'hindouisme (on a même pu se demander si certaines pratiques ne seraient pas originellement bouddhiques plutôt qu'hindoues). Certes, le bouddhisme tantrique chinois lui-même semble bien timide, bien peu "transgressif" à côté de celui de l'Inde, mais le panthéon tantrique le plus échevelé, avec les déités les plus terribles, représentées en union sexuelle, paraît avoir été élaboré dans la zone himalayenne et au Tibet: une bonne part des textes bouddhiques mahāyāniques les plus extrémistes (les Yogānuttaratantras) sont en fait de simples traductions tibétaines de tantras śivaïtes, ce qui nous ramène à l'Inde (du nord, certes — du Swat à l'Assam), mais à l'Inde. La zone himalayo-tibétaine paraît avoir joué un rôle particulier dans l'élaboration des pratiques "de main gauche". En effet, un certain nombre de textes, notamment ceux où la Déesse est Tārā, "la Salvatrice" (c'est une déesse bouddhique et hindoue), désignent les pratiques qu'ils prescrivent, soit comme *vāmācāra*, soit comme *cīnācāra*, "pratique chinoise", et ils présentent celle-ci comme ayant été révélée en "*Cīna*", ou plutôt "*Mahācīna*": qu'est-ce que Mahācīna? Est-ce la Chine, le Tibet, ou les confins sino-assamais? On ne le sait pas. Du moins voit-on le *vāmācāra*, dont l'Assam/Bengale semble avoir toujours été un des centres importants, hindou comme bouddhique, être imaginé comme venu en Inde de plus loin au nord-est. Il se peut certes qu'il s'agisse là d'une dimension imaginaire, d'une géographie mythique. On peut cependant se demander si celle-ci ne s'explique pas par l'importance qu'avait dès le 8^e-10^e siècle le bouddhisme tantrique tibétain et par les interactions bouddhisme/hindouisme en Inde du nord-est à cette époque, ou encore s'il n'y aurait pas là un écho de faits historiques plus anciens.

Ce que je viens de dire tend en somme à exprimer l'idée que si la Déesse

chevauchant un lion est attestée iconographiquement au moins depuis les débuts de notre ère, et si cette déesse peut avoir des connections avec, ou des antécédents chez, des déesses dont les cultes se situaient géographiquement plus près de nous, les cultes *śākta* qui se sont développés en Inde depuis, disons, les 5^e-7^e siècles paraissent bien être des élaborations locales — assurément pas purement indo-aryennes, mais locales, indiennes, avec en plus, peut-être, des éléments venus du nord-est, c'est-à-dire de l'aire sino-tibéto-himalayenne. On peut certes aussi se poser, avec Asko Parpola, la question des influences dravidiennes. Personnellement, je ne crois pas à de telles influences sur les spéculations et pratiques des régions himalayennes (du Swat à l'Assam), même si j'admets volontiers, avec Simo Parpola, qu'il n'y a pas de régions culturelles homogènes. Mais l'hétérogène pourrait bien venir dans certains cas de l'est ou du nord-est. Cela dit, je ne mets, par contre, pas en doute l'existence d'éléments dravidiens dans les cultes de la Déesse du sud de l'Inde, tels qu'on les voit notamment de nos jours. Mais on est là dans un hindouisme qu'on pourrait dire "populaire" et pas du tout dans le tantrisme des āgamas et tantras, qui, s'il est "sauvage", est aussi "lettré" et même savant puisqu'il est formulé en sanskrit et qu'il est, de plus, très sophistiqué métaphysiquement dès les plus anciens textes. Tout cela étant dit, évidemment, sans perdre de vue le fait que, dans ce domaine comme en tant d'autres en Inde, on manque de documents. Il n'est donc guère possible de faire l'histoire du tantrisme, de savoir ce qu'a été — jusqu'à une époque assez récente — sa base sociale, le milieu où il est né et la façon dont il a été reçu: on reste très largement dans les hypothèses.

Mais il me faut maintenant voir d'un peu moins loin quelques traits des cultes *śākta* de la main gauche, objet de cet exposé.

En quoi, d'abord, consistent de tels cultes ou rites? — Il s'agit de cultes d'une divinité tantrique (féminine si le culte est *śākta*), ou de toute autre pratique rituelle, spirituelle ou de yoga, de caractère secret, s'inscrivant dans la vision du monde et du rapport homme-cosmos-divinité du tantrisme, pratiques incluant des actes ou comportements contraires aux normes hindoues orthodoxes, c'est-à-dire essentiellement l'offrande et la consommation d'alcool et celles d'un animal sacrifié ou du moins de sang, de chair ou de poisson — parfois de chair humaine — et incluant surtout une union sexuelle rituelle, celle-ci étant en outre ordinairement accomplie de manière à transgresser les règles de conduite orthodoxes de pureté hindoues. Ces rites secrets — qui font en outre l'objet de toute une interprétation ésotérique — se déroulent volontiers la nuit et dans un lieu de crémation (*śmaśāna*) en se servant parfois d'un cadavre. Il peut s'agir (surtout dans ce dernier cas) de rites magiques, c'est-à-dire visant un but intéressé, comme de rites "proprement religieux", ou encore de pratiques à visée spirituelle, salvatrice (étant entendu que les distinctions magique/religieux/spirituel, ou recherche du salut / recherche des pouvoirs, sont loin d'être tranchées).

Ainsi brièvement définies, ces pratiques de la main gauche apparaissent comme caractérisées par un certain nombre d'éléments qui, pour être anomiques, transgressifs des règles de la société où elles sont exécutées, n'en expriment pas moins (et on ne voit d'ailleurs pas — sociologiquement — comment il pourrait en être autrement) des

traits propres au système traditionnel de représentations de la société hindoue, soit que ces pratiques en prennent le contre-pied (ce qui est d'ailleurs une façon d'en reconnaître l'existence), soit au contraire qu'elles s'y conforment, mais en leur donnant une forme paradoxale, paroxystique.

La main gauche, pourrait-on dire, appartient autant à l'homme que la main droite: elle a la même structure que celle-ci, dont elle est l'image inversée. Cela est vrai rituellement comme anatomiquement: c'est toujours du même homme hindou qu'il s'agit.

Ainsi, l'aspect de violence ou de terreur de ces rites reflète une ancienne conception rudraïque de la divinité remontant à certains égards à l'époque védique, à d'autres égards (plus directement, d'ailleurs) aux cultes *kāpālika* des Yoginīs qui avaient envahi le fonds śivaïte, avec leurs déités terrifiantes à qui on offre du sang et qui, quand on les a fait venir par des rites appropriés au lieu du culte, dévorent l'adepte s'il n'apaise pas aussitôt leur faim par un sacrifice, éventuellement par l'offrande de son sang. (Les "dieux criminels" sont encore un trait de l'hindouisme, au sud de l'Inde notamment.) Le côté visionnaire, délirant, qu'ont souvent ces cultes ne laisse pas non plus d'évoquer certains aspects de la religion védique — où le sacrifice pouvait déjà d'ailleurs comporter la mise à mort d'un animal et même celle d'un homme (*puruṣamedha*). Il comportait aussi l'absorption de *soma*, boisson pure et non alcoolique, certes, mais enivrante et hallucinogène. Le fait, d'autre part, que ces cultes *śākta* de la main gauche n'ont pas lieu normalement dans des temples, mais dans des endroits isolés, déserts, les rapproche des pratiques des *vrātya* antiques.

Quant à leur côté sexuel, on remarquera qu'aucun texte n'est plus empli de symbolisme sexuel que ne le sont certains Brāhmaṇas, commentaires rituels on ne peut plus orthodoxes du Véda: la métaphore sexuelle y est parfois omniprésente. L'*aśva-medha*, le sacrifice védique du cheval n'incluait-il pas une copulation symbolique entre la reine et l'étalon sacrifié? De l'antique hiérogamie mimée au *mithuna* tantrique, même si le cadre mental et social est tout à fait différent, il ne laisse tout de même pas d'y avoir une certaine continuité, sinon dans les faits, du moins dans les représentations qui les accompagnent ou les sous-tendent.

La magie indienne, de la même façon, trouve sa plus ancienne expression dans l'Atharvaveda. Même s'il ne faut pas surestimer les attaches atharvaniques du tantrisme (cf. L. Renou), il faut bien constater cependant qu'on reste dans le même système de manipulation, à des fins empiriques, des forces cosmiques (notamment des "souffles", *prāṇa*).

La recherche des pouvoirs par la maîtrise des forces cosmiques que donne l'ascèse — et l'ascèse elle-même par rétention et accumulation notamment de la force (*vīrya*) sexuelle, est un des plus anciens lieux communs de l'Inde: c'est ce lieu qu'habite le yogin *śākta* qui, dans l'union sexuelle, avec une partenaire initiée, retient sa semence sur le point de lui échapper, ou qui la reprend en lui et avec elle les sécrétions de sa partenaire, afin d'acquérir un pouvoir divin. L'Inde a toujours beaucoup plus rêvé de puissance, de domination magique de l'univers, que de renonciation totale au monde.

C'est, semble-t-il, bien avant l'apparition des cultes de la main gauche que la puissance créatrice de Śiva a été symbolisée par le *liṅga*. Or les *liṅga* les plus anciens étaient des images phalliques réalistes. C'est bien avant ces cultes aussi, sans doute, que l'organe sexuel féminin a symbolisé la source de toute fécondité (et le lieu de la plus haute félicité). En fait, l'évolution historique des écoles tantriques a plutôt tendu à effacer la signification première, phallique, du *liṅga* au profit d'interprétations métaphysiques plus subtiles, la forme même de l'image nommée toujours *liṅga* n'ayant plus rien de phallique — ainsi le *tūra*, qui sert dans les rites śivaïtes de la main gauche et qui est un crâne incisé. D'une manière générale d'ailleurs, ces rites, dont je viens de dire qu'on peut parfois leur trouver des antécédents védiques, vont, par la suite, avec le développement du tantrisme dans les milieux brahmaniques, tendre à être récupérés par l'orthodoxie, aussi bien par l'emploi de mantras védiques que par une interprétation symbolisante des rites extrêmes qui les rendait acceptables aux brahmanes cherchant la libération. L'interprétation et l'exécution des rites transgressifs sont dès lors laissées aux seuls "virtuose" de l'ascèse: les ascètes renonçants les "héros" (*vīra*).

Dans leur exécution littérale ou symbolique, ces rites sont très divers. Le *vāmācāra*, comme toute conduite de cette sorte, déborde d'ailleurs la seule pratique rituelle: il oriente toute l'existence de l'adepte en l'imprégnant de la vision tantrique, énergétique ("śaktique") de l'univers. Il y aurait donc beaucoup de pratiques rituelles à décrire — ce que je ne peux faire. Je me bornerai, puisqu'on m'a demandé de parler des cultes *śākta* de la main gauche, à mentionner, pour finir, une série d'actions intervenant dans le culte des divinités — dans la *pūjā* tantrique, notamment *śākta* — et qui sont très connues: ce qu'on nomme les *pañcamakāra*, "les cinq [choses dont le nom commence par la] lettre *m*", appelées aussi *pañcatattva*, "les cinq éléments [du culte]". Ce sont: *māmsa*, la viande, *matsya*, le poisson, *mudrā*, gestes ou graines, *madya*, alcool et *mīthuna*, l'union sexuelle.

La *pūjā* hindoue consiste à rendre rituellement hommage à une déité, une entité, etc., par une série d'offrandes et d'actes d'hommage ou d'adoration (en général, il y en a seize): les *upacāra*, "approches révérentielles". Dans la *pūjā* tantrique de la main gauche, ces *upacāra* consistent en, ou incluent, les cinq *makāra*. On ne sait pas d'où vient cette liste qui, probablement, n'est pas très ancienne; ni pourquoi on a ce groupe de cinq éléments, alors que trois seulement d'entre eux paraissent significatifs dans une perspective tantrique.

L'offrande de chair, *māmsa*, va de soi, les divinités tantriques, et surtout les déesses, étant "carnivores". Dans le culte, on se borne le plus souvent à offrir un petit morceau de viande. Mais on peut aussi sacrifier un animal. Des sacrifices plus importants, je l'ai dit, peuvent aussi avoir lieu, mais on sort alors du cadre des *pañcamakāra* — de même pour les sacrifices humains (ou pour l'offrande de morceaux de chair humaine).

Pourquoi, par contre, l'offrande de poisson, *matsya*? Est-ce pour renforcer l'aspect carné de l'offrande? N'est-ce pas plutôt parce qu'il y aurait des liens entre poisson et révélation tantrique? Des personnages dont le nom évoque le poisson,

Matsyendranāth/Mīnanāth, par exemple, sont en effet les révélateurs des traditions Kula, Krama et Nātha. Cela tiendrait-il à des liens tantriques entre Śiva et poisson, ou entre Déesse et poisson? La question reste posée — et le rôle du poisson dans la perspective tantrique reste à explorer.

Il y a ensuite *mudrā*, terme dont le sens habituel est celui de "geste rituel"; mais tout rite suppose l'exécution de gestes codifiés, de *mudrā*. Dans le cas des *pañcamakāra*, ce terme est assez généralement interprété comme: graines ("parched grains"). Mais en quoi des graines seraient-elles une offrande particulièrement tantrique? — on peut penser que cette interprétation est tardive. Il est à noter, d'autre part, que dans le bouddhisme tantrique la *mudrā* est la partenaire féminine de l'union sexuelle rituelle: pourquoi est-elle ainsi nommée? Y aurait-il un passage *mudrā* — partenaire sexuelle bouddhique vers l'hindouisme, avec déplacement de sens vers *mithuna*? Là aussi la question reste posée.

Il est à noter que divers textes tantriques décrivent expressément les *upacāra* "de gauche" comme n'étant qu'au nombre de trois: *māṁṣa*, *madya* et *mithuna*. Peut-être peut-on remarquer aussi que les mêmes trois termes se trouvent dans les Lois de Manou, qui dit (5.56): "Ce n'est pas une faute que de manger de la viande, de boire de l'alcool, de se livrer à l'amour" (*na māṁṣabhakṣane doṣo na madye na ca mithune*). Sans doute s'agit-il là, non de rites, mais d'actions normales de la vie du monde. Mais le tantrisme ne se caractérise-t-il pas précisément par l'emploi des moyens du monde pour dépasser celui-ci? La rencontre n'est pas fortuite.

Quant à *madya*, l'alcool ou vin, sa consommation étant interdite à l'hindou observant, son utilisation rituelle se justifie comme acte transgressif. Certains textes (le Tantrāloka, par exemple) nomment l'alcool "ambrosie de gauche" (*vāmāmṛta*). Le yogin tantrique est souvent décrit comme ivre, titubant d'ivresse. L'ivresse est d'ailleurs un moyen d'approche du divin dans un contexte extatique où la divinité elle-même est parfois décrite comme ivre de béatitude, délirante. L'alcool aide à être possédé par la divinité.

Enfin *mithuna*, l'union sexuelle rituelle. Elle se justifie par la transgression puisqu'elle ne se fait pas avec l'épouse de l'officiant et qu'en outre elle est souvent accomplie de façon à violer le plus de tabous possibles, à être aussi impure qu'il se peut. Elle peut servir aussi à produire des sécrétions corporelles qui seront offertes en oblation (c'est le *kuṇḍagolaka*, nommé parfois *pañcamamakāra* "le cinquième *makāra*"). L'union rituelle est aussi une réplique symbolique de l'union créatrice des deux principes, masculin et féminin, divins. Elle est union symbolique avec la Déesse. Il est à noter que plusieurs cosmogonies védiques étaient sexuées (incestueuses même, parfois). C'est à tout cela que renvoie ce rite — qui a été particulièrement dénoncé tant par les missionnaires que par les hindous réformistes. Ils se référaient surtout à la *cakrapūjā* où des yogins, installés en cercle, s'unissaient avec leur partenaire, pratique dénoncée comme orgiaque. En fait, l'exécution de l'union sexuelle rituelle (parfois nommée *mahāyāga*, "grand sacrifice") tantrique, hindoue ou bouddhique, exigeait de l'actant du rite un tel ensemble de représentations mentales, de concentration, d'atti-

tudes prescrites, une telle réorientation de la pulsion sexuelle vers des fins "mystiques", que celui-ci ne devait plus guère penser à jouir de la situation. Ce rite, dit d'ailleurs le Hevajratantra bouddhique, n'est pas fait pour qu'on y trouve du plaisir. Il s'agit en effet, par de telles pratiques, de montrer qu'on est au-delà de toute règle, totalement libre, comme aussi de plonger dans la puissance immense du chaos, de l'inorganisé, source première et indisciplinable de toute énergie. C'est la puissance et non la jouissance que l'on obtient par l'impureté rituellement utilisée. Déjà à l'époque védique, l'*anirukta*, l'inagencé, était source de puissance: on retrouve là encore de vieux schèmes.

On a, dans ces pratiques de la main gauche, des conduites et des notions que rien ne permet de faire remonter très haut — sans doute sont-elles postérieures au début de notre ère —, mais qui paraissent avoir des liens avec des rites et des idées anciennes, qu'on peut parfois trouver dans le védisme ou que, parfois, on peut concevoir comme non védiques ou même pré-védiques, anaryennes. C'est cette persistance à l'époque historique et jusqu'à nos jours de représentations et de conduites présentes à haute époque, comme le fait qu'il y a là des éléments qui restent d'une certaine manière à l'horizon de la vision indienne du monde, qui fait leur intérêt.

J'ajouterai pour finir qu'il ne faut pas s'exagérer l'importance dans les faits de ces rites transgressifs. Certes, les cultes de la Déesse sont très vivants en Inde. Ils sont très populaires, avec des mythes, des pratiques, des représentations mentales, qui ne sont guère, souvent, ceux de la stricte orthodoxie brahmanique, mais ce ne sont pas là des "cultes *śākta* de la main gauche", lesquels restent l'exception. Il n'y a en effet de tantrisme véritable que pratiqué car, comme le disait A. Wayman, "to understand a tantra is to know how to do it", or la pratique en question n'a jamais dû être le fait que de peu de personnes, de petits groupes d'initiés, significatifs certes et dont l'influence sur l'hindouisme "général" a été considérable, mais qui numériquement furent toujours faibles. Si donc ces cultes sont intéressants, c'est parce qu'ils illustrent une dimension importante, essentielle même à certains égards, de l'hindouisme et non pas parce qu'ils sont fréquents. Ils sont, si l'on peut dire, à la fois centraux et marginaux.