National Library of Canada
Bibliothèque nationale du Canada

Canadian Theses Service
Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

NL-339 (r 88/04) c

Canada

Etude structurale des sens dans l'hindouisme indien

Sylvain L. Pinard

Mémoire

présenté

au

Département d'études religieuses

comme exigence partielle en vue de l'obtention
du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Août 1989

(c) Sylvain L. Pinard, 1989

National Library of Canada
Bibliothèque nationale du Canada

Canadian Theses Service
Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-51320-9

Canada

SOMMAIRE

Etude structurale des sens dans l'hindouisme indien

Sylvain L. Pinard

Partant de l'approche structurale de Mary Douglas, qui soutient que la société se reflète dans le corps de ses membres, et qui permet d'analyser l'hindouisme comme une religion exerçant un contrôle social élevé, il s'avérait prévisible que les Hindou(e)s investissent beaucoup d'attention dans l'usage et la régulation de leurs cinq sens, à savoir l'ouie, la vue, le toucher, l'odorat et le goût. L'histoire de l'hindouisme et, à l'occasion, du védisme, fournit une quantité respectable de données sensorielles, tant au niveau théorique que pratique, qui illustrent cette régulation: plusieurs données ont été relevées et classifiées ici. Des éléments phénoménologiques sur chacun des sens ont aussi été exposés pour faire des parallèles avec le vécu sensoriel social.

Ces faits corroborent l'hypothèse que la structure sociale hindoue à haut contrôle doctrinal et communautaire se reflète au sein même des sens avec lesquels agissent et communiquent les Hindou(e)s. Les résultats mettent aussi en relief l'importance des sens comme indicateurs sociaux,

importance qui déborde la considération riche mais limitée des codes de pureté indiens pour nous révéler d'autres facettes de cette religion. Un classement des données laisse enfin entrevoir une taxinomie des sens tels que les vivent les Hindou(e)s en Inde.

REMERCIEMENTS

Quelques mots pour exprimer la gratitude que j'éprouve face à mon directeur de mémoire, M. David Howes, dont la direction et la grande disponibilité, liées à des compétences éprouvées, en font un superviseur hors pair à tous les niveaux. J'ai pu partagé de bons moments de complicité, voire d'amitié, pour mener à terme ce texte, dont les imperfections n'émanent que de mon ignorance.

Je suis aussi très reconnaissant à M. David Miller, qui m'a continuellement encouragé dans mes études de maîtrise, tant d'un point de vue moral que du côté impératif des ressources matérielles.

Mais c'est à Claudia que je dédie ce mémoire, elle qui partage mon univers sensoriel quotidien, elle qui s'est acquittée des tâches de la maison pendant mon absorption à produire ce texte, elle qui m'a donné un sérieux coup de main dans la dactylographie du document et, surtout, elle qui m'a soutenu patiemment tout au long du processus comme dans les derniers moments d'écriture. Par Claudia, je dédie cet écrit à tous les ménages qui subissent les contrecoups du travail intellectuel.

TABLE DES MATIERES

*Note sur la translitération.....ix

I. INTRODUCTION..... 1

*Note du chapitre I.....18

II. L'OUIE ET LA VOIX HINDOUES... 19

A) Introduction.....19

B) Pouvoir des vibrations sonores et des paroles.....23

C) Les récitations sacrées.....27

1. Mantras.....27
2. Pouvoir des mantras.....28

D) Sons et paroles.....30

E) Attention au nom personnel.....32

F) Les jati et l'oralité.....34

G) La musique hindoue.....37

H) Les chants.....40

I) Les femmes et l'oralité.....45

J) Le corps révélateur.....46

*Notes du chapitre II.....49

III. VUE ET VISION.....50

A) Introduction.....50

B) Images sacrées.....55

C) La déification des images du gourou.....56

D) L'adoration de l'écriture..... 58

TABLE DES MATIERES (suite)

III. VUE ET VISION (suite)

E) Le pouvoir du regard.....61

F) Le mauvais oeil.....67

G) Jati visibles.....69

H) Les couleurs et leur utilisation rituelle.....74

I) La femme hindoue colorée.....81

*Notes de chapitre III.....84

IV. LE TOUCHER.....86

A) Introduction.....86

B) Touchers bénéfiques, respectueux et puissants.....93

C) Touchers menaçants.....99
1. Substances à fuir.....99
2. Interactions tactiles à proscrire.....104

D) Classification thermique.....108

E) Les touchers intouchables des jati.....111

F) Ne touchez pas à n'importe quelle femme.....118

*Notes du chapitre IV.....122

V. L'ODORAT POUR LES HINDOUS.....123

A) Introduction.....123

B) Je sens une chèvre...: c'est Shiva!.....126

C) Communier avec les dieux.....128

D) Restrictions et répressions olfactives.....130

TABLE DES MATIERES (suite)

VI. LE GOUT.....133

A) Introduction.....133

B) Cosmologie gustative hindoue.....139
1. Principes généraux.....139
2. Rasa.....143
3. Bouche caverneuse et gros ventre.....148

C) Goûts, nourriture et rituels.....150
1. Les dieux hindous sont gourmands.....150
2. Mariage.....155
3. Les morts mangent.....158

D) Jati, commensalisme et diète.....161
1. Le commensalisme dirigé.....161
2. Règles diététiques hindoues.....170

E) Les Hindoues et le goût.....179

*Notes du chapitre VI.....182

VII. CONCLUSION.....183

BIBLIOGRAPHIE.....191

GLOSSAIRE.....200

* Note sur la translitération

Autant que possible, les mots indiens apparaissent dans le texte sans signe diacritique, et ils ne sont pas écrits dans le glossaire s'ils sont francisés par le dictionnaire Larousse 1989. Les mots indiens munis d'une majuscule ne sont pas soulignés, les autres, oui. Les principales substitutions sont: ṛ= ri; c= ch; ś ou ṣ ou ś sh. Par contre, les mots indiens des citations conservent leurs signes diacritiques.

Un glossaire, en fin de document, donne une liste des mots indiens qui possèdent une translitération.

"The physical body is a microcosm of society, facing the center of power, contracting and expanding its claims in direct accordance with the increase and relaxation of social pressures".

Mary Douglas

I. INTRODUCTION

Bombay, Inde, sept mars 1985, sept heures du matin. Nous nous pressons, mes compagnons, des Espagnols convertis au sivaisme, et moi, vers les douanes de l'aéroport. Nous sommes les seuls Blancs. C'est la cohue. Nos sens sont à fleur de peau, soudainement revigorés après l'abrutissement de quinze heures de vol depuis Madrid. Après les contrôles d'usage, puis le change de monnaie, nous nous frayons un chemin parmi les ballots de coton et autres paquets de jute qui obstruent la sortie. Les gardiens de ces colis, en haillons, affalés sur leurs possessions, nous regardent de l'air distrait de ceux qui anticipent une longue attente. La porte s'ouvre, puis le choc. Bombay, sept heures du matin, nous happe dans ses multiples degrés centrigrades imprégnés de moiteur. Nous ne pensons même pas que nous sommes dans un nouvel univers tactile, nous le sentons dégouliner dans le dos. L'expérience in vivo commence. Pas celle des atlas et des films entrevus sur une Inde idyllique, ni celle des vibrations musicales de Ravi Shankar, mais ce contact de

première main, sur le terrain, qui a exalté tant d'ethnographes: l'expérience d'une culture par tous nos sens, tous azimuts.

C'est sur ce vécu sensoriel intime que s'appuie ce mémoire de maîtrise, un vécu non pas en tant que récolte de données systématiques par un chercheur participant, mais en tant qu'intuition à mettre en forme, à conceptualiser, à incarner grâce aux rapports scientifiques d'auteurs férus d'hindouisme. Car c'est de cette dernière religion dont il est question, et nous l'appréhendons au moyen d'outils scientifiques que l'anthropologie sociale met à la disposition des historiens de la religion. L'hypothèse de départ s'énonce ainsi: les cinq sens, à savoir l'ouie, la vue, le toucher, l'odorat et le goût, suivant leur phénoménologie, les conceptions qui s'y rattachent et leur utilisation effective, peuvent servir de base théorique pour étudier les cultures, les sous-cultures et leur organisation sociale. Plus que de simples sensations, les sens constituent des médias de choix pour comprendre et interpréter une culture ou une religion. Dans ce mémoire, nous étudions comment les cinq sens incarnent l'organisation sociale hindoue en Inde.

Evidemment, cette problématique s'inscrit d'abord dans le sillon des Mauss, Durkheim, Benedict et Lévi-Strauss en ce qu'elle soutient que la structure d'une société donnée concorde avec les structures secondaires présentes dans

cette culture: "The shared experience of society structures the individual consciousness of the private person to match that of the collectivity" (Douglas, 1973, p.182). La symbolique publique inculque à l'individu des bornes entre lesquelles il construit, avec ses pairs, sa conception de l'univers et ses relations politiques.

Pour le cas qui nous occupe, l'hindouisme, qui modèle la majeure partie de l'organisation politique et religieuse du sous-continent indien, sa structure sociale doit se retrouver, selon notre hypothèse, au sein même du corps de l'Hindou et de l'utilisation effective de ses sens. Douglas souligne la nécessaire concordance des structures corporelle et sociale: "the human body is always treated as an image of society and that there can be no natural way of considering the body that does not involve at the same time a social dimension. Interest in its apertures depends on the preoccupation with social exits and entrances, escape routes and invasions. If there is no concern to preserve social boundaries, I would not expect to find concern with bodily boundaries" (ibid., p.70).

Ici, deux questions se posent: comment définir la structure sociale de l'hindouisme? Dans quelle mesure l'expérience sensorielle hindoue, tant du point de vue conceptuel que de celui des pratiques attenantes, manifeste-elle cette structure socio-religieuse?

La première interrogation trouve réponse dans la théorie structurale des "tendances culturelles" (cultural bias) que Mary Douglas a perfectionnée de 1970 à 1982 (v. Oldroyd, 1986). Pour combler le manque criant, en anthropologie sociale, d'une expression scientifique adéquate des structures culturelles qui sont toujours des constructions humaines, elle propose une approche schématisée en deux dimensions qui s'inspire des études du sociologue de l'éducation Basil Bernstein (v. ibid., pp. 148-153). Le premier axe proposé échelonne les entités sociales selon la variable "groupe" (group), où l'expérience d'une unité sociale délimitée, le sentiment d'être incorporé socialement, se fait à un plus ou moins haut degré. La définition la plus condensée que Douglas donne du groupe est celle-ci: "The group itself is defined in terms of the claims it makes over its constituent members, the boundary it draws around them, the rights it confers on them to use its name and other protections, and the levies and constraints it applies" (Douglas, 1978, pp.7-8). Plus le groupe social est fort, plus grand est le degré d'interaction et de cohésion entre ses membres, et plus y sont accentuées les limites externes qui circonscrivent la communauté.

Appliquée à une organisation religieuse, cette emprise du groupe se confirme par une cosmologie où les héros mythiques et divinisés pullulent, ou sont (simultanément) représentés

par des hommes, libérés des vicissitudes de ce monde, qui sont dignes de vénération. Ces figures spirituelles possèdent un pouvoir qu'ils peuvent mettre en oeuvre pour protéger le groupe religieux des forces maléfiques (v. Douglas, 1973, p.176). Le ritualisme se voit valorisé en fonction du degré de contrôle du groupe: "When the social group grips its members in tight communal bonds, the religion is ritualist, when the grip is relaxed, ritualism declines" (ibid., p.32). D'après ces définitions succinctes, nous pressentons déjà que, à cause du foisonnement d'épopées et de mythes traditionnels, de la place centrale de ses gourous que les maris symbolisent dans chaque famille, de l'efficacité des rituels et de leur omniprésence dans tous les recoins de la vie socio-religieuse, de la division du panthéon hindou entre dieux végétariens et carnivores, reflétant les divisions entre sous-castes (jati), l'hindouisme doit être classé haut dans l'échelle de la variable "groupe".

A cet axe "groupe", en abscisse, Mary Douglas en ajoute un autre, en ordonnée, qu'elle appelle "grille" (grid) et qui s'avère tout aussi important pour parvenir à une classification adéquate des cultures. La grille touche la calibration des règles qui régissent les acteurs sociaux dans leurs interactions réciproques, qui les contraignent, les imbriquent dans un système de cohésion. Qui dit cohésion, dit hiérarchie, et c'est en effet une

caractéristique de la grille élaborée que d'inclure les organisations qui restreignent les interactions humaines selon des lignes bien définies. Ce carcan mine la liberté des individus à faire des choix, mais aussi élimine la compétition. Douglas définit la grille ainsi: "The term grid suggests the cross-hatch of rules to which individuals are subject in the course of their interaction. As a dimension, it shows a progressive change in the mode of control. At the strong end there are visible rules about space and time related to social roles, at the other end, near zero, the formal classifications fade, and finally vanish" (Douglas, 1978, p.8).

Douglas nomme le sommet de l'échelle de la grille "isolation" (insulation). Plus nous descendons l'échelle, plus se développent l'autonomie, le contrôle et la compétition entre membres de la culture donnée (v. ibid., p.16); plus les membres s'individualisent, plus ils font appel à une éthique personnelle, cachée, abstraite. Une religion classée faible sur l'axe de la grille conduit, selon Mary Douglas, à un ascétisme grandissant qui rejette la stabilité et les compartimentalisations sociales; libre, l'ermite a une mobilité de corps et d'esprit qui lui permet de créer, de défier même l'organisation religieuse en place (v. ibid., p.47). Pourtant, il nous semble que cet ascète n'est hérétique qu'en surface, car il n'est parvenu à ce statut de solitaire accepté par l'institution en place

qu'après un long séjour dans les rangs religieux. L'ascétisme se classe-t-il au haut ou au bas de la grille? Laissons la question temporairement en suspens. Retenons que l'impact réel d'une culture à grille faible, sur la religion, est plutôt le laxisme, la tolérance, le desserrement des contrôles doctrinaux ou leur inefficacité à régler les litiges sociaux.

Par contre, à l'extrémité élevée de la grille, la conception cosmologique projette un caractère de justice sur l'univers. Le mal et les punitions reçoivent une justification rationnelle, les vertus aussi entrent dans un schème où il est bon d'accumuler des mérites. Nous assistons à une formalisation du cosmos et des bénéfices personnels ou communs tirés des rituels: "At the pole of maximum formality, the idea of wrong doing takes no account of internal motive, or of the state of mind of the actor. Wrong-doing is bad in itself, its dangers are automatically unleashed, blame falls automatically, and the wrong is known <u>ex opere operato</u>. It exactly parallels the attitude to ritual in the case of extreme magicality" (Douglas, 1973, p.131). Cette affirmation vaut aussi pour le regard bénéfique, qui s'avère automatiquement favorable lorsqu'il est effectué dans les conditions prescrites. Selon ces classifications, nous pouvons encore intuitionner que la théorie du karma, les rituels et la multiplicité des règles

de pureté de l'hindouisme militent pour classer cette religion vers le haut de l'échelle "grille".

Ces deux axes d'analyse, groupe et grille, se recoupent en abscisse et en ordonnée pour nous donner quatre types idéaux de culture: grille et groupe faibles, grille forte et groupe faible, grille faible et groupe fort, grille et groupe forts. Il serait fastidieux de définir chacun de ces quatre types possibles de culture, puisqu'il est seulement nécessaire de définir celui qui identifie le mieux l'hindouisme, à savoir le type "grille et groupe forts". Nous référons le lecteur aux deux écrits majeurs de Mary Douglas sur la question, Cultural Bias (1978) et Natural Symbols (1973), pour une définition des autres types.

Quant au type "grille et groupe forts", qui nous intéresse ici, nous le nommons "haute classification" (high classification: Douglas, 1973, p.90) et nous le désignons par l'abréviation "h.c." pour alléger le texte. Le type h.c., de par son grand contrôle à la fois social et doctrinal, encourage au niveau cosmologique la recherche de la vérité et le sens du devoir. L'acteur doit répondre de ses faits et gestes au sein de la position sociale qu'il occupe, cet ordre qui détermine plus souvent qu'autrement le travail qu'il effectue et sa fonction rituelle. Les ressources sont inégalement distribuées entre individus, et cette situation se trouve légitimée. L'individu se voit dépossédé, ou plutôt possédé par un corpus socio-religieux

h.c., une épée de Démoclès pend au-dessus de sa tête pour toute action qu'il entreprend: "The relations of self to society varies with the constraints of grid and group: the stronger these are, the more developed the idea of formal transgression and its dangerous consequences, and the less regard is felt for the right of the inner self to be freely expressed. The more social relations are differentiated by grid and group, the more the private individual is exhorted to pour his passions into prescribed channels or to control them altogether" (ibid., p.135). Ainsi soudé, le groupe se perpétue sans changement du système. En art, les canons socio-religieux dominent totalement la production des oeuvres en prescrivant des directives rigides dans lesquelles l'artiste doit se fondre.

Dans les rituels h.c., les fonctions des participants et le système symbolique sont hautement définis, et une certaine efficacité magique est attribuée aux gestes effectués car la division immanent/transcendant n'est qu'illusoire. Par contre, dans toutes les sphères sociales, le code de pureté règle les interactions humaines hiérarchisées et tend à les désincarner. Dans une religion h.c., le raffinement des manières de table, le choix soigné des aliments, des convives et de l'endroit du repas, l'attention à qui et à ce que l'on touche ou voit, etc., appellent une "éthéralisation" des formes d'expression. Le corps et l'utilisation des sens se voient de plus en plus

aliénés de leur actualisation naturelle à mesure qu'on monte dans la hiérarchie sociale. Celle-ci les oppose à l'entité sociale: "the physical body, by the purity rule, is polarized conceptually against the social body. Its requirements are not only subordinated, they are contrasted with social requirements. The distance between the two bodies is the range of pressure and classification in the society. A complex social system devises for itself ways of behaving that suggest that human intercourse is disembodied compared with that of animal creation" (ibid., p.101). Désincarner le corps ne signifie donc pas annihiler complètement ses fonctions, mais les contrôler au maximum, les canaliser dans une systématisation conventionnelle.

Arrêtons-nous quelque peu sur cette notion de contrôle, que Douglas a considérée dans un chapitre sur les pouvoirs et les dangers (chap. Powers and dangers: Douglas, 1966, pp.94-113). Une culture h.c. reconnaît le potentiel d'énergie inhérent à toute situation de désordre, à toute action sortant des sentiers battus: "There is power in the forms and other power in the inarticulate area, margins, confused lines, and beyond the external boundaries" (ibid., p.98). Un type culturel h.c. réagit en encadrant consciemment lesdites situations, en les assimilant à sa structure, car son but consiste à assurer la cohésion la plus systématique de toutes les instances en jeu. Ainsi, les sous-cultures et les groupes socio-religieux les plus en

marge, malgré un éventuel séjour hors de la structure dominante, occupent finalement une fonction explicite dans la société h.c.: celle-ci récupère leur pouvoir liminal pour assurer sa stabilité.

Au niveau individuel, lorsque la personne se trouve dans une situation ou un état de transition comme la puberté, les menstruations, la cuisson des repas, etc., un encadrement maximal et optimal, c.-à-d. le plus et le meilleur possible pour l'harmonie ambiante, est de mise: "The danger is controlled by ritual which precisely separates him from his old status, segregates him for a time and then publicly declares his entry to his new status" (ibid., p.96). Ces rituels sont entre les mains de l'autorité reconnue dont le pouvoir spirituel reçoit l'assentiment de l'ensemble social. Cette autorité bénit, guérit, absout, génère et propage le savoir, incarne les principes idéaux et veille au contrôle adéquat des moments et espaces ambigus. Qui plus est, même si cette figure d'autorite déroge à l'idéal, devenant ainsi un facteur d'inertie, voire de menaçant individualisme pour une structure h.c., celle-ci lui assigne une nouvelle position dans l'ensemble: "consider the case of the man in a position of authority who abuses the secular powers of his office. If it is clear that he is acting wrongly, out of role, he is not entitled to the spiritual power which is vested in the role. Then there should be scope for some

shift in the pattern of beliefs to accommodate his defection" (ibid., p.106).

Si les croyances religieuses illustrent le degré de conscience d'une société, son système de punition et les moyens qu'elle met en branle pour assurer sa perpétuation, pour contrôler les déviations, l'hindouisme se fait une religion hautement consciente et persistante. Le devoir y est bien incrusté depuis la proclamation des lois de Manu et la composition de la Bhagavad Gita, avant le début de l'ère chrétienne. Ce devoir s'inscrit dans le système des jati qui exerce un contrôle soutenu sur les Hindous. La recherche de la vérité passe par la conformité à la structure sociale où le fidèle s'y voit responsabilisé, mais sa responsabilité dépasse le strict cadre individuel: il doit rendre compte de l'ordre cosmique. A la loi du karma, qui lie mécaniquement le dévot à ses fautes face au code établi, s'ajoute l'excommunication du jati si la dérogation est capitale. Par ex., de brahmane, un Hindou peut se retrouver à l'état inférieur d'intouchable; mais même dans cette nouvelle position bien définie, il continue de contribuer aux rituels en jouant du tam-tam ou par tout autre tâche attachée à son état. Plutôt que d'expulser, l'hindouisme intègre les déviants: la stabilité de ce système religieux est exemplaire, comme la persistance des jati le démontre.

Si nous pensons au code de pureté hindou, nous savons combien le processus d'"éthéralisation" domine, du moins

pour les hauts jati qui représentent l'idéal social. Leurs membres accordent une attention de tous les instants à ce que et à ce qui rencontre leur corps, opérant une discrimination systématique. Ceux qui suivent plus ou moins le code de restriction corporelle récoltent une position socio-religieuse directement proportionnelle à leur écart de ce code. Le degré d'"éthéralisation" est la norme de classement. Tout le processus de sanskritisation mis à jour par Srinivas tourne autour de cette aliénation: par l'adoption du code le plus près possible du code de pureté brahmanique, les jati inférieurs peuvent espérer accéder à un statut supérieur.

De cette manière, nous venons de démontrer que l'hindouisme, appréhendé par l'analyse des "tendances culturelles" de Mary Douglas, cadre très bien dans le type social de "haute classification" (ou strong-grid, strong-group type). Même l'ascète hindou, ou sannyasin, s'insère dans ce type h.c. malgré les apparences. En effet, son état constitue le dernier des quatre stades de la vie hindoue traditionnelle et donc, plutôt que de représenter une fuite vers l'individualisme et l'autonomie compétitive, comme Douglas le soutient (1978, p.47), il illustre l'aboutissement idéal de la démarche hindoue. Son discours est en accord avec les Veda, il porte l'ocre de l'ascète, accomplit ses rituels quotidiens, etc. Il continue, en somme, à respecter les canons hindous qu'il a depuis

longtemps assimilés. S'il ne les respecte point, c'est parce qu'il veut les transcender, non pas parce qu'il leur est indifférent. Un regard minutieux sur ses sens, tout au long du texte, nous révèle qu'ils confirment ce classement de type h.c.; même dans la négation des sens, l'ascète en tirent un pouvoir.

Ceci nous mène à la deuxième question: dans quelle mesure l'expérience sensorielle hindoue, tant du point de vue conceptuel que de celui des pratiques attenantes, manifeste-elle cette structure socio-religieuse? D'abord, en effleurant le traitement que subit le corps dans une culture h.c., nous sommes appelés à vérifier si effectivement les sens y sont fortement classifiés, enrégimentés, ou sinon, à expliquer pourquoi. Car les sens, plus spécifiquement que le corps pris en bloc par de multiples anthropologues et sociologues, constituent des moyens de communication avec le monde qui trahissent la manière dont nous le percevons et, surtout, la façon dont la culture et la religion se structurent. Ensuite, les sens peuvent s'ajouter avantageusement aux catégories de nature, de temps, de nature humaine et de comportement social comme indicateur d'une des quatre tendances culturelles ci-haut mentionnées (v. ibid., pp.22-36). Nous disons bien "indicateur" car, sans trancher entre l'antériorité des sens ou celle de la structure sociale, entre l'oeuf ou la poule, nous préférons

parler de "co-émergence" des structures sociale et sensorielle.

L'hindouisme, une religion h.c., contrôle au maximum ses fidèles, et le fait dans chacun de leurs sens. La si grande attention dévolue aux sens en Inde, contrastant avec les autres cultures, trouve ici une majeure sinon la seule explication pertinente. Comme la société h.c. se perçoit d'origine divine[1], toute faute contre le code de pureté, toute dérogation à la ligne sensorielle prescrite s'avère une faute contre la communauté, contre la religion et contre ses dieux. L'existence même de gestes polluants et de menaces détectables renvoit à une structure établie: "pollution is a type of danger which is not likely to occur except where the lines of structure, cosmic or social, are clearly defined" (ibid., p.113). Mais cette omniprésente attention aux sens dépasse le cadre restreint du code de pureté pour une myriade de conceptions et de gestes quotidiens.

Les assertions de Douglas se voient confirmées par les conclusions de M. Jackson (1977) dans une étude des Kurankos de l'Afrique de l'ouest. Jackson a observé que le passage du statut d'enfant à celui d'adulte s'y fait en mettant l'accent sur le strict contrôle des sens en société; il explique ce fait par la nécessité qu'éprouve une communauté de restreindre la personnalisation: "In a sense, community ideals are constant and infallible because individual

persons cannot gain total access to them or influence and control them entirely. Kinship ideals are, by contrast, inconstant and fallible because they are comparatively accessible and attainable, far more subject to the influence of individual persons. This may be why the ritual expression of community ideals involves an underrating of and a symbolic disengagement from kinship affiliations. This process of impersonalisation is most dramatically shown in the ordeals which neophytes must undergo in order to become adults" (Jackson, 1977, pp.209-210). En empêchant les gens de s'individualiser à outrance, la société assure sa stabilité, plus encore si nous parlons de société h.c. où le contrôle des sens prédomine.

Nous verrons comment les Hindous théorisent leurs perceptions sensorielles, quelles utilisations ils font des sens et de leurs organes, combien les règles qui régissent les sens les contrôlent sans répit, les correspondances qui existent entre leurs sens et la structure socio-religieuse contemporaine, tout en nous permettant de puiser aux données historiques de l'hindouisme et du védisme. L'approche synchronique et diachronique simultanée ne pose aucun problème puisque l'approche structurale qui nous anime a l'avantage de transcender habituellement le temps, d'aller en deçà des manifestations historiques particulières, même s'il peut y avoir des situations de changements structuraux inscrits dans le temps. Chaque chapitre commence avec une

discussion d'éléments phénoménologiques du sens concerné, éléments qui permettent de mieux saisir l'utilisation sociale des sens, consciente ou non, qu'en font les Hindous. Puis suivent plusieurs faits sensoriels qui illustrent cette utilisation théorique et pratique qui solidifie la structure sociale.

Nous procèderons par une étude séparée de chaque sens, débutant avec le complexe oral-aural, pour ensuite étudier la vue, le toucher, l'odorat et enfin le goût. Nous laissons de côté ce qu'on considère quelquefois comme le sixième sens, la pensée (buddhi), dont l'usage et la perception se limitent à l'élite mystique et philosophique et laissent peu de traces sensorielles pour permettre une analyse structurale. Notre propos s'attache plutôt à la religion et aux symboles des cinq sens habituels.

Pour ce faire, nous nous sommes souvent butés à la "pauvreté sensorielle" des rapports scientifiques des chercheurs qui omettent de se pencher adéquatement sur les sens. Considérez par exemple cette affirmation: "The ornaments worn by the Todas do not play any significant role in either their social or economic life" (Dongerkery, n.d., p.43). Au contraire, nous soutenons que chaque information culturelle perceptible révèle quelque chose: rien n'est gratuit. Toutes les données qui suivent, peu importe leur rationnalité ou leur irrationnalité, corroborent, ne serait-

ce que par leur profusion et par leur systématisation, l'hypothèse d'une religion h.c.

* Note du chapitre I.

1. Nous évitons d'aller jusqu'à dire que: "God is society and society is God", selon l'expression de Durkheim, pour respecter le polythéisme hindou.

II. L'OUIE ET LA VOIX HINDOUES

A) Introduction

Certains théoriciens, Walter Ong et Don Ihde en tête, soutiennent que pour examiner un sens, il faut commencer par en faire la phénoménologie. Mettant à profit les démarches de Husserl et de Heidegger, après une incursion dans la philosophie grecque, Don Ihde a entrepris cette étape préliminaire qui consiste à définir la phénoménologie de l'ouie et de la voix. Il débute de façon spectaculaire en relativisant le rôle des oreilles dans l'écoute des sons, car tout notre corps participe à la perception des sons: "Phenomenologically I do not merely hear with my ears, I hear with my whole body. My ears are at best the focal organs of hearing. This may be detected quite dramatically in listening to loud rock music. The bass notes reverberate in my stomach, and even my feet "hear" the sound of the auditory orgy" (Ihde, 1976, p.45). Cette dimension kinesthésique se trouve souvent évacuée dans notre expérience auditive quotidienne, mais elle est indéniablement là. Nous n'avons qu'à penser à la musique qui nous fait littéralement ou intérieurement danser, qui nous fait rythmer des doigts, de la respiration, etc.

Se servant principalement du pôle de la vue pour contraster avec l'ouie, Ihde souligne que nous pouvons

entendre des formes, c.-à-d. les connaître d'après le bruit qu'elles font au contact de d'autres objets: dans certains cas, une écoute prolongée peut être aussi efficace que la vue! Nous entendons aussi les surfaces, lorsqu'elles sont frappées, ou l'espace, par l'écho qui nous revient; nous pouvons même saisir l'intériorité des objets, par la résonnance qu'ils donnent. En général, le son nous entoure, il nous enveloppe et se propage pour remplir les espaces. Visuellement, il se conçoit de manière sphérique, parce qu'il se fait omnidirectionnel. Ce don d'ubiquité tend à briser nos limites rationnelles habituelles, univoques. Le microcosme sonore dans lequel nous transporte la musique peut aller jusqu'à nous faire perdre tout sentiment de limite entre l'intérieur (soi) et l'extérieur (le monde), augurant la dimension spirituelle du son. Cette perte d'individualité reste pourtant couplée à un sentiment de distance, voire d'inégalité de la provenance du son, compte tenu des côtés bruyant et silencieux de l'expérience sonore.

Cette ambiguité du phénomène sonore, enveloppant et directionnel à la fois, se voit soulignée par Ihde: "Here an enigma of the auditory field emerges from these two dimensions of field spatiality; for the global, encompassing surroundability of sounds and the often quite precise and definite directionality of sound <u>constantly co-present</u>" (ibid., p.76). Cette "co-présence" se retrouve dans la conversation, dans le chant, dans toute production sonore.

Les sons nous martèlent sans cesse: même dans une pièce insonorisée, nous continuons à nous entendre respirer ou battre du coeur. Non seulement le son se fait omniprésent, mais il nous envahit totalement et il est difficile de s'en prémunir. Il fait partie de notre quotidien, et bien souvent il est rythmique, tels, par ex., le chant des oiseaux, les vagues, le réfrigérateur.

Quant au silence, il apparaît comme l'écrin dans lequel s'ébattent les mots, les sons. Autour de chaque sonorité ceinture un halo silencieux, cet horizon qui situe et qui entoure le centre sonore. Le silence est absence de son, ou la dernière limite définissable de l'univers acoustique, ou mieux, le non-dit à dire ou le "déjà dit" dans lequel baigne toute parole.

En somme, le son offre une gamme très riche de connaissances, une gamme qui nous paraît peu familière, peu conscientisée par nous, occidentaux de culture visuelle. A première vue, cette gamme de possibilité ne surprendrait pas l'Hindou car le son, dans sa religion, occupe une place de choix. Nous étudions cette sonorité dans l'hindouisme au long des sections qui vont suivre.

Un dernier point. Walter Ong (1967, p.6), en déterminant une économie du "sensorium", c.-à-d. des sens combinés, regroupe les sens en deux groupes: a) les sens de proximité, concrets, c.-à-d. le goût, le toucher et l'odorat; b) les sens de distance et abstraits, à savoir l'oral et le visuel.

Kaplan (1983, p.370) relève une caractérisation similaire chez les philosophes des principales écoles indiennes. Il est inopportun d'entrer ici dans les théories phénoménologiques indiennes de la perception. Contentons-nous plutôt de la vulgarisation qu'en fait Babb en l'appliquant à la vue: "In the Hindu world "seeing" is clearly not conceived as a product of sensory data originating in the outer world, but rather seems to be imaged as an extrusive and acquisitive "seeing flow" that emanates from the inner person, outward through the eyes, to engage directly with objects seen, and to bring something of those objects back to the seer. One comes into contact with, and in a sense becomes, what one sees" (Babb, 1981, p.396-397). Ce "flot" (seeing flow) sensoriel opère de la même façon pour l'audition. Remarquons la connotation tactile que les Hindous attribuent à la dynamique.

En terme hindou, ce flot s'appelle antahkarana, et il est cru pouvoir se modeler, épouser la forme de l'objet perçu pour en ramener l'information au sujet. A part les philosophes Nyaya, qui soutiennent que l'antahkarana n'a pas à quitter le corps dans le cas de l'écoute, toutes les autres écoles philosophiques s'entendent pour croire que l'antahkarana quitte le corps lorsque la vue ou l'audition sont en jeu. Ces deux sens impliquent une dimension spatiale dans la perception. Les sens du goût, du toucher et de l'odorat, au contraire, perçoivent par l'antahkarana du

corps sans avoir à quitter celui-ci: c'est en ce sens que l'Hindou acquiescerait qu'ils sont des sens de proximité opposés aux sens de distance. Dans ce dernier cas, l'abstraction du corps s'avère inutile. Mais dans tous les cas, sauf erreur, l'antahkarana est le même dans toute sa concrétude.

B) Pouvoir des vibrations sonores et des paroles

L'hindouisme a de profondes racines dans le védisme. Le Veda[1] est shruti, c.-à-d. "entendre". Vach, que Renou traduit par "langue" (en anglais, language: v. Staal, 1977, p.6), s'applique dans le Rig Veda aux oiseaux, au feu, à soma, à la pluie, au tonnerre, avant de devenir la principale prérogative des brahmanes. Mythologiquement, il trône au sommet de l'arbre cosmique hindou et révèle la volonté des dieux (v. Jevons, 1892, p.334). La langue a été précédée par des syllabes sans signification, destinées à être chantées. Si nous remontons plus haut, la plupart des écoles philosophiques s'accordent pour attribuer une origine divine, transcendantale à la langue, indépendamment de tout son. Selon Murti, le mot serait cette forme qui vient s'incarner dans le son (v. Staal, 1977, pp.3-4). Le son s'apparente à la partie audible et manifestée, ahata, tandis que le mot et son caractère caché prennent racine dans

anahata, l'inaudible, le son cosmique primordial et omniprésent: la syllable "OM".

OM, c'est la cause, l'origine, le substrat premier de toute manifestation: "the OM is described as being the basic natural force inherent throughout all of the phenomena of Nature, and from which all other forces are derived" (Tame, 1984, p.171). Dans les Veda, Dieu crée et soutient le monde par le pouvoir vibratoire de OM qui organise l'énergie-matière et assure sa cohésion. Pour ouir ce son inaudible, les mystiques entreprennent des pratiques psycho-physiologiques, car le corps est aussi une manifestation de OM, donc une porte d'accès au sacré. Chaque racine acoustique équivaut à une vibration qui elle-même détermine un caractère psychique distinct. Par la récitation de OM, les Upanishad soutiennent que nous pouvons ouvrir l'oreille intérieure et brancher l'âme sur la tonalité cosmique. Le mystique prend alors l'épithète de "celui qui a entendu" (the one who has heard: Gonda, 1965, p.229). Ainsi, dans le Shvetashvatara Upanishad, résumé par Bhandarkar: "By making one's body the lower block of wood, the syllable "OM" the upper, and by the act of meditation, which is like the rubbing of the two blocks against each other, one should perceive the hidden god" (Bhandarkar, 1982, p.152). Le Mandukya Upanishad compare plutôt OM à un arc, l'âme à une flèche, et Brahman à la cible visée. Par le mantra, nous nous dirigeons d'abord vers le divin, pour ensuite nous y

laisser envelopper. Ailleurs, dans l'épopée du Mahabharata, le grondement de tonnerre est associé à un homme tout dévoué à Dieu, Bhagavata. Cette tradition demeure des plus actuelles alors que des rapports contemporains relatent l'expérience kinesthésique, par des ascètes en profonde méditation, de sons caverneux ou tonitruants: "[The guru] appeared not to be breathing at all and remained in this state for many hours. When the guru returned to consciousness, his body began to shake violently and Jagadananda heard "a weird sound like the sound of thunder come from his mouth". The ground shook" (Miller, Wertz, 1976, p.31; v. aussi p.89). Le yogi peut aussi vivre, entendre, intuitionner le son cosmique et sa musicalité qui infuse tout.

OM, racine de tout, crée la lumière (svar), dont le mot se rapproche de celui du ton (svara) en sanskrit; il crée aussi les Veda, ce rythme audible qui s'actualise principalement dans les mantras. La langue, sous forme de mots, se fait éternelle, malgré la dissolution cyclique des univers (yuga): c'est son caractère sonore qui prime, du moins pour un temps, sur sa forme écrite. Vach a un rapport intime à bràhman, de la racine brhat qui signifie "grand", "mot sacré". Grâce à vach, l'homme qui maîtrise bràhman devient brahmane (brahmàn). Bràhman, ou parole rituelle, a été révélé par les dieux dans les Veda; Sarasvati, la déesse de la parole et identifiée à vach, console et parle à l'enfant.

La récitation védique crée un champ de protection qui rappelle la sphéricité des sons propagés et leur fonction enveloppante. Bràhman a été promu premier principe religieux de l'hindouisme: "bràhman won the day rather than "breath" or "food" both of which are repeatedly extolled as the "highest" in the earlier Upanishads" (Zaehner, 1962, p.60). Cette promotion, Zaehner l'attribue au développement naturel de la stratification de la société védique, où la parole sacrée bràhman l'emporte sur la parole d'autorité liée au pouvoir séculier, kshatra[2], ou à la simple chance (ibid.). De notre point de vue, il faudrait plutôt expliquer cette évolution en regardant du côté des sens eux-mêmes, et voir si certains de ces derniers ont souffert d'un délaissement culturel, laissant le champ libre pour la valorisation de l'oralité: l'état de nos recherches ne nous permet que l'expectative. De toute façon, le brahmane, dépositaire de cette parole, se doit de la propager pour garder l'univers en vie, siron il périt ou est aussi infécond qu'un nuage sans pluie. Mais, pour certains rites importants, l'officiant se consacre préalablement en ne répondant à personne. Il devient déifié car ses mots sont divins (speech of Gods: v. Gonda, 1965, p.204). Son pouvoir, il le tient des mantras qu'il prononce, l'acte essentiel des rites védiques et subséquents. Par ce don de la parole, il est habilité à protéger les personnes royales, à être purohit (v. ibid., pp.245-247).

C) Les récitations sacrées

1. Mantras

La récitation des mantras manifeste l'énergie vibratoire primordiale, si ce n'est qu'elle incarne une divinité. OM est surnommé le "mantra des mantras", car c'est le plus important. A l'origine, les mantras avaient une signification directement liée aux gestes rituels qu'ils accompagnaient. Wade Wheelock (1980), dans une analyse taxinomique des mantras de sacrifices védiques, fait ressortir les caractères synchroniques et actifs des mantras. Il traite de la conjugaison au présent des verbes en majorité d'action, de l'utilisation massive de sujets de première et de deuxième personnes du singulier, de l'identification du corps de l'officiant aux parties de la divinité: "The speaker is most concerned to depict himself in active relation with the components of the sacrifice" (Wheelock, 1980, p.356). Le complexe oral-aural nous ramène dans l'immédiat, dans l'actualisation de pouvoirs divins ou de mythes passés passant outre les divisions temporelles habituelles. L'incantation, et c'est une caractéristique constante de l'hindouisme, ne se limite pas à nommer, elle agit, elle fait et crée quelque chose en désignant. A chaque mantra correspond un acte rituel, mais le mantra en soi a des effets réels.

Avec le temps, les mantras tendent à se détacher des rituels originaux, à survivre à ces derniers: par ex., le sacrifice du buffle cède sa place à la seule récitation du rituel (v. Dumont, 1980, p.430); ils s'entourent graduellement de mystérieux, de signification cachée. De "sublime poème en honneur d'un dieu", le mot "mantra" devient seulement "mot de pouvoir" (v. Vajpeyi, 1979, p.11). Cet ésotérisme se systématise en trois différents degrés de manifestation des mantras: le son dit, le son mental et le son silencieux. Cependant, sans signification, les mantras ne perdent pas leur pouvoir, au contraire. Avec le temps, les mantras accumulent un pouvoir spécial. Malgré leur haut degré d'éducation, peu des brahmanes de la Bénarès contemporaine savent la signification des mantras, mais ils continuent à les utiliser (v. Parry, 1985, p.204). OM demeure le paradigme idéal du mantra fonctionnel et puissant.

2.Pouvoir des mantras

Nous avons déjà vu la fonction mystique individuelle de OM qui peut guérir, comme tous les mantras, le mental de son aspect fuyant semblable à du mercure en le fixant sur un seul point (v. Vajpeyi, 1979, p.39). Contrôlables, consciemment dirigeables, les mantras confèrent une autorité sur une panoplie de phénomènes. Théoriquement, connaître la secrète syllable-germe,le <u>bija mantra</u> d'un phénomene, nous

permet d'agir sur lui. Grâce aux mantras, les Indiens comblent de nos jours leurs désirs tant mondains que transcendantaux. Nous traitions à l'instant des fonctions rituelles des mantras qui peuvent obliger les dieux à se manifester ou à agir, opérer la transubstantiation des objets de culte, canaliser les énergies divines dans le sens souhaité par le patron de la cérémonie. Sans mantra, la divinité rendue présente par un yantra, ou diagramme mystique dessiné sur le sol, ne peut se manifester. Dans les rites des étapes de la vie[3], dans la pratique du bain matinal quotidien ou du bain rituel lors d'éclipses, a l'inauguration d'une maison, à la consécration d'un véhicule, et dans bien d'autres occasions encore, les mantras ont leur place.

Selon les besoins, ces incantations purifient, bénissent, transmutent un geste profane en pratique sacrée, protègent, guérissent, exorcisent, écartent les rivaux, changent même le destin gravé sur notre tête, c.-à-d. "l'écriture de tête" (head-writing: v. S. Daniel, 1983, p.38). Nous utilisons à dessein le mot "incantation" car nous pouvons quasiment parler de magie (blanche) des mantras dans l'hindouisme. Les mantras accompagnent souvent des offrandes de nourriture, et nous aurons l'occasion d'y revenir au chapitre VI sur le goût. Notons seulement que la magie, orale ou autres, figure dans la liste des caractéristiques d'une religion à haute classification comme l'hindouisme l'est.

D) Sons et paroles

Par ailleurs, nous découvrons chez les Hindous des restrictions explicites sur des sons émis ou des énoncés verbaux, car ceux-ci peuvent aussi avoir des conséquences négatives. Srinivas relève que porter respect envers la rizière ancestrale des Hindous du sud consiste, entre autres, à ne pas traverser ces champs en sifflant à la saison des récoltes (Srinivas, 1965, p.78). Le même auteur souligne l'usage répandu d'euphémismes chez les Coorgs pour traiter des événements ou des êtres déplaisants, comme un tigre ou un barbier[5], afin de ne pas attirer le mauvais sort (ibid., p.89). Il faut éviter de mentir ou d'employer des mots rudes; même une simple question comme "Où allez-vous?" constitue une véritable menace pour les Hindous tamouls, à cause de sa structure syntaxique: "The sense or meaning of the question itself is not rude and inauspicious. Rather, the syntax is malefic ... it is the negative counterpart of a good mantra" (E. V. Daniel, 1987, p.64).

Il existe cependant des exceptions à ce caractère maléfique automatique des sons et des vocables qui ne respectent pas les règles établies, et cette exception se retrouve chez les ascètes et les "médiums" hindous. Par leurs pratiques ardues ou simplement par possession extatique, ces derniers peuvent dire ce qu'ils veulent, et

leurs dires et leurs comportements seront respectés, voire même recherchés. Ce respect de la différence se perçoit bien dans ces dévots rituels de Khandoba, les waghya ("tigres") qui, à quatre pattes à terre, jappent littéralement leur dévotion aux grands festivals (v. Stanley, 1977, p.32). Dans le rite de propitiation des ancêtres, le Coorg Banna[6] entre en transe et ses pairs suivront les directives qu'il émet; le déclin de ce rituel oblige cependant ce jati à reprendre son bas rang (v. Srinivas, 1965, p.42). Ses incantations tirent leurs racines de la révélation.

Le mystique qui revient d'une méditation révélatrice se réclame spontanément d'une vérité et d'un pouvoir religieux qui se confirment dans le Taittiriya Upanishad: "I am a maker of verses, I am a maker of verses, I am a maker of verses" (Zaehner, 1962, p.68). Cette prophétisation verbale, médiation entre les dieux ou les ancêtres et les hommes, est reconnue comme un don, muka varam (the mouth boon), en Inde du sud; elle tire probablement cette légitimation de shravana, l'écoute supranormale de tous les sens, une des cinq connaissances extraordinaires traditionnelles de l'élite mystique. La contrepartie religieuse de cette écoute mystique se retrouve dans l'attribution de mérites à l'écoute de textes sacrés ou de mythes, générant chez l'auditeur des "fruits d'écoute" (phalashruti) qui encouragent la discipline, la cohésion socio-religieuse.

De toute façon, cette latitude est encore intégrée dans le corpus hindou car elle a libre cours dans certaines limites rituelles. Elle donne même le privilège de garder le silence, par voeu temporaire ou permanent: Ramana s'offrait comme guide silencieux, et tous ceux qui ont médité en sa présence se voyaient remplis de ce silence révélateur (v. Kinsley, 1982, p.48). Ce serait même la quintessence de l'hindouisme moderne (v. Gonda, 1965, p.447). C'est alors la vibration intérieure, inaudible, qui s'active. Cette liberté exceptionnelle admise pour certains Hindous ne s'avère cependant pas une atteinte à ce système h.c. Potentiellement une force menaçante d'individualisme, ces comportements restent acceptables et effectivement ne surgissent que dans des situations bien délimitées: festivals, rituels d'augures, retraites mystiques, etc. Cette récupération des actions des Hindous marginaux pourrait être perçue soit comme une soupape de sûreté pour une religion hautement systématisée, soit comme une acceptation d'un agent de progrès pour renouveler ou adapter les formes hindoues aux changements historiques.

E) Attention au nom personnel

Le nom suit aussi toutes les règles relevées jusqu'ici en ce qui a trait au pouvoir des sons et des paroles. Non seulement le nom différencie, mais il modèle la personnalité

ou la change si elle existe déjà, tout en exhibant un peu de la nature de l'entité désignée. Et cette nature se trouve à jamais fixée: "Yajnavalkya ... when a man dies, what does not leave him? ... the name. Endless, verily, is the name. Endless are the all-gods. And endless world he wins thereby" (Brihadaranyaka Upanishad, cité par Moore, Radhakrishnan, 1964, p.82). Comme le nom engage au-delà de la mort, l'Hindou se fait très méticuleux dans l'appellation de son enfant. Pour le baptiser, le père doit d'abord faire la paix avec lui et avec ses pairs, car son état intérieur influe sur la transmission du nom. Dans la très grande majorité des cas, le nouveau-né reçoit le vocable d'une divinité, car ainsi les Hindous croient qu'il en devient une manifestation terrestre (v. Beals, 1980, pp.48, 56). Il existe néanmoins une pratique où l'Hindou baptise temporairement son enfant du plus dévalorisant et polluant des noms afin de combattre, en quelque sorte, le mal par le mal: "[The Indians] take their name from a sanskritic name or epithet of God. The only general exception to this, and it is a practice falling into disrepute, is the giving of some derogatory name to a child, such as Dungheap, Punjo, or, another common one, Rooster, Margho, when it is feared that the child might otherwise attract the evil eye or envy" (Pocock, 1973, p.126). En ridiculisant verbalement la progéniture, les Hindous éloignent les esprits envieux ou malfaisants. Ce nom

est changé lorsque l'enfant est jugé intérieurement assez fort pour contrer les influences maléfiques.

F) Les jati et l'oralité

Après cette longue quoiqu'encore bien incomplète description de l'oralité hindoue, qui fait saisir sa grande systématisation, signe d'une religion h.c., nous passons succinctement à la présence de ce pouvoir des sons et des paroles dans le système des jati.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le brahmane qui professe remplit traditionnellement mieux son rôle que celui qui reste silencieux. Les ascètes sivaïtes du Cachemire, qui considèrent que la parole est à l'origine de la vie mondaine, donc du mal et de l'impureté à vaincre grâce à la contemplation (v. Bhandarkar, 1982, p.186), représentent un cas extrême d'une élite idéaliste. Dans la vie hindoue normale, les membres louent les services des brahmanes pour leurs compétences élocutoires. Tout jeune, le brahmane doit aller à l'école et assimiler les livres sacrés en les apprenant par coeur. L'exemple limite de cette prérogative se retrouve chez le sage, celui qu'on écoute sans pour autant pouvoir converser librement avec lui. A l'autre extrême, les joutes oratoires où l'individu a trop à parler lui font perdre le pouvoir oral; surtout, c'est la réciprocité qui mine son influence sociale et qui l'éloigne

de son but, c.-à-d. être reconnu comme "grand homme" (big man), "celui dont la parole est écoutée"[7]: "These [some men] are said to make themselves heard, but suffer from too much speaking - their many words begin to lose effect. Speaking frequently with others also means listening to others, and that brings a man down to the common level" (Marriott, 1976, p.132).

Malgré le mouvement bhakti au Moyen Age, l'influence de l'imprimerie puis celle des chrétiens lors des deux derniers siècles, qui ont oeuvré pour une démocratisation du savoir oral des Veda, les prêtres voulurent garder purs les enseignements sacrés en les interdisant aux bas jati. Que ce soit par souci de conserver un monopole littéraire lucratif, comme le soutient Winternitz, ou par engagement religieux de transmettre oralement les valeurs ancestrales, tel que l'affirme Goody (v. Brown, 1986, p.72), il n'en demeure pas moins que cette prérogative brahmanique de la connaissance orale tend à cimenter les groupes, les jati, et à les opposer les uns aux autres. Ce principe s'illustre dans le code de pureté: un brahmane Havik devient pollué si un intouchable ose lui adresser la parole.

Les dévots de Rama qui font partie de l'Ecole du Nord (Vadakalai) soutiennent qu'ils doivent entretenir des rapports harmonieux avec les bas jati de façon verbale seulement, et que la syllable OM doit être enlevée des mantras transmis aux Hindous non brahmanes; par contraste,

l'Ecole du Sud (Tenkalai) entend traiter sans discrimination tous les jati, sans changer un iota aux mantras (v. Bhandarkar, 1982, p.79). Les deux lignées se distinguent par les restrictions différentes avec lesquelles ils taxent les échanges verbaux.

Srinivas a mis en évidence le rôle des mantras dans le processus de sanskritisation, ou amélioration de statut social, qui caractérise l'évolution des jati. Si les Coorgs Amma ont une longueur d'avance sur les autres sous-castes, c'est qu'ils ont adopté les mantras des jati brahmaniques dans leurs rituels; par contre, d'autres jati coorgs se rapprochent des traditionnels kshatriya, mais le fait qu'ils ne récitent pas de mantras au baptême, au mariage ou aux funérailles, les empêche de jouir d'une reconnaissance sociale plus élevée (v. Srinivas, 1965, pp.33, 167).

Pour revenir aux fonctions du nom dans l'esprit ségrégatif des Hindous, nous n'avons qu'à penser à l'attribution du terme local qui signifie "pollution" aux jati impurs de l'Inde du sud, comme les Poleyas, les Holeyas, les Pulayans (v. ibid., p.103). La famille élémentaire de ces Hindous du sud se fond dans l'okka, composé de plusieurs familles. Celui-ci a un nom distinct de celui des okka environnants, afin d'éviter les relations incestueuses (ibid., pp.146, 156). L'importance du nom se vérifie même dans les proscriptions sociales représentées par le suffixe qu'arborent plusieurs villages: "jātis that don the sacred

thread (Brahmins, Ācāris, and so one) will not prosper if they live in a village with a name that ends in the suffix -ūr, as in Kalappūr, Mettūr, and Marayūr. This is so because the soil in the villages thus named belongs to or is "a part of" some other jāti" (E. V. Daniel, 1987. p.86). Ce suffixe est-il seulement un indicateur différentiel des jati, ou substantifie-t-il un degré de pureté? Nous verrons au chapitre VI que ces sols ont un goût, ce qui nous incline à opter pour la deuxième hypothèse. Quoiqu'il en soit, le fait reste que l'appartenance sociale s'incarne dans la nomination de ces villages. Le statut social dépendant de l'âge se détecte aussi dans les règles de salutation. L'Hindou ne s'adresse jamais à un aîné par son nom, mais par son statut d'âge[8]; par contre, l'aîné peut user du nom du plus jeune pour le désigner, ou l'appeller tout simplement "enfant". L'échange réciproque de noms ne s'effectue qu'entre gens d'âges ou de statuts équivalents.

G) La musique hindoue

La musique hindoue manifeste aussi la syllable OM primordiale; ce faisant, elle invite le OM en nous à s'unir au grand OM cosmique, au-delà des dualités. La musique contient le pouvoir, l'énergie, la conscience des dieux. Par sa structure circulaire, récurrente, elle représente avantageusement le modèle évolutif, cyclique et périodique,

du temps cosmique hindou. C'est une caractéristique que la musique traditionnelle partage avec tous les arts: "cave paintings and Sanskrit drama (as well as classical music) characteristically slow down our sense of time, use words and images (and tones) to draw us into a whirlpool of multiple perspectives, and emphasize a cyclical rather than a linear narrative structure" (Kakar, 1978, p.32).

Le caractère cyclique de la musique influence la pensée, les émotions, voire les vibrations physiques des individus et des événements, allant même jusqu'à pouvoir changer ces derniers par un choix judicieux de voix et d'instruments. Le dévot voit, par exemple, ses sentiments dirigés vers les dieux, ses agitations mentales apaisées, son attention concentrée: l'introspection se voit favorisée, facilitée. A moins que le rythme musical n'induise une expérience extatique et kinesthésique, comme l'authentifie cette femme du sud de l'Inde: "This shaking comes whenever I hear the sound of music" (Obeyesekere, 1984, p.29); "When this happens I can make clairvoyant u+terances [pena]" (ibid.; v. aussi Dumont, 1980, p.283).

A cause de ce pouvoir d'influence sur les phénomènes, la menace d'une mauvaise utilisation de la musique plane toujours. Par ex., il existe un mythe dans lequel une pièce de musique classique, jouée, brûle le chanteur (Tame, 1984, p.173). Pour contrer ce danger, le musicien (comme le danseur) doit s'astreindre à une dure discipline personnelle

qui s'apparente à celle de la religion, et ce qu'il joue reste dans les limites strictes de la tradition musicale. Nous sommes dès lors peu surpris de voir l'artiste accompli être explicitement consacré gourou (v. ibid., p.175). Similairement, l'ascète réalisé, le sadhu, a le devoir de propager sa vibration harmonieuse par sa pratique, ses cordes vocales ou par des instruments de musique comme le cor, singh, ou la conque, skandha (ibid., p.128). Dans certains cas, la musique sera jugée insuffisante pour plaire à la divinité ou pour obtenir son regard auspicieux: "Sādhus who sing and beat a drum do not satisfy the deity. Rather, the deity is only pleased with meditational prayer, the recitation of a mantra at every breathing" (Miller, Wertz, 1976, p.65; v. aussi p.66). Mais traditionnellement, Shiva est dit préférer la musique instrumentale et vocale à mille bains ou prières (v. Tame, 1984, p.172).

Les dieux entretiennent un lien étroit avec la musique. Celle-ci a un timbre unique qui possède une force particulière et un dieu tutélaire: les cordes sous la protection de Brahma, les vents sous Vishnu, les percussions à Shiva. Que ce dernier se voit attribuer les instruments rythmiques coïncide bien avec son caractère destructeur et soudain, et avec son affinité avec la forêt elle-même marquée par de multiples fréquences régulières. Les disciples de Krishna vénèrent ce dernier en chantant son nom et ses hymnes (kirtan), et ils soutiennent ne pas pouvoir

résister à l'enjôlement de sa flûte, un instrument qui reçoit une bonne dose d'attention dans leurs textes sacrés. Dans les Purana: "the youth-Krishna's surpassing beauty and the seductive power of his haunting flute ... breaks down human resistance to the appeal of the divine lover" (Kakar, 1978, p.141). Ce culte de la flûte va même jusqu'à affirmer que les <u>murali</u>, ces prostituées rituelles, sont des descendantes de la flûte de Krishna (v. Stanley, 1977, pp.32-33).

H) <u>Les chants</u>

Pourtant, plus que les instruments de musique, c'est la voix qui demeure le médium musical par excellence. Liée à la déesse-mère et même à OM, la voix participe donc avec Dieu à la création: "through the use of his vocal cords in singing, man is thought to be a co-creator with God" (Tame, 1984, p.174). Ce Dieu est peut-être Vishnu, surnommé "la Voix" ou "le Grand Chanteur" pour avoir créé l'univers en chantant. C'est possiblement une des raisons qui ont aidé à son avènement comme divinité majeure de l'hindouisme. Quoiqu'il en soit, l'artiste traduit le mieux ses émotions spirituelles par ses vocalises, car la voix prolonge directement l'intellect du chanteur, sans intermédiaire. Et chanter sans répit le nom de Dieu ou un de ses hymnes est continuellement encouragé dans moult poèmes ou chants.

Mais ici, avec les chants, une menace plane. Tant que composés par un individu bien encadré par l'institution et obligé de suivre une discipline déterminée, ces chants soutiennent une religion h.c. Mais principalement écrits et entonnés par la population sans distinction d'aucune sorte, les hymnes sont dans le langage vernaculaire et constituent une menace pour le sanskrit, la langue sacrée des hauts jati. Avec l'affaiblissement de cette langue et, partant, de la classe socio-religieuse supérieure, l'hindouisme risquerait de démocratiser sa structure, de donner l'opportunité à des individus de se défaire de l'emprise du groupe et du code religieux, en somme de s'éloigner d'une structure culturelle à haute classification. Pourtant, en se penchant sur les faits historiques, nous vérifions que, malgré la grande popularité des chants populaires depuis le Moyen Age indien et l'influence démocratisante chrétienne des deux derniers siècles, la division des jati persiste.

Cet attrait des mélodies pour l'expression dévotionnelle sera partagé par des disciples de Vishnu comme Chaitanya, au XVe s., qui parlera de "dévotion entendue" (heard bhakti: v. Gonda, 1965, p.279). Ce dernier, en composant des hymnes rituels, des kirtan, les posent comme seul moyen efficace pour obtenir le salut, s'unir à Hari (ou Vishnu: v. Bhandarkar, 1982, pp.117-118) et abolir le système des jati. Tukaram et plusieurs autres reprendront plus tard cette marotte. Même les sociétés secrètes, comme Prarthana Samaj

(début XIXe s.), ou publiques s'attaquent au ségrégationnisme socio-religieux par des hymnes chantés en commun (v. Farquhar, 1967, p.75). Peu d'individus se sont permis de composer des hymnes et d'en assurer la propagation. Mais pourtant, la masse des gens ne met pas en cause le système des jati.

Nous suggérons de résoudre cette énigme en observant que ces chants furent composés par des membres de l'élite religieuse: gourous, saints, brahmanes réputés, moines inspirés. Dépositaire du savoir sacré, cette élite canonise ce qu'elle énonce oralement, même si la vibration sanscrite fait défaut. La créativité séculière orale est tenue à l'écart, si toutefois elle existe. L'individualisme innovateur doit encore s'inscrire entre d'étroites marges pour être reconnu: ainsi, il disparaît. D'autre part, l'union des jati opérée par les chants communautaires ne s'effectue qu'à des moments commémoratifs ou d'une fonction rituelle définie: pélerinage, puja[9], repas, etc. Plus qu'un facteur de nivellement social, ces chants soulignent la solidarité et l'union transcendantale qui sous-tendent la multiplicité des jati et la culture hindoue à haute classification. Voyons quelques-uns de ces rituels.

Nous avons traité ailleurs (v. Pinard, 1989) du rôle unificateur des chants tevaram tamouls dans les pélerinages du sud de l'Inde, étudiés par Indira Peterson (1982). Nous ne nions pas que leur langage vernaculaire s'inscrit en faux

contre la langue sacrée sanskrite. Ces hymnes tamouls se démarquent clairement, par leur contenu, du sivaïsme traditionnel, du bouddhisme et du jaïnisme. Mais ces différenciations ne sont que l'envers d'une unification profonde souhaitable mais alors temporaire. L'utilisation de la langue tamoule resserre la communauté linguistique et religieuse de cette région. Les brahmanes au temple tout comme les Tamouls à la maison ou en pélerinage entonnent les mêmes chants. Ceux-ci unissent véritablement le dévot aux saints tamouls du Moyen Age qui composèrent ces stances, et ils unissent donc directement à Shiva; mais ils ne visent pas à dissoudre pour toujours la division de jati. Ces poèmes possèdent le pouvoir, lorsque chantés, de gratifier le fidèle des mêmes mérites religieux que ceux obtenus par les fidèles qui effectuent physiquement la pérégrination.

Dans l'étude d'un pèlerinage au Maharashtra, Irawati Karve (1962) souligne l'homogénisation que font subir les hymnes de circonstance aux différences vernaculaires des jati; et ce sont les musiciens, de concert avec le brahmane, qui constituent le coeur du groupe des pèlerins. Ce nivellement langagier ne s'étend cependant pas aux jati qui restent divisés pendant le périple (v. aussi Kinsley, 1982, p.142). Néanmoins, dans les monastères hindous contemporains, à cause de la présence grandissante de sermons professés par des laïcs et des kirtan unissant Shudra et brahmanes dans une même action, Miller et Wertz (1976, p.198) prédisent une

prolétarisation des institutions monastiques. La modernisation des dernières décennies semble miner la ségrégation des sous-castes. Nous en discutons en conclusion.

Dans les fêtes annuelles dédiées aux dieux du village pour les récoltes ou autres évocations favorables, à l'occasion des mariages, des funérailles ou autres rites similaires, la présence d'un groupe (band) de musiciens chanteurs est de mise et atteste la solennité de l'événement, et l'unification et l'importance des individus concernés: son absence pendant des noces constitue une insulte (v. Srinivas, 1965, p.92). D'ailleurs, un mariage d'amour sera surnommé "mariage gandharva", du nom de ces être célestes associés à l'harmonie musicale (Obeyesekere, 1984, p.194, note 7). Habituellement, seuls des membres de bas jati composent ces ensembles musicaux, car toucher les tam-tams qui accompagnent les voix, faits de cuir provenant d'animaux morts, polluerait les hauts jati. Ainsi, alors que les Marayas jouent du tam-tam et gardent l'entrée des temples lors d'un rituel, les brahmanes et membres de jati de plus haut statut récitent des mantras à l'intérieur de l'enceinte.

I) Les femmes et l'oralité

En général, dans l'hindouisme, la gente féminine ne trouve guère de rôle significatif du point de vue verbal. Il y a bien, par exemple, l'attribution d'un caractère féminin au son par Kabir, le disciple médiéval de Vishnu (v. Bhandarkar, 1982, p.99), et ainsi elle s'incarne en l'hymne de Gayatri et se fait créatrice; rappelons le lien des murali à la flûte de Krishna, plus haut mentionné[10]. Les traités tantriques prônent l'union de Shiva, l'énergie lumineuse, et de sa shakti féminine, l'énergie sonore (ibid., p.207). Mais cette considération reste somme toute en marge de la religion officielle, et pour cause.

En effet, les femmes hindoues ont développé toute une tradition parallèle qu'elles se transmettent oralement par des ballades, des chansons, des maximes. Lors du rite qui célèbre sa puberté, et à la veille de son mariage, la jeune femme se voit instruite de ses devoirs par des chants maternels (v. Beals, 1980, pp.10, 73). Cette oralité féminine, non contrôlée par quelqu'institution religieuse que ce soit, constitue un ferment de sous-culture s'éloignant de l'hindouisme h.c.; mais les valeurs qu'elle encourage ne visent pas à "libérer" les femmes hindoues, et surimposent même un autre systeme de règles au système dominant où les femmes restent dans l'ombre de leur époux.

Cette dévalorisation commence à la naissance, si la petite fille échappe d'abord à l'infanticide qui faisait encore rage au début de notre siècle: "At the birth of a son drums are beaten in some parts of the country, conch-shells blown in others and the midwife paid lavishly, while no such spontaneous rejoicing accompanies the birth of a daughter" (Kakar, 1978, p.58). Selon Vajpeyi (1979, p.37), la femme en périodes menstruelles ne doit pas réciter de mantra, et cette restriction s'étend à ne pouvoir jamais lire ou réciter les Purana, quoiqu'au Moyen Age elles peuvent enfin les écouter (v. Brown, 1986, p.77). Une fois mariée, l'Hindoue adopte le nom de famille de son mari, changeant ainsi sa personnalité. Dès lors, confinée à la cuisine, elle ne pourra participer aux discussions des hommes sur la véranda; aux festivals des Coorgs, elle doit se borner à observer de loin les hommes danser et chanter ensemble (v. Srinivas, 1965, p.46). Cette exclusion généralisée et systématisée illustre encore bien l'hindouisme comme religion h.c.

J) Le corps révélateur

Depuis les textes indiens anciens, les organes de production du son, la bouche, et ceux de réception, l'oreille, occupent une place appréciable. Dans le Rig Veda (X, 90), l'hymne de l'homme cosmique explique la création

par une partition de son corps: sa bouche donne naissance aux brahmanes, et ses oreilles représentent les régions ou les quatre points cardinaux, reliant de ce fait l'audition à une appréhension de la spatialité. Dans le code de pureté, l'oreille symbolise le Gange, paradigme par excellence de l'immanence divine, et le brahmane qui défèque suspend son cordon sacré au-dessus des oreilles, évitant par ce geste de le polluer. Ainsi pures, les oreilles peuvent attirer l'envie sur le sujet, et c'est de pratique courante de mettre un peu de suie derrière celles-ci afin d'éloigner le mauvais oeil (v. Dundes, 1980, pp.93-94).

Il y a une tradition hindoue qui remonte aux temps védiques et qui prône de faire percer d'une aiguille d'or et par un orfèvre l'oreille de l'enfant en bas âge, pour prévenir les maladies nerveuses et l'écoute de paroles malencontreuses, ou exorciser les influences maléfiques. Consulté à propos d'un bébé qui est dit apporter la malchance aux parents, un oracle affirme: "I also knew that there were remedial rituals for this, which included the piercing of one of the child's earlobes" (E. V. Daniel, 1987, p.148). En Inde du sud, l'oreille percée symbolise l'entrée, à la puberté, dans l'âge adulte. Nous pouvons décoder ce fait comme le contrôle de la sexualité par l'écoute attendue de la tradition. Les temples refusent tout homme n'ayant pas cet organe troué, et si, par ex., un Coorg meurt les oreilles inaltérées, on les lui perce avant les

rites funéraires (v. Srinivas, 1965, pp.81-82). L'initiation sivaïte va plus loin en coupant un bout d'oreille à l'Hindou nouvellement reçu dans la lignée (v. Gonda, 1965, p.434).

Les femmes comme les hommes auront l'oreille percée, mais chez les Todas, seuls ces derniers se voient fêtés: "Although ear-rings are worn by both men and women, the boring of the ear-lobes is celebrated only in the case of male children" (Dongerkery, n.d., p.43).

Les bijoux portés aux oreilles révèlent eux-mêmes plusieurs caractéristiques de l'hindouisme. La déesse Kali rugit et se munit de cadavres en guise de boucles d'oreille, une image que nous interprétons comme symbolisant la nécessité de la mort à l'audition pour accéder à l'au-delà. Nous ne pouvons nous empêcher de voir la même symbolique dans le geste de Ramana qui vend ses boucles d'oreille pour partir sur la voie spirituelle (v. Kinsley, 1982, pp.48, 150). Ramanuja sous-entend plutôt une utilisation mystique de cette parure pour réaliser la félicité; dans le système de Nimbarka, l'ornement d'oreille et la flûte sont de véritables êtres vivants (v. Bhandarkar, 1982, pp.181, 90). Selon les régions, les ornements d'oreille trahiront le statut marital, célibataire ou marié, des femmes.

* Notes du chapitre II.

1. Avant d'être écrits, les Veda étaient considérés comme le Veda, de par le caractère unifiant de la culture orale.

2. Kshatra est la racine du mot kshatriya.

3. Naissance, réception du cordon sacré, mariage, initiation religieuse, funérailles, etc.

4. C'est au bain matinal que l'on récite le mantra de Gayatri.

5. Le barbier rase les gens en deuil.

6. Ou "Coorg stupide", du plus bas jati des Coorgs.

7. One whose talk is heard.

8. "Oncle", "père", etc.

9. Ou cérémonie religieuse.

10. Chap. II, section G.

III. VUE ET VISION

A) Introduction

Walter Ong, à l'instar de Ihde pour le complexe oral-aural et Marshall McLuhan pour les changements technologiques s'inscrivant dans les sens et dans la société, est peut-être celui qui synthétise le mieux les approches occidentales en ce qui a trait à la vue. Ong propose des qualités psycho-dynamiques de la vue qu'il veut universelles, et elles constituent donc une phénoménologie de ce sens. Il souligne d'abord la fonction isolatrice de la vue, instaurant un fossé irrémédiable entre l'observateur et l'objet: "Sight situates the observer outside what he views, at a distance" (Ong, 1982, p.72). Cette distanciation se double d'une univocité, car la vue s'effectue à sens unique, du sujet vers l'objet, et ce dernier reste entier, offrant une quantité déterminée d'informations visuelles. Ong décele aussi un caractère tactile au processus visuel, mais ce toucher demeure une perception imaginée seulement, non physique: "touch ... is allied to vision in presenting extension and ... visual perception itself perhaps never occurs without some admixture of the tactile imagination" (Ong, 1969, p.635). D'un objet vu, notre mental s'en fait une image visuelle et tactile.

Cette psycho-dynamique du visuel, Ong la tire surtout de la textualité (literacy) en développant les thèses de McLuhan. Le texte vide les choses d'elles-mêmes, les réduit à des mots, à des lettres, à des composantes manipulables en imprimerie comme en pensée analytique. L'écrit assimile les phénomènes à lui-même, il les fige comme une photo peut fixer au ciel un oiseau. Par la diffusion des textes imprimés ou, auparavant, manuscrits, la lecture privée, individuelle, statique et visuelle devient possible. Dès lors, la méthode analytique s'élabore, les diagrammes à deux dimensions apparaissent, et la systématisation conceptuelle naît: "philosophy and all sciences ... depend for their existence on writing" (Ong, 1982, p.172). La démocratisation et la privatisation de la culture s'accentuent. Si nous avions à classer une culture hautement visuelle dans la théorie des tendances culturelles de Mary Douglas, elle tendrait à s'approcher, de par son réflexe à discriminer et à organiser systématiquement, d'une culture h.c. Dans une tentative de lier les religions au développement de l'écriture, Ong propose que l'introspection spirituelle ne soit possible qu'avec cette dernière; la vue permet aussi de mettre les bornes d'une différenciation entre monde extérieur et intériorité, et d'approfondir celle-ci.

Les positions de Walter Ong, quoique valables dans certains contextes, possèdent tout de même des limites d'applicabilité pour l'hindouisme et ainsi, ne peuvent guère

se réclamer de l'universalité. Cette association de l'intériorité religieuse et de la textualité ne se reconnaît guère en Inde: "Ong's argument, then, that writing makes possible the great introspective religions seems wholly unsupportable in the Hindu and early Buddhist cases" (Brown, 1986, pp.84-85). A suivre Ong, nous nous imaginerions que tout ce qui a été vécu mystiquement avant le VIe s. av. J.-C. n'est que vide ritualisme ou expérience psychique confuse: c'est attenter à la validité de plusieurs siècles de révélations spirituelles! Par ailleurs, l'avènement de l'écriture dans l'univers hindou a un impact remarquable sur le mouvement bhakti du haut Moyen Age indien, démocratisant jusqu'à un certain point les textes sacrés. Nous reviendrons plus loin sur cette question, en nous basant principalement sur le brillant article de C. Mackenzie Brown. Nous soulignons le caractère mitigé de cette démocratisation car le système des jati a persisté contre vents et marées.

Surtout, plusieurs données du corpus hindou contredisent les assertions phénoménologiques de Ong. Rappelons d'abord le passage de Babb cité plus haut[1], que nous avons converti pour définir la dynamique auditive, mais impliquant aussi une union empirique subtile des matières subjective et objective. Plutôt que distanciation et irrémédiable différenciation, nous devons concevoir la vue hindoue comme un échange, comme une participation interne a l'objet de l'attention: "seeing is extrusive" (Babb, 1981, p.400):

"seer and seen come into contact, and, in a sense, blend and mix" (ibid.). Cette assimilation visuelle naturelle génère une compréhensible anxiété chez l'individu dans une culture où certaines choses sont hautement polluantes; par contre, elle constitue aussi la clé de voûte de la libération spirituelle car, bien dirigée vers des êtres parfaits, elle permet de littéralement se diviniser. La libération des contraintes sensorielles exerce un attrait certain sur plusieurs. La culture hindoue illustre cette dichotomie par l'opposition mauvais oeil/darshana[2] que nous abordons dans ce chapitre.

Une autre extension notable des thèses de Ong en contexte indien s'avère possible dans le cas de la vue "tactile". Avec l'union matérielle des sujet et objet, nous intuitionnons un contact effectif et non seulement imaginé entre ces deux pôles, ce que l'historienne de l'art Stella Kramrisch nous confirme: "Seeing ... is a going forth of the sight toward the object. Sight touches it and acquires its form. Touch is the ultimate connection by which the visible yields to being grasped. While the eye touches the object, the vitality that pulsates in it is communicated" (S. Kramrisch, citée par Eck, 1985, p.6). Cette importance capitale du toucher, apparemment ultime, fait l'objet du prochain chapitre. Nous le mentionnons ici simplement pour circonscrire l'une des qualités psycho-dynamiques fondamentales de la vue. Les exemples visuels constituent

d'autre part ceux que les philosophes affectionnent pour illustrer leur théorie de l'illusion cosmologique (maya), fer de lance de la philosophie de l'Advaita qui influence le plus l'élite religieuse aujourd'hui. Par exemple, en décortiquant les processus de perception entourant le fait de prendre une coquille pour de l'argent, ou une corde pour un serpent, les philosophes tentent de nous faire saisir l'ignorance (avidya) sous l'emprise de laquelle nous sommes. Par cette ignorance, nous surimposons des idées fausses sur la réalité, rappelant la corrélation entre idées et formes visuelles que les penseurs grecs ont tracée à l'Antiquité.

Cependant, si nous considérons la culture hindoue en entier, c'est l'union plutôt que la discrimination qui est recherchée, et même Walter Ong le reconnaît: "the tendency among the Greeks ... to maximize oppositions, in the mental as in the extramental world: this by contrast with Indians and Chinese, who programmatically minimized them" (Ong, 1982, p.111). Les classifications pullulent, nous le verrons à l'instant, mais cette myriade de distinctions se résout en une transcendance à réaliser. Au mauvais oeil, difficilement prévisible mais que l'Hindou cherche à contrôler par tous les moyens, s'opposent plusieurs autres avenues culturelles où la vue se fait aussi externe et contrôlable que les mantras. Voyons dans quelle mesure la vue, et la vision plus liée à l'intériorité, s'inscrivent dans l'hypothèse d'un hindouisme h.c.

B) Images sacrées

Que ce soit sous forme de statue, de peinture, de symbole ou de photo, les représentations ont occupé partout dans l'histoire hindoue une place de choix. Nous passons outre la symbolisation des couleurs qui reste omniprésente et révélatrice, pour nous attarder à d'autres caractéristiques et pratiques reliées à ces formes (rupa). Vishnu a toujours les yeux fermés, invitant au silence et à la vision intérieure. Dans le système de Nimbarka, on y encense l'organe de la vue de Krishna: "I meditate on the highest Brahman, viz., Kṛṣṇa, who has eyes like the lotus, who naturally is free from all faults" (Bhandarkar, 1982, p.90). En associant oeil et lotus, Nimbarka et ses successeurs veulent souligner la pureté immaculée du regard divin[3]. Le trident de Shiva, la flûte de Krishna, le rosaire et le livre de Sarasvati ne sont que quelques exemples des correspondances attributives entre dieux et fonctions mythiques. Ces attributs contribuent à rendre vivantes ces images sereines ou passionnées, à un point tel que tout un ritualisme s'élabore autour d'elles: prendre soin du dieu incarné, c'est accomplir une tâche dévotionnelle tout en récoltant de bonnes grâces.

Cette "substantiation" de l'essence divine demeure plutôt abstraite, bien qu'aussi effective, dans les rites tendant

au tantrisme. Rappelons-nous les yantra incarnant la divinité activée par les mantras[4]. Les textes moyenâgeux accordent quelque importance à ces esquisses sacrées: "the Matsya-Purāṇa, shows some Tantric influence in prescribing maṇḍalas, i.e. circular diagrams, to be drawn outside the place of the performance of the ritual for the invited brāhmaṇas to stand in while their feet are being washed, before they enter the ritual space itself" (Reenberg, 1986, p.98). Ce faisant, elle crée un véritable axis mundi, pour rappeler la sacralisation spatiale mise en évidence par Mircea Eliade.

C) La déification des images du gourou

Selon Max Weber (1960, p.305), les sectes Lingayats signifient la supériorité de leurs leaders religieux en les imageant. Ce fétichisme aurait donné naissance à plusieurs mythes oraux et visuels qui entourent les gourous (v. Gonda, 1965, p.252) et qui les déifient littéralement en les décrivant à l'aide des mêmes attributs que ceux des dieux: "[Swami Narayan has] the svarupa[5] image in the temple which, like most representations of the deity in Gujarati temples, made no attempt at realism and was the usual large-eyed highly stylized form" (Pocock, 1973, p.124). Le gourou absent, son image, d'abord simple médium pour pratiquer arati, acquiert de plus en plus de pouvoir pour incarner

finalement l'être suprême. Des alternatives à cette photo, peinture ou statue sont des sandales que le maître a déjà portées, ou une empreinte rouge de ses pieds sur du papier. Il n'est pas rare de retrouver ce papier marqué d'une telle empreinte sur l'autel domestique. Un des meilleurs exemples qui illustrent l'extrême sacralité de l'image serait peut-être le suivant, où les ascètes de Sahajananda subissent d'humiliantes persécutions tant gustatives que visuelles: "they were subject to spiritual danger in that they were sometimes deliberately offered polluted foods. Some of their persecutors went so far as to deprive them of the images, essential objects of their daily worship, to which they had to offer food before they could themselves eat" (ibid., p.130). Une histoire populaire recueillie par Sheryl Daniel (1983, p.48) montre cette "substantiation" des choses par un médium visuel: un enfant, dont la mort par morsure de serpent est prédite par un astrologue, est enfermé lors de la journée fatidique. En réclusion, l'enfant dessine un serpent au mur et le frappe: un clou qui dépasse de la paroi blesse le garçon qui attrape le tétanos et meurt. La prédiction s'est réalisée, l'enfant s'est fait "mordre" par l'image du reptile.

D) L'adoration de l'écriture

Cette vénération de symboles et à d'êtres sacrés, par l'intermédiaire du visuel, est clairement mise en relief par C. Mackenzie Brown (1986) dans son étude du passage d'une oralité régnante à une déification de l'écriture et de ses produits. Lorsque l'écriture fut imposée en Inde, elle fut tout de suite classée impure, étrangère et surajoutée à la révélation; le sanskrit fut réaffirmé comme seule langue orale valable pour cette dernière et l'alphabet ne pouvait que souiller les sons sacrés. D'ailleurs, avant le mouvement bhakti du Moyen Age, aucune adoration d'images saintes n'était permise. Puis, graduellement, avec la diffusion des textes recopiés, la suspicion diminue, les fidèles s'emparent de façon grandissante de ce qui a longtemps été un monopole brahmanique. Les lettres en viennent à substantifier les sons sacrés, au point de symboliser, selon un mythe hindou, la naissance des Veda en ornant l'image phallique (linga) des sivaïtes (v. Vajpeyi, 1979, p.36). L'alphabet sanscrit représente les différentes psychés humaines. Le tantrisme poussera cette idôlatrie de la lettre en initiant ses membres du toucher de lettres sacrées, car celles-ci incarnent les divinités protectrices. Dans l'hindouisme tardif, toutes les syllables revêtent un sens mystique.

Mais plus que l'alphabet, c'est le livre qui vint à être divinisé au Moyen Age, après avoir été considéré comme un obstacle à l'éducation sérieuse des Hindous. Voir un livre saint, c'est désormais voir Dieu: "The visible, verbal image, in the form of the book, is none other than an incarnation of God, parallel to the idea that an iconic image of God is also an incarnation (arcavatāra) of the divine. The book, a manifestation of God's grace and love for his devotess, is infused with his real presence. Seeing the book is tantamount to seeing God" (Brown, 1986, p.82). Dans les Purana, Agni dit être le meilleur livre (grantha: v. ibid., p.71); ailleurs, le livre est l'essence visible de Shiva. Le Veda devient les Veda car, sous forme de livres, nous pouvons les compter, non plus seulement les conter. Les communautés conservent les saintes monographies en lieu sûr et fixe, pour pallier à l'absence des réciteurs de textes.

Ces maîtres du verbe perdent de leur importance, et les premiers copistes du Mahabharata doivent se défendre d'être dépositaires de la vérité de leurs écrits, un geste impensable dans une culture orale où l'orateur incarne son texte: "What was seen in the book (to be copied), just that has been written by me. If it is pure, correct, and true, or otherwise, the fault is not mine" (v. S. Sukthankar, cité par Brown, 1986, pp.83-84). L'orientation orale persiste pourtant et cohabite avec la textualité à l'époque médiévale, une situation détectable dans l'ambiguité ou

l'union des attributs de la déesse Sarasvati, représentée avec livre et rosaire. Mais la porte reste ouverte aux croyances extrêmes, comme l'illustre le culte du livre pratiqué par les Sikhs: "The recognition of the Granth Sahib as the guru of the community has also proved unhealthy. The book is worshipped like an idol in the Golden Temple at Amṛitsār: a priest fans it, while the people throw offerings of flowers to it, and bow down before it. At night it is put to bed, to be waked in the morning for another day of worship" (Farquhar, 1967, p.338).

Nous disions que cette vogue de l'écriture, qui propage les textes sacrés, a co-émergé avec le mouvement médiéval de dévotion et tend ainsi à la démocratisation des jati, car l'écriture est un don des dieux pour le bénéfice de tous (v. Brown, 1986, p.76). Alors qu'avant, les brahmanes professaient oralement aux fidèles le divin savoir, il est maintenant possible pour ces derniers de recueillir des bénéfices spirituels en copiant les Veda et en les donnant en offrande aux prêtres (ibid., p.78). En copiant, les scribes découvrent un nouveau pouvoir et n'ont aucune pudeur à y ajouter leur touche individuelle. Nous avons maintenant en Inde une quantité effarante de versions différentes des mêmes textes sacrés. Malgré leur relativité, Wadley (1983, p.153) a observé qu'en Inde du nord, les nouveaux alphabétisés préfèrent les écrits hindous qu'ils disent plus authentiques que les paroles des anciens du village. Ce

caractère de confiance, de véracité, de fermeté, inspiré par les textes, a conduit à la croyance tamoule que les dieux nous inscrivent notre destin sur la tête ou au front; cette "écriture de tête" (head-writing: v. E.V. Daniel, Keyes, 1983) s'avère très difficilement altérable. Il relève aussi le rôle déterminant qu'ont joué les manuels d'adoration populaire dans la déification subséquente de la mystique Santosi Ma (ibid., p.151).

Cette démocratisation du savoir révélé par la textualité ne demeure qu'une tendance secondaire dans l'hindouisme, peut-être en voie de devenir dominante de nos jours, comme nous en discutons plus loin. La structure des jati a persisté malgré ces développements scripturaires car l'Hindou est, de beaucoup, plus intéressé à son salut personnel, salut rendu possible par son regard orienté vers les êtres réalisés mais surtout, salut qui passe par le système des jati. Passons à l'étude de ces regards bénéfiques.

E) Le pouvoir du regard

Traditionnellement, l'Hindou puise de la puissance en orientant ses yeux dans la bonne direction: "looking into a direction ... a means of coming into contact with the powers residing there" (Gonda, 1969, p.11). Les dévots captent, ils "boivent" donc le pouvoir divin supposé résider dans les

objets saints et les êtres spirituels. Babb (1981) a très bien montré que les fidèles, même dans les sectes hindoues contemporaines, "boivent" le flux spirituel du gourou. Le disciple peut aussi simplement garder le regard fixe sans cligner des yeux, imitant l'état permanent des dieux, pour recevoir l'initiation de son maître: "He [Guruji] told me to sit in the lotus posture and to look into his eyes without blinking. He put his hand on my chest and told me to concentrate there. As soon as he touched me I felt as if an electrical current were passing through me. I lost conciousness" (Miller, Wertz, 1976, p.31). Le toucher du gourou joue un grand rôle pour initier, mais l'attention visuelle du novice entre aussi dans le processus. Ce dernier s'engage sur la voie du développement du regard intérieur, du troisième oeil qui lui permettra d'absorber la grâce de son tuteur spirituel.

Cette expérience intuitive de phénomènes, lumineux et autres, est chose courante chez les ascètes. Le védisme affirme que la syllable OM peut être ainsi <u>vue</u> (v. Gonda, 1965, p.289); autrement, c'est le corpus religieux qui détermine le dieu rencontré: "The man who belongs to a Shakta <u>saṁpradāya</u> will see Kali; a Shaiva will see Shiva; a Ganapatya will see Ganesha; a Vaishnava will see Vishnu or Krishna. God is only one, but he appears according to one's <u>saṁpradāya</u>" (Miller, Wertz, 1976, p.90). En art, le prêtre-artiste du sud de l'Inde fabrique une icône en se basant sur

ses visions et ses rêves (v. Obeyesekere, 1984, p.176): l'expérience des spécialistes prend le pas sur les canons. Par ailleurs, il est dit qu'en regardant dans l'oeil d'un disciple consacré, nous pouvons y apercevoir le soleil et l'homme cosmique.

Grâce aux ascèses (tapas), le religieux accède éventuellement au statut de maître et acquiert un regard puissant qu'il utilise à bon escient. Dans les rituels, il peut protéger les substances ou les patrons, ou il est dit pouvoir tuer d'un coup ses ennemis après avoir bu la boisson rituelle (soma: v. Gonda, 1969, p.17). Le regard du brahmane apporte la guérison et la prospérité, ou assure une saine progéniture. Le gourou initie disciples ou enfants en les regardant, ou les propulse directement en méditation profonde (v. Babb, 1981, p.390); Sahajananda pouvait même contrôler toute une foule: "Tradition and the testimony of eye-witnesses credit him with some extraordinary hypnotic power which enabled him to put not only individuals but entire congregations into a trance or samādhi" (Pocock, 1973, p.129). Le pouvoir oculaire de ces êtres réalisés, souvent déifiés, est le même que celui des dieux.

Les divinités hindoues observent les humains du haut de leurs cieux, sans jamais cligner des yeux, dit-on. D'une pureté enviable, elles ont leurs fidèles à l'oeil lorsque ceux-ci agissent et elles irradient une clarté, une brillance continuelle qui sourit à l'adorateur. Leur regard

protecteur serait responsable de la résistance des possedés qui piétinent des tisons brûlants (v. Obeyesekere, 1984, p.128).

Shiva, le seigneur aux trois yeux, semble le dieu le plus associé au pouvoir visuel. Dans un mythe sivaite, ce sont ses yeux fermés qui expliquent la grande obscurité initiale; ouverts, ses globes oculaires génèrent la lumière (W. D. O'Flaherty, citée par Obeyesekere, 1984, p.39). Le troisième oeil légendaire de Shiva détruit les mondes ou Kama, la déité du plaisir qui distrait l'ermite dans sa méditation; dans le Kalika Purana, cet oeil donne naissance à une femme qui cause la perte de Shukra, le roi des démons (v. Kakar, 1978, p.92).

Autrement, d'autres dieux expliquent la création du monde, comme Prajapati, par exemple: "Creator-god Prajāpati who, in the beginning alone, looked round about and saw another Being" (Gonda, 1969, p.8), et la création fut. Les planètes, ces déités astrologiques, inclinent le cours de nos actes et la santé des enfants des rayons lumineux qu'elles lancent par leur regard.

Les astrologues hindous croient qu'elles rendent visible le karma caché des humains, mais aussi que nous pouvons contrer ces rayons planétaires par des dévotions religieuses, par le port de pierres précieuses qui les absorbent, etc. (v. Pugh, 1983, pp.134-145). L'astrologue explique que l'aspect maléfique de certaines configurations

cosmiques vient d'un mauvais échange de coups d'oeil entre astres: "One planet's ire may be kindled by its enemy staring it in the face" (E. V. Daniel, 1987, p.178). On justifie même la tête d'éléphant du dieu Ganesha comme remplaçant sa tête initiale décapitée par un regard de Saturne (v. Kakar, 1978, p.100). Un forgeron tamoul, interviewé par E. Valentine Daniel, souligne l'échange visuel nécessaire entre humain et planète pour qu'il y ait un effet astrologique; avec cette citation, nous enchaînons avec darshana, le regard bénéfique des dieux: les planètes nous affectent "in referring to darśan as only having "effect" when the deity returns your gaze ("the deity must look at you in such a way that it has an effect on you")" (E. V. Daniel, 1987, p.84).

Diana Eck, qui présente un livre dédié à ce concept de darshana, définit ce dernier ainsi: "darśan, a sanskrit word that means seeing, especially seeing the divine in an image, in a person or in a set of ideas" (Eck, 1985, p.5). Cette vision concerne intimement le dévot qui agit souvent à cette seule fin: "to see the deity face to face; that is, to have the personal experience (darśana) of the deity that every Hindu bhakta seeks" (Miller, Wertz, 1976, p.48). Six des trente-deux ascètes repertories par David Miller affirment avoir eu darshana (ibid., p.89), une grâce que Pocock (1973, p.115) apparente à une bénédiction. Si nous parlons d'expérience intuitive directe d'unité avec l'objet ou

l'être sacré, dieu ou gourou, nous nous rapprochons de l'aspect synthétique de cette dynamique religieuse (v. Moore, Radhakrishnan, 1964, pp.XXV-XXVI). Une autre explication du mot darshana nous fait le mieux saisir ce qui est en jeu: "In popular terminology, Hindus say that the deity or the sādhu "gives darśan" (darśan denā is the Hindi expression), and the people "take darśan" (darśan lenā). What does this mean? What is given and what is taken? The very expression is arresting, for "seeing" in this religious sense is not an act which is initiated by the worshipper. Rather, the deity presents itself to be seen in its image, or the sādhu gives himself to be seen by the villagers. And the people "receive" their darśan" (Eck, 1985, p.5).

Nous mentionnions, à l'introduction de ce chapitre, la dimension tactile de la vue et l'échange matériel qui en résulte. Dans le sivaisme, un des cinq pouvoirs obtenus par la libération, moksha, est justement darshana: "The power of knowing is of five kinds: 1) Darśan, or seeing all objects which are atomic, concealed or are at a distance, and touching them" (Bhandarkar, 1982, p.176). Les autres pouvoirs sont: shravana, l'écoute de tous les sons; manana, la connaissance de toutes les pensées; vijnana, la connaissance de toutes les sciences et des traités sur elles; sarvajnatva, la connaissance des principes de la science (ibid.). Les systemes philosophiques hindous, appelés darshana, trouvent ici une légitimation

phénoménologique à leur téléologie métaphysique: ils "toucheraient" la vérité. Les Hindous reçoivent darshana en silence, en fixant l'entité spirituelle. Permise à la maison, cette pratique voit sa force décuplée dans les temples spéciaux où une réputée image a élu domicile: celle-ci justifie les longs pèlerinages auxquels se prêtent les fidèles, les processions de la représentation divine dans les villages, les longues minutes de quiétude en face du maître. Les huit offices religieux qui rythment quotidiennement les soins dévolus à la divinité d'un temple constituent autant d'occasions d'obtenir darshana (v. Pocock, 1973, p.116). Le pouvoir, shakti, ainsi dégagé par le regard de la deité oblige les fidèles à se mettre en rangées latérales, laissant libre le devant de la statue; même dans la ville, hors de l'enceinte sacrée, les maisons doivent éviter d'être en ligne directe avec le sanctuaire tamoul (cannitanam: v. E. V. Daniel, 1987, pp.135-137).

F) Le mauvais oeil

Le mauvais oeil se veut la contrepartie maléfique de ce darshana bénéfique mais, à l'occasion, trop puissant. Nous regroupons sous cette expression de "mauvais oeil" ce regard motive par l'envie des uns et la situation enviable des autres (v. Pocock, 1973; Maloney, 1976), mais aussi ces simples situations où le code de pureté classerait comme

polluant la vue de (ou par) certains. Dans ce pèlerinage au Maharashtra, Irawati Karve relève qu'on cache d'un écran la divinité supposée manger les offrandes pour une raison: "to prevent the evil eye of the onlookers from affecting Him" (Karve, 1962, p.12). Cette occultation répandue dans l'hindouisme n'est pas aussi explicitement justifiée par d'autres auteurs (v. Srinivas, 1965, p.197; Miller, Wertz, 1976, p.161; Pocock, 1973, p.116), et l'hypothèse de la pollution potentielle reste ouverte. Ces appréhensions se reflètent sur la société hindoue, où le pouvoir des yeux dépend de la forme, de la couleur et de d'autres caractéristiques associées à l'oeil (v. Gonda, 1969, pp.7, 72). Pocock (1973, p.30) raconte cette matinée où des beignets furent gâtés, durant leur cuisson, par le regard impromptu d'un serviteur aux grands yeux brûlants, une anomalie menaçante. De manière similaire, les défauts de construction attirent la malédiction.

Il existe une panoplie de moyens surtout visuels pour se prémunir de cet oeil menaçant. On ferme les portes au repas et, si l'Hindou doit manger dehors et est vu, il doit offrir de sa nourriture au passant (v. ibid., p.27). Nous avons déjà cité le nom dévaluateur, et la suie mise derriere l'oreille d'un jeune[6]: on en mettra aussi au front et, mieux, aux yeux de l'enfant. Pendentifs, bracelets, colliers, rubans, points noirs et épouvantails ne sont que quelques-uns des multiples moyens à la disposition de

l'Hindou pour protéger possessions et individus. Il y a pourtant une différence majeure entre la croyance au mauvais oeil et le danger d'un regard polluant. Selon la première croyance, personne n'est immunisée car la santé, la popularité, l'âge, l'apparence attrayante ou les richesses peuvent défaillir ou s'améliorer: "Since there is no one who cannot find someone whose plight is in some way worse than his own, so there is no one who is completely immune to envy and so to najar[7]" (ibid., p.27). Par contraste, les prêtres hindous doivent prévenir constamment les regards inopportuns: par exemple, au repas, le brahmane ne regarde pas les femmes menstruées ou qui viennent d'accoucher et les personnes en deuil. Srinivas décrit ces prêtres qui doivent quitter le village à quatre heures du matin, pour offrir les offrandes à Ketrappa, à Bengur: "They [the Brahmins] are in a condition of purity and other villagers may not look at them till they have crossed the boundary of the village" (Srinivas, 1965, p.179). Avec ces derniers passages, nous pouvons maintenant considérer la présence tout aussi tentaculaire du visuel dans le système des jati.

G) Jati visibles

"The hill tribes ... clothed themselves in skins and the philosophers dressed in muslin, wore the turban, used parfumes, arrayed themselves in garments dyed in bright

colours ... These philosophers, according to him [Megasthenese], were either Brahmaṇas or Śramaṇas" (Sahay, 1975, p.3). Cette vivide description, qui touche à l'étude de l'Inde du IVe s. av. J.-C., souligne la disparité économique des couches sociales qui se reflète dans l'apparence visuelle (et olfactive). Les quatre castes (varna: "couleur") traditionnelles, dans le sud de l'Inde, ont chacune une couleur d'offrandes distinctive: blanc pour les brahmanes, rouge pour les kshatriya, jaune pour les vaishya et bleu ou noir pour les shudra (v. Beck, 1969, pp.559-560). Nous verrons plus loin[8] la centralité structurale et rituelle des blanc et rouge, attribués ici aux hautes castes.

Avec le jaune, ces couleurs des "deux-fois-nés" (twice-born) s'opposent à l'obscurité liée aux shudra. Ces derniers tiendraient leur bas statut de leurs origines tribales ou la peau s'avère de beaucoup plus foncée que celle des conquérants aryens. Teintes de prédilection des renonçants (sannyasin) et des dieux ascètes pour exprimer leur sortie du monde, le noir et le bleu sont ignorés dans les rites religieux, encourageant une sanskritisation des couleurs: certaines couleurs représentant les brahmanes l'emportent sur les couleurs trop liées aux jati inférieurs. En effet, dans le Ramayana, l'armée des singes représentent les Dravidiens noirs à soumettre (v. Weber, 1960, p.119) Le Matsya Purana met aussi en relief ce préjugé racial: "Siva

once teased Parvati about her dark skin, and she resolved to perform tapas to obtain a golden skin" (Kakar, 1978, p.92). Souvent, quand l'importance d'un festival de village appelle une pureté accrue de ses habitants, les Poleyas[9] sont cantonnés dans leur hutte pour éviter d'être vus des membres de jati supérieurs. Par ailleurs, les artisans de bas jati qui fabriquent des images sacrées voient leur statut social un tantinet s'améliorer (v. Dumont, 1980, p.370).

Des sous-castes élevées, les brahmanes illustrent le mieux ce souci du regard bien place et de l'étiquette bien mise. Ils se voient proscrire la vue d'êtres impurs ou de substances polluantes comme les défécations, les cadavres, les déchets, les corbeaux incarnant les morts, etc. Le médecin de l'ayurveda, un brahmane, dont la pureté se trouve un peu souillée par son contact professionnel avec des matières illicites comme la viande et les liquides infectueux, ne doit pas en principe lire les Veda plus d'une fois (v. Zimmermann, 1982, p.232). Cette pureté scripturaire, déjà effleuree plus haut, persiste chez les "démocrates" comme Ramanuja qui tendent à ouvrir la culture dominante aux bas jati: "Mokṣa or deliverance. They could attain this even as members of the lowest caste by resorting to devotion, but the Brahmanic teachers, Rāmānuja and others, made the methods based on the study of the Vedic literature accessible only to the higher castes, leaving other methods to the rest" (Bhandarkar, 1982, p.94). En

politique, une partie du succès retentissant qu'a eu Gandhi réside sûrement dans l'allure blanche d'ascète qu'il revêt. Au XVIIe s., le perspicace jésuite Roberto de Nobili fut sensible à l'importance du visuel chez les Hindous, et use entre autres du port de la robe ocre pour se faire accepter et éventuellement convertir les brahmanes de la région de Tamil Nadu (v. Smidt, 1986, p.238).

D'autres indicateurs visuels comme les bijoux, l'éclat des cheveux, le tilaka porté au front par les dévots, même la hauteur des maisons nous renseignent sur l'importance relative des sous-castes: "It is not only objected that the feet of the lower-caste Kavuṇṭās are at a higher level than are the heads of the ANVs[10]. The objection implies that the house itself, as a Kavuṇṭā house, is in an improper position vis-à-vis ANV houses" (E. V. Daniel, 1987, p.151). Brenda Beck (1976) a démontré l'omniprésence d'une conscience de l'orientation spatiale dans l'hindouisme; non seulement les maisons, entre elles comme en elles, mais aussi le corps, l'astrologie, les rituels, les pratiques yogiques, etc., sont conditionnés par la cosmologie spatiale tamoule. A preuve les derniers moments d'un sadhu: "he goes into his final trance, his mahāsamādhi, and is buried sitting cross-legged at the bottom of a shaft facing to the north" (Pocock, 1973, p.84); en ayant son corps vers le nord, il fait face aux neiges éternelles de l'Himalaya, la demeure par excellence des ermites et l'endroit où trône le mont

Meru, l'axe du monde de la cosmologie hindoue. Il est évident qu'un intouchable ne se verra pas accorder une telle minutieuse attention dans le traitement de son cadavre.

Conséquemment, dans les moments où les divisions de classe sont temporairement suspendues, cette suspension des jati s'incarne nécessairement dans l'univers visuel hindou. Pendant la fête d'Holi, cette période carnavalesque que j'ai eu l'occasion de vivre à Bombay en mars 1985, de partout fusent les petits sacs d'eau ou de poudre de ce rose tachant dont je voulais à tout prix épargner mes vêtements blancs achetés la veille. Longtemps après la fête, les Hindous continuent de porter leur chemise maculée de rose par une sorte de fierté mêlée de piété. Ramananda, sur l'exemple d'un gourou de Bénarès, oeuvre pour l'abolition des jati en abandonnant les repas pris en cachette (v. Bhandarkar, 1982, p.95).

Les pèlerinages, nous l'avons vu dans le cas des chants dévotionnels[11], facilitent souvent un effacement des limites statutaires. Les participants se doivent d'éviter tout regard vers les villageois lorsqu'ils partent pour leur périple religieux. Mais ils se disent plutôt ravis de la disparition de la médiation brahmanique dans leurs rapports avec la divinité, et ils expriment leur nouvelle égalité temporaire en portant un vêtement de même couleur, à savoir noir, bleu ou ocre (v. Kjaerholm, 1986, pp.132-133). Certains pèlerins vont plus loin et se dessinent le visage

et le corps pour parfaire l'annihilation de la hiérarchie sociale habituelle, comme E. Valentine Daniel le rapporte si bien: "Yet as my fellow pilgrims-cum-fellow villagers, several of them belonging to lower jātis, began to paint colored spots all over my face and body. I saw a new glow light up their faces. I was being transformed, and the last residue of social differences or rank and status was beginning to disappear even as my features were being creatively disfigured and tranformed" (E. V. Daniel, 1987, p.250). Pourtant, une division visuelle persiste et jure dans la prédominance des noir et ocre: les veuves y revêtent le blanc, signe de leur statut marital peu bénéfique qui doit fuir les couleurs. Tournons-nous maintenant vers la femme hindoue, afin de voir de plus près le rôle que le visuel y joue.

H) Les couleurs et leur utilisation rituelle

Dans la culture hindoue, chaque couleur revêt une signification qui nous rappelle beaucoup notre symbolisation occidentale. Brenda Beck (1969) en a fait une étude exhaustive qui nous fournit le gros du matériel de cette section. Le blanc rappelle la clarté du jour, et en tamil les deux mots sont apparentés (v. ibid., p.558); la couleur blanche refroidit, purifie, porte chance et bien-être, stabilise et désigne les choses au-dessus de la terre, comme

le ciel et le vent. Le noir et le bleu foncé s'y opposent en référant à la nuit, à l'obscurité, aux objets sur ou sous la terre: maléfiques, ces couleurs polluent. Le rouge, couleur du sang, vitalise, active, stimule mais peut aussi polluer; il représente la chaleur (intérieure) et le changement, l'innovation qui s'ensuit. Le jaune se trouve souvent identifié au vert[12] et, comme le blanc, refroidit, purifie, adoucit, apporte la prospérité du monde humain; de la couleur du soleil, il se fait auspicieux, mais c'est aussi la couleur de la peau des malades. Pris séparément, le vert refroidit et apporte la fertilité végétale générée par la pluie, d'où abondance et prospérité des récoltes.

Ce symbolisme lié au spectre des couleurs influence une large partie de la cosmologie et des pratiques rituelles hindoues. Si nous considérons d'abord l'opposition lumineux/obscur, la lumière s'associe au divin, au transcendant. Rares sont les monastères hindous qui ne célèbrent pas la cérémonie de l'offrande du feu (arati, afin de clore les activités quotidiennes de la communauté (ashrama). Que ce soit pour plaire sensuellement à la déité ou pour la nourrir symboliquement (v. Miller, Wertz, 1976, p.172), arati souligne l'engagement religieux du dévot envers celle-ci. Cette pratique trouve sa contrepartie en milieu populaire en la lampe domestique qui est soit toujours allumée, soit illuminée juste après l'arati du soir au temple du village, comme le font encore quelques familles

du centre-ouest de l'Inde (v. Pocock, 1973, p.85). Cette lampe préserve des maladies, attire les grâces divines afin de contrer un mauvais rêve, de retrouver une bête égarée, de déclencher avec l'aide de chants la pluie d'une mousson tardive: "For a brief period, when the monsoon seemed unduly delayed, a group of about six old men made a regular practice of going up to Jareshwar in the evening to sing a bhajan, hymn, and light a lamp for Mahādev, but once the monsoon had broken the cult was not sustained" (ibid.). Il existe même une pratique divinatoire accomplie par un "lecteur de lumière" ("light reader": v. Obeyesekere, 1984, p.92) qui prédit l'avenir en scrutant une lumière.

Les références à la clarté abondent dans les textes mythiques. Nous énoncions plus haut[13] la création de la lumière par la syllable OM, ce qui signifie qu'avant, il n'y avait que ténèbres. L'hindouisme soutient en plusieurs autres endroits la préseance, contradictoire à l'oralite, du visuel. Les Veda prédisent la fin des temps dans une lumière éternelle; en attendant, les cieux baignent dans la clarté, et les enfers dans une noire obscurité. Kabir, au Moyen Age, défie la tradition en soutenant la primauté de la luminosité de Rama sur le son pour expliquer la création. En ce qui a trait à la création dans l'hindouisme, il s'avere difficile de trancher entre une prépondérance de l'oralité ou de la visualité ou même du goût, comme nous le verrons au chapitre VI. Peut-être que la coexistence de ces trois modes

sensoriels doit être laissée intacte, pour une approche multi-sensorielle de la cosmogonie hindoue.

Quoiqu'il en soit, la propension à s'illuminer réside au plus profond de la conscience hindoue: "In the Hindu area of destiny the unconscious has an innate tendency to strive towards clarity and light, just as chitta's[14] aim is to mature from is scattered and darkening forms" (Kakar, 1978, p.47).

D'autre part, l'astrologie divise le calendrier lunaire en des quinzaines sombre (et malchanceuse) et radieuse (et bénéfique). La nuit de la nouvelle lune pollue toute action humaine entreprise, car ce satellite terrestre est cru avoir des relations sexuelles avec le soleil: mariages, festivals, jeûnes et rituels s'en trouvent affectés. Tout le festival hindou dédié à Khandoba, au Maharashtra (v. Stanley, 1977), vise à puiser à ce fort pouvoir diffusé par la lune simultanément en phase nouvelle et en conjonction avec le soleil. Ce festival, au siècle dernier, appelait les fidèles à "circumambuler", à tourner, dans le sens de la course du soleil autour de la terre, autour de plantes sacrées pour restaurer la clarté de la lune.

Les couleurs aussi teintent de leur symbolisme la religion hindoue. Toujours en astrologie, toutes les planètes, vues comme des dieux, possèdent leur couleur propre: Mercure, bleu pâle, attire la veine, et Saturne, bleu foncé ou noir, récolte la guigne. Le bleu des corps de Shiva et de Krishna

n'évoque pourtant pas le maléfice, mais la mort aux choses terrestres; intérieurement, par l'ascèse, ils accumulent de la chaleur, de l'énergie illustrée par un point ou des cheveux rouges. En Inde du sud, le "Dieu noir" ressemble à un être diabolique, mais ce n'est qu'un subterfuge: "[le Dieu noir n'a] pris l'apparence noire des démons que pour tromper ceux qu'il combat" (Dumont, 1975, pp.104-105).

Pour continuer dans les pratiques manipulant le maléfice, les Hindous du sud inversent visuellement plusieurs actions rituelles reliées aux funérailles. Le cadavre porte la robe blanche à l'envers; les proches en deuil font les trois "circumambulations" d'usage autour du décede dans le sens opposé de la course du soleil; du riz jaune, réputé ici de mauvais augure, est lance d'un geste inhabituel sur le cadavre, en signe de dernier salut, et sur la route menant au bûcher (v. Srinivas, 1965, pp.92, 118-119, 151). Tout indique que ces vices de procédure remplissent visuellement la fonction de combattre le mal par le mal.

La couleur blanche de la robe du défunt est a élucider. Le jaune du riz porte malheur dans ce contexte car élément refroidissant, il ne peut que refroidir d'avantage un corps qui demanderait plutôt à être réchauffé pour retrouver son équilibre thermique. L'oracle possédé de l'esprit de la victime d'un tigre se peint le visage en jaune, avec des points noirs. Mais en général, enduire une statue divine de poudre vermillon, en répandre à tout vent dans des festivals

passionnés, en frotter une femme venant tout juste d'accoucher ou la porter au front (tilaka) comme plusieurs sectes le pratiquent, cette poudre de curcuma dont le nom signifie aussi "trésor", "réserve de richesse" (v. Bradford, 1983, p.318), ne peut être que bénéfique: on la vénère même en certaines occasions.

Quant au blanc, c'est à l'embarras du choix que nous confronte le nombre élevé de situations où cette couleur figure. A tous les rites des étapes de vie, excepté celle de la mort, l'Hindou suspend une branche à sève laiteuse à un pilier de la maison où a lieu la cérémonie. Pendant toute la durée du rituel de huit jours voué à la déité locale du sud de l'Inde, Mariyamman, un arbre à sève laiteuse et à l'écorce au revers blanchâtre, ou un simple drapeau blanc, s'élève devant le temple principal pour attirer les bénedictions divines. Le partage rituel du riz blanc ou du lait est une pratique commune dans cette région. Les femmes ascètes, les jogamma, se vêtissent toujours de blanc et promènent, aux fêtes religieuses, une image divine sur leur tête. L'Hindou s'habille normalement de blanc tandis que les femmes étincellent de couleurs diverses. De ces dernières, le rouge a préséance pour sa connotation sexuelle et est la couleur propice des voiles enveloppant les cadeaux de mariage. A cette cérémonie, tout le plafond (ciel) de la salle doit être blanc, sauf au-dessus de la fiancée où le rouge domine.

"If the predominant color of Kataragama is red, the color of the Kiri Vehera is white; if one place represents the celebration of the senses, the other celebrates their transcendence" (Obeyesekere, 1984, p.4). Cette comparaison et la signification dialectique sous-jacente des couleurs dominantes de deux festivals montrent bien que l'analyse peut être poussée plus loin que la simple correspondance univoque. Les jogappa, ces "femmes sacrées" masculines, troquent la robe blanche pour une autre de couleur (le plus souvent) rouge à leur initiation, consacrant leur nouvel état; surtout, le collier de grains rouges et blancs, reçu à l'ordination, traduit leur statut sexuel ambigu. Le rouge, lié au blanc, est bénéfique, alors qu'en s'unissant au noir, il s'apparente à l'action guerrière de la sorcellerie contre les mauvais esprits. Une divination du sud de l'Inde se base sur la combinaison des fleurs rouges et blanches qui sont tirées d'un sac, révélant une reponse positive ou négative a la question posée.

Il existe même une structure visuelle assez généralisée, mise à jour par Brenda Beck (1969), qui modèle plusieurs rituels selon la séquence blanc-rouge-blanc. Symboliquement, le rouge actif est la partie active du rituel qui commence avec une purification (premiere apparition du blanc) et se termine par une équilibration de l'élément activé. Par ex., le bain rituel des Kavu NTars consiste à verser de l'eau sur la tête du fidèle, entrecoupé de l'agitation intermittente

de boules de riz devant le baigneur: les premières boules, blanches, refroidissent et sont de condition inférieure; la deuxieme vague, les rouges, chauffent symboliquement et vraiment par la réaction chimique que la lime fait avec l'humidité du riz; enfin, les boules blanches finales possèdent une condition froide, supérieure, améliorée (v. Beck, 1969, p.557).

Les allusions au toucher (changements de température) et au goût (communion par le lait) sont analysées aux chapitres suivants. Il faut retenir de toutes ces descriptions la grande richesse d'informations que constituent la présence et l'articulation des couleurs dans l'hindouisme. Passons maintenant à l'utilisation des couleurs par les Hindoues.

I) La femme hindoue colorée

Alors que la veuve tout de blanc se voit associée à l'état des morts, qu'on recouvre aussi de blanc, la mariée ou la fiancée étincelle de son sari de couleur aux rebords multicolores. Par cet apparat, cette dernière peut s'attirer les regards des courtisans, comme l'atteste déjà les premiers textes sacrés de l'Inde (dont le Rig Veda): "a maiden adorning herself and waiting to meet her lover. This shows that beautiful dresses were meant to attract a lover" (Sahay, 1975, pp.31-32). La modestie des ornements dont se pare la fille hindoue, comme celle d'un simple ruban ou d'un

mouchoir sur la tête, ou d'un chapeau distinctif, trahit sa situation maritale: "In North Eastern India probably no married woman is allowed to be seen without her jewellery, specially at the time of marriage and on festive occasions. It is only after the death of her husband that she is denuded of the jewellery. The jewellery is still regarded as an asset, a form of saving and a symbol of status for the Indian women" (Sahay, 1975, p.168). Nous avions déjà énoncé plus haut[15] le choix des couleurs de voile selon les circonstances.

Par ailleurs, les divisions socio-religieuses se vérifient aussi dans l'articulation des femmes et de la réalité religieuse d'un point de vue visuel. L'exemple du traitement des femmes dans le jati brahmanique des Nambudiri, à Malabar, est un cas extrême: "lower caste concubines ... never enter into marriage. As for their unfortunate womenfolk, strict seclusion is their lot. Few of them ever marry at all until on their deathbed a rite of marriage affirms their freedom from the control of their guardians. If they go out of their houses, their bodies are completely envelopped in clothing and umbrellas hide their faces. When one of their brothers is married they can watch the celebration through chinks in the walls. Even at their own wedding a Nambudiri woman has to be replaced in the usual public appearance of the bride by a Nayar girl" (Douglas, 1966, pp.144-145). Encore à Malabar, selon Srinivas (1965,

p.29), la permission de s'habiller au-dessus de la ceinture ne fut accordée qu'aux brahmanes jusqu'en 1865; à cette époque, les femmes de bas jati se devaient de rester toutes nues. Mais vêtues, elle révèlent à quel groupe social elles appartiennent.

L'exclusion périodique qui frappe les Hindoues pendant leurs menstruations est une donnée pan-hindoue, et elles doivent s'isoler à l'extérieur de la maison pour manger; pendant cet intervalle, elles sont évitées du regard par les personnes aspirant à la pureté. Les ascètes et brahmanes orthodoxes devraient même éviter tout contact visuel avec les femmes, comme l'exemplifie la stricte discipline à laquelle s'est plié Chaitanya au Moyen Age. Cependant, ce dernier n'évacue pas toute association avec la féminité: "Outwardly Chaitanya was an ascetic world renouncer. He ate the most meager meals, which he begged, avoided the very sight of women, and was reluctant to associate with anyone but other world renouncers and devotees of Krishna. Inside, though, he was the lovesick girl of Vrindavana, Radha, doting constantly on the beauty of her Lord Krishna, seeing him everywhere, and feeling miserable in his absence" (Kinsley, 1982, p.45).

Enfin, l'alphabétisation des femmes au long de l'histoire de l'hindouisme approche le zéro absolu. La seule exception serait ces danseuses des temps médiévaux, les deva-dasa, liées de nos jours aux cultes sivaites, pointées par Max

Weber: "They were obligated to temple service through song and dance and had to be literate - until most recent times the only literate women of India" (Weber, 1960, p.354, note 24). "[the Deva-dasa] were permitted table-community with the men of all castes given access to writing skills in contrast to ... high-born women, for whom, writing and literacy art were excluded, because they belonged to the dharma of temple wench and were held as shameful and likewise not valid" (ibid.). Il apparaît ici que posséder le pouvoir de lire, donc de lire des livres sacrés, implique et génère l'acceptation de la communauté hindoue. Mais les femmes, nous l'avons vu au chapitre précédent, se rabattent sur les chants éducatifs pour compenser et pallier à cette exclusion de la textualité.

* Notes du chapitre III.

1. Chap. II, section A.
2. Regard divin bénéfique.
3. Ce regard fait l'objet d'une section subséquente.
4. Chap. II, section C.
5. Forme naturelle, réelle.
6. Chap. II, sections E et J.
7. Le mauvais oeil.
8. Chap. II, section H.
9. Intouchables du sud de l'Inde.
10. Abréviation des Aru Nattu Vellala: des shudra.

* Notes du chapitre III (suite).

11. Chap. II, section H.

12. C'est le même terme en tamil et en telugu.

13. Chap. II, section B.

14. L'instinct.

15. Chap. III, section H.

IV. LE TOUCHER

A) Introduction

Walter Ong, sans que ce soit son propos principal, a énoncé quelques principes de base de la phénoménologie tactile. Nous avons vu, au chapitre précédent, l'association qu'il fait entre le visuel et l'imagination tactile, une association que les Hindous poussent plus loin en posant la vue substantiellement tactile. Quant au toucher pris isolément, Ong part du matérialisme, de l'objectivisme de l'expérience: "Real as this stone, we say, feeling ourselves clutching it with our fist, in actuality or in imagination. By touch we assure ourselves that the stone is there, is objective, for, more than other senses, touch indeed attests to existence which is objective in the sense of real-but-not-me" (Ong, 1967, pp.169-170).

Cependant, il ne reste pas réfugié dans cet empirisme strict. Les idéalistes seront heureux d'entendre que notre auteur ménage une place au sujet, un sujet qui se connaîtrait par son rapport dialectique à l'objet touché et ce, plus que tout autre sens: "And yet, by the very fact that it attests the not-me more than any other sense, touch involves my own subjectivity more than any other sense. When I feel this objective something "out there", beyond the bounds of my body, I also at the same instant experience my own self. I feel other and self simultaneously" (Ong, 1967,

pp.169-170). Par l'opposition objective, l'existence subjective s'appréhende dans tout son contraste, dans toute sa négation par l'autre en face.

Pourtant, justement à cause de la cooccurence des expériences objective et subjective, une union intime s'effectue, et c'est pourquoi nous voyons le toucher classé dans les sens de proximité. En suivant Anthony Synnott (n.d.) et surtout Lawrence K. Frank (1960) qui s'attachent à étudier les relations entre le toucher et la peau pour déboucher sur la dimension sociale, la dimension unificatrice se dévoile à nous: "The skin is the boundary between the self and the non-self, you and me and everything and everyone else. Touching is transcending this boundary: uniting the self and others" (Synnott, n.d., p.1). Par le toucher, nous pouvons nous sentir (<u>feel</u>) entre nous et appréhender les phénomènes, les comprendre et communiquer avec eux, selon la culture envisagée: "The skin serves both as receptor and transmitter of messages, some of which are culturally defined. Its acute sensitivity allows the development of such an elaborate system as Braille, but tactilism is more basic than such oddities imply and constitutes a fundamental communication form (Frank, 1960, p.4).

En effet, hormis le braille qui manipule des symboles, le toucher par la peau constitue le plus primitif des processus sensoriels: même l'embryon est exposé à la pulsation

cardiaque de sa mère par l'intermédiaire du liquide amniotique. Une fois né, l'enfant continue de requérir des caresses rythmiques qui génèrent un équilibre intérieur. A son tour, il explore d'abord son corps par le toucher: "The baby begins to communicate with himself by feeling his own body, exploring its shape and textures, and thereby to establish his body image" (ibid., p.7). En même temps, il se bute au monde extérieur et fait l'expérience de ce qui n'est pas lui, de ce qui est autre, pour établir ou se voir graduellement dicter une série d'interdictions, de tabous. L'enfant en bas âge a un vécu bariolé de plaisirs mais surtout de souffrances car il arrive dans un monde combien hostile en comparaison de l'utérus maternel. Les premiers contacts peuvent être gratifiants, comme la tétée au chaud sein de la mère, ou froids, inhospitaliers, germes d'une éventuelle anxiété qui détermine l'orientation de ses contacts. C'est le début de l'assimilation des règles sociales d'une façon tactile, connaissance qu'il transfèrera plus tard au niveau abstrait.

La socialisation inhérente au toucher, le toucher parental d'abord, établit par son orientation et sa fréquence les rôles masculin et féminin. Ensuite, les rapports entre pairs, avec les étrangers et avec l'environnement s'inscrivent dans des touchers discriminatoires qui traduisent le degré d'affection partagée. C'est pour cette raison que la thérapie et les

groupes de croissance personnelle mettent tant l'accent sur l'importance et l'efficacité des contacts tactiles. Ce n'est qu'à partir de cette "image tactile" que l'enfant et l'adulte peuvent développer leurs images mentales. Même si les sens de la vue et de l'ouïe l'emportent sur le toucher afin d'accéder à un certain savoir abstrait, ceux-ci s'appuient sur le toucher: "the child learns to distinguish, first by tactile means, between the "me" and the "not-me". Later he modifies these definitions, casting them in verbal form, but the tactile definitions nevertheless remain prior and basic" (ibid., p.9). En cas de déficience de l'apprentissage tactile, l'intellect éprouve de la difficulté à se développer, il peut y avoir des problèmes d'élocution, de communication, une dépendance à l'autorité peut poindre, et une panoplie de compensations tactiles apparaît: la succion du pouce, l'auto-toucher, la masturbation, etc. (ibid.).

D'autre part, les touchers aux autres, en public ou en privé, ont fait l'objet d'une quantité appréciable d'études qui les classent de plusieurs façons. Ces touchers peuvent être vus comme des gestes-signaux (<u>signal gestures</u>), ou divisés selon les motifs de l'action: "There are three purposes of touching: To express or achieve dominance, superiority or control, eg. punching, slapping or guiding some-one; to express affection, eg. grooming, kissing, embracing some-one; and neutral touching as in cleaning a

patient or accidentally bumping against some-one on a street" (Synnott, n.d., p.18). Ou encore, nous pouvons répertorier les parties corporelles touchées, les types de personnes touchées, les différents stages du contact corporel. Suivant ce dernier mode de classification, Desmond Morris a énoncé douze stages, échelonnés du premier regard à l'intimité génitale (v. ibid., pp.21-22). Ce qu'il convient de noter ici, c'est le fait que Morris inclut le regard comme un toucher significatif, rappelant la dynamique hindoue de la vue.

Quoiqu'il en soit, si nous considérons les cultures en général, une foule de facteurs entrent en ligne de compte pour expliquer les différences: des facteurs climatiques, socio-économiques, culturels, historiques, religieux. La façon dont nous nous percevons et dont nous appréhendons l'espace et les autres déterminent ces écarts culturels ou sociaux. A. Montagu propose même une loi qui gouvernerait les différences tactiles entre classes sociales: "Ashley Montagu states rather bluntly that "the general law seems to be, the higher the class the less the frequency of touching, the lower the class the greater the frequency of touching." (1978:272 cf.269-88). But the law is by no means proven" (ibid., p.28).

J'abonde dans le même sens que Synnott quant à la validité de cette loi pour l'hindouisme. Cette dernière loi semble, à première vue, se vérifier si nous considérons la grande

quantité de substances et d'êtres que les brahmanes doivent esquiver de manière à garder leur état de pureté; à l'autre bout du corpus social, les intouchables ont en général peu de restrictions à respecter. C'est sûrement une des raisons majeures qui inclinent les chercheurs à classer l'Inde dans la catégorie des cultures à moyen ou à faible contact (v. ibid., pp.25-26).

Un examen plus poussé des faits nous oblige à relativiser ces assertions. Nous verrons aux prochaines sections que les jati supérieurs vivent aussi un riche univers tactile, quoique différent des autres classes. De plus, l'auto-toucher, principalement par les purifications, constitue un processus que nous ne pouvons laisser de côté afin de saisir adéquatement le toucher hindou. De même, toute la catégorisation hindoue des phénomènes selon l'axe chaud-froid, une "tactilité" thermique révélatrice, se verra accorder une attention spéciale. Par contre, bien que nous n'en toucherons guère mot, une analyse exhaustive devrait inclure ultimement ces touchers subtils qu'incarnent les regards (darshana) aux gourous et aux divinités.

En effet, nous avons déjà vu que dans la phénoménologie hindoue, le toucher perçoit par un antahkarana qui n'a pas à quitter le corps[1]: il prend la forme d'un objet en étant directement en contact avec lui. Qui plus est, par le toucher se réalise un véritable échange de matière. Stanley synthétise ainsi cette conception hindoue: "When any two

things are joined ... by copulation, bathing, eating, or any other penetrating intercourse, some of their substances ... are loosened and transfered between them" (Stanley, 1977, p.41). Les limites entre substances et entre individus sont perméables, floues, variables.

Nous verrons, avec les faits qui vont suivre, que le toucher hindou suit aussi la théorie h.c. de Mary Douglas, où l'"éthéralisation" sociale est à son paroxisme: "Of these [organic processes], the most irrelevant and unwanted are the casting-off of waste products. Therefore all such physical events, defecation, urination, vomiting and their products, uniformily carry a pejorative sign for formal discourse" (Douglas, 1973, p.101). Le toucher aux substances organiques devient polluant, d'où l'instauration de rites de purification. Cette aliénation des fonctions animales de l'Hindou se reflète dans ses rapports interpersonnels: complexification des relations selon les statuts de pureté, hiérarchisation de l'espace entre les gens, appréhension face aux étrangers, formalisation de la sexualité, etc. Cette anxiété omniprésente dans les rapports sociaux trouve son illustration dans l'univers tactile de l'Hindou: tous ses gestes sont programmés par la religion.

C'est à cet univers que nous passons maintenant, en touchant d'abord aux contacts bénéfiques, puis aux touchers proscrits, pour terminer encore avec le rôle du tactile dans les <u>jati</u> et dans la considération des femmes hindoues.

B) Touchers bénéfiques, respectueux et puissants

Les Hindous tiennent les pieds pour la "porte" du corps d'où sortent les énergies non harmonieuses de l'être, comme une sorte d'anus métaphysique. Paradoxalement, ils croient ces membres capables de transmettre du pouvoir, tant ceux des humains que ceux des animaux (v. Gonda, 1965, pp.85, 412). C'est pour cette raison que les dévots hindous cherchent à toucher et à laver les pieds des saints, des gourous, des divinités représentées parce qu'ils possèdent un plus grand pouvoir. Karve (1962, pp.14-15) décrit bien ce geste dévotionnel des pèlerins qui consiste à poser la tête sur les pieds de métal incarnant le gourou ou le dieu. Une telle action était interdite aux temps védiques, et ce serait un changement dans la conception indienne du maître qui expliquerait l'évolution de l'attitude: "The worships of the guru's feet (or sandals) reflects the underlying Monism of Neo-Vedantic thought. The traditional conception elevates the Guru; the modern image humbles him" (Miller, 1988, p.30).

Se laisser laver ou toucher les pieds rend plus humble, certes, mais il humilie aussi le fidèle qui, en mettant sa tête contre cette partie habituellement impure, se met sous la protection de l'autre: "The lower half of the body is considered less pure than the upper half, and the feet are

the least pure part of the body. By touching another's feet, then touching one's own head, one demonstrates respect by showing that the person's feet are more pure than one's own head" (Kinsley, 1982, p.136). De cette manière, celui qui adore montre son statut inférieur face au gourou. Non seulement les pieds, mais les sandales, la poussière après le passage d'un saint, les vêtements portés, les cheveux, les ongles, les reliques, l'empreinte de pieds sur un papier tel que nous l'avons déjà étudié[2]: tout ce que touche un gourou est sujet à vénération et tend à renforcir son pouvoir. En l'absence de ce dernier, des sandales de bois trônent souvent pour le symboliser. Etre touché par le gourou s'avère encore plus puissant, à cause de la volonté et de la force sacrées derrière le geste.

Traditionnellement, le maître peut transmettre le savoir en touchant cinq parties du corps du disciple; par le toucher aussi l'initiait-il (v. Gonda, 1965, pp.431-432, 436). Ce toucher est si puissant qu'il fait perdre conscience au dévot; à preuve le disciple Ramakrishna rencontrant pour la première fois Swami Vivekananda: "he placed his right foot on my body. The touch at once gave rise to a novel experience within me. With my eyes open I saw that the wall, and everything ... vanished into naught" (Miller, 1988, p.35). Ce fort contact peut s'effectuer directement, ou par l'intermédiaire d'objets sacrés.

Par le toucher aussi l'Hindou cherche-t-il à puiser l'énergie spirituelle des dieux. Nous savons tous la place centrale qu'occupe le Gange dans la religion hindoue, ce fleuve sacré par excellence qui baigne la sainte Bénarès et coule de la tête de Shiva, selon la coutume. Dans le festival dédié à Khandoba à l'éclipse lunaire de la nouvelle lune, Stanley (1977, pp.36-37) observe une véritable course aux touchers bénéfiques: le palanquin portant la divinité est assailli pour être effleuré, le cheval qui le tire aussi, son conducteur, les porteurs qui y touchent. Même les chiens, vassaux divins d'un jour et habillés de jaune pour la circonstance, sont poursuivis sans répit pour donner un peu de leur pouvoir. Au festival de Khandoba, qui célebre l'éclipse de la nouvelle lune par le soleil, l'énergie cosmique engendrée est disponible dans l'eau: les femmes stériles multiplient les baignades, les dévots se jettent à la rivière lorsque la représentation de la divinité y est plongée au moment astrologique opportun (v. ibid., pp.30-37); la vache peut remplacer l'image divine dans cette situation (v. Gonda, 1965, p.222). Toucher la divinité, c'est en quelque sorte exercer un pouvoir sur elle: "touch of feet in a sense control power of lord's eyes" (Babb, 1981, p.396). Mais souvent, l'Hindou se rabat sur une imploration incessante de l'attention divine pour se faire caresser ou se faire absoudre, comme dans ce passage d'un hymne à Lakshmi, la conjointe de Vishnu: "Salutations,

Mother, salutations, Narayani. Shine forth in compassion, absorbing sin with your touch" (Miller, Wertz, 1976, p.48).

Ces comportements liés au toucher trouvent leur contrepartie dans la vie quotidienne. En marchant vers une communauté près de Vrindabana, sur une route de campagne, telle fut ma surprise de me faire accoster par deux jeunes Hindous qui se sont presque jeter à mes pieds, touchant par deux fois mes pieds pour ensuite porter au front leurs mains. Je ne sais encore si ce fut seulement pour me saluer, comme c'est la coutume en Inde entre gens d'âges différents, ou pour tirer de moi du "pouvoir occidental" que ma couleur de peau trahissait. Quoiqu'il en soit, telles se font les salutations ou les implorations: Beals (1980, p.13) a été aussi sollicité de cette manière par une femme.

Plusieurs substances associées aux dieux possèdent un pouvoir recherché. Les gemmes protègent le porteur contre les influences astrales. Nous nous rappelons que les planètes, ces dieux du ciel, nous <u>frappent</u> de leurs rayons: si, par ex., c'est le soleil qui menace, le rubis est de mise: "Gems, like precious stones, and pearls have a significance attached to them as auspicious articles or as birth-stones, that bring good luck to the wearer or protect her against misfortune ... with certain attributes based on what are believed to be planetary influences" (Dongerkery, n.d., p.61). Nous pourrions ajouté ici que l'or, sous forme d'aiguille, est l'instrument prescrit pour ouvrir les yeux

d'une statue sacrée et, ainsi, lui conférer la vie. L'herbe sacrée kusha, enroulée autour du doigt, assure la pureté des brahmanes en fonction rituelle. La poudre de curcuma, dont le jaune s'apparente au symbolisme solaire du dieu Khandoba, macule statues, temple, dévots et animaux au festival dédié à cette déité (v. Stanley, 1977, pp.30-35).

Quant au crottin de vache, il serait l'agent purificateur par excellence, surtout s'il est associé à l'eau, à cause de sa source divine, la vache sacrée: "Cows are sometimes said to be gods; alternatively to have more than a thousand gods residing in them. Simple types of pollution are removed by water, greater degrees of pollution are removed by cow-dung and water" (E. B. Harper, cité par Douglas, 1966, p.9). Plusieurs ménagères du sud de l'Inde, au petit matin et a la brunante, balaient la maison et l'aspergent d'une solution de crottin de vache; ce dernier, en poudre, purifie le siège qu'un membre de basse sous-caste a occupé (v. Kinsley, 1982, p.136). Qui plus est, non seulement dans le crottin mais aussi dans les quatre autres produits de la vache, à savoir le lait, le yogourt, le beurre (ghi) et l'urine, circulent des propriétés vertueuses. Ces propriétés bénéfiques, ces essences nutritives, ce sont les rasa, mot qui signifie a la fois "goût" et "fluide vital": nous y reviendrons au chapitre VI dévolu au goût. Nous pouvons retenir ici que l'eau tire en grande partie son pouvoir purificateur de ces rasa.

Enfin, les peaux d'animal occupent une fonction rituelle. Le roi devait se tenir sur une peau de tigre pour être dûment consacré dans le rituel de rajasuya. Le gourou marche sur la toison du léopard ou s'asseoit dessus, pour la cérémonie du lavage des pieds (v. Miller, 1988, pp.166-167; Miller, Wertz, p.167). Gonda (1965, pp.232, 367) raconte la pratique ascétique qui consiste à ramper sur une peau d'antilope pour y entrer et à s'en servir comme vaisseau céleste qui se met en marche si l'Hindou récite les mantras de circonstance. Ce frottement encouragé rappelle celui du chapitre sur l'oralité, entre OM et notre corps[3]. Surtout, ce toucher orienté consiste, comme le conseillait Krishna dans la Bhagavad Gita (XVIII, 59-61), à dissoudre l'étreinte intime de nos pulsions: "'If you persist in hugging your ego', Krishna says to Arjuna, 'and [obstinately] refuse to fight, vain is your resolve, for Nature will compel you'" (Zaehner, 1962, p.136).

Il convient maintenant de passer aux substances et aux situations problématiques quant aux proscriptions tactiles qu'elles imposent, non sans souligner la surprenante abondance, trop souvent occultée, des objets et des individus qui permettent un toucher bénéfique.

C) Touchers menaçants

1. Substances à fuir

Quand nous parlons des contacts susceptibles de souiller, non seulement la matière touchée mais aussi sa provenance, par ex., le jati, détermine souvent son potentiel polluant. Il semble toutefois que tous les déchets organiques incarnent en soi une indélébile impureté à contrer, à éviter, car ils menacent la religion h.c. Le mot de Swami Narayan, répertorié dans le Shikshapatri, traduit bien l'atmosphère: "Never allow bodily excretions or evacuations or saliva to fall in places protected by the scriptures or public custom from such nuisance" (Pocock, 1973, p.173). Il existe des tentatives (v. Dumont, 1980, p.133) de classement de ces substances animales ou autres, et de situations. Fréquemment, les excréments constituent une menace d'impureté supérieure.

Ainsi, avant d'aller à la selle, l'Hindou de haute classe sociale change de vêtement, mettant son cordon au-dessus de l'oreille; après défécation, il lave minutieusement sa main gauche utilisée pour se nettoyer l'anus, à moins qu'il ne prenne un bain complet. Malgré l'omniprésence des matières fécales en Inde (v. V. S. Naipaul, cité par Douglas, 1966, p.124), et même si on n'en parle jamais, rappelant le silence qui empêche la propagation ou la production des choses en les nommant[4], les Hindous sont d'une habileté consommée à contourner ces petits tas d'excréments. Les

selles du corbeau, parce que ce dernier incarne l'âme du défunt et mange aux carcasses mortes, s'avèrent peut-être les pires polluants: "if a crow's dropping fall on a person, he or she will have to dip in a tank or river a thousand times. This is extremely inconvenient, and so the person in question sits under a sieve while water is poured on him through it. The sieve has a few hundred holes, and every time a vessel of water is poured into it the person underneath has a few hundred baths" (Srinivas, 1965, p.107). Observez l'emploi du sas, pour multiplier les touchers aqueux.

La salive aussi peut polluer, et contrôler sa présence s'avère même constamment nécessaire à cause des contacts plus fréquents avec la bouche. Les enfants se voient fortement défendre de porter leurs doigts à celle-ci, et doublement plus les adultes lorsqu'ils préparent la nourriture ou la servent, ou prient au temple. Conséquemment, le cuisinier ne peut goûter à la nourriture en l'apprêtant, le serveur doit à tout prix éviter de toucher aux convives, le mangeur doit lui-même disposer de son assiette, et boire et fumer se font de manière spéciale: "These two beliefs[5] have led to the practice of drinking water by pouring it into the mouth instead of putting the lips on the edge of the cup, and of smoking cigarettes ... through the hand so that they never directly touch the lips" (E. B. Harper, cité par Douglas, 1966, p.33).

Ces proscriptions sont bien illustrées dans le conte populaire des sept déités, où trois frères provoquent la déchéance d'une déesse en lui faisant sortir de sa bouche, puis reprendre à mâcher, sa feuille de bétel mêlée à de la noix d'arec: elle devient la patronne d'un jati inférieur (v. Srinivas, 1965, p.105). Cracher à terre, sur les mains ou au visage de l'enfant le protège du mauvais oeil; il est souvent de mise, en rencontrant une personne de plus haut statut, de se cacher la bouche de la main ou d'un coin de sari, pour éviter de la polluer par la salive ou le souffle: ici s'explique l'interdiction d'éteindre en soufflant lampes et chandelles, ce qui souillerait la flamme sacrée (v. Maloney, 1976, pp.119, 121, 132-133).

En plus d'être vêtu de même couleur que les brahmanes, le jésuite de Nobili, tel que nous l'énoncions plus haut[6], a dû abandonner le port des sandales pour s'approcher de l'élite hindoue. C'est que le cuir provient des cadavres de bétail, une association avec la mort qui ne pardonne pas. Nous comprenons, partant, pourquoi les fiancés, au mariage, les prêtres, au temple, et les Hindous du sud, dans les champs de riz ancestraux, y déambulent nu-pieds. D'autre part, le cuir éloigne efficacement les mauvais esprits, par exemple en battant le possédé à l'aide d'un fouet ou de sandales (v. Beals, 1980, p.49). Ces dernières, vieillies et gardées près de la porte d'une maison, devraient protéger ses habitants des maladies (v. Beck, 1976, pp.214-215). Par contre, la

pire insulte consiste à frapper quelqu'un du bout du soulier.

Plusieurs autres matières polluent. L'Hindou s'abstient de toucher le sanglier, ce vidangeur domestique, ou des cendres, rappelant la mort. C'est justement pour cette raison que les ascètes, qui meurent le plus à la vie séculière, les recherchent; ainsi, la pratique de vidhi, du système sivaïte Pashupata, prône le bain de cendres: "The vows consist in besmearing the body with ashes and lying down in ashes, definite practices (Upahāra), muttering and circumambulation. Thus has Nakulīśa said: "One should besprinkle one's body at the three points of the day and lie down in ashes" (Bhandarkar, 1982, pp. 174-175). En enduisant l'enfant tamoul de cendres à la naissance, ses parents l'enlaidissent et repoussent le mauvais oeil. Les couverts faits de terre captent plus les pollutions que les objets de métal, et le coton plus que la soie. Un ingénieux système, utilisé par les pèlerins tamouls, empêche les nourritures séculières de toucher aux offrandes destinées aux dieux: un panier, irumuti, comporte deux divisions hermétiques qui gardent les futurs dons libres de toute impureté (v. Kjaerholm, 1986, pp. 122, 134-135).

Revenons aux excrétions corporelles humaines, nommément aux poils, dont nous avons retardé l'étude pour mieux enchaîner avec la prochaine section sur la sexualité. Les cheveux, ainsi que les ongles, doivent être expulsés de la

maison des Hindous du sud sinon la pauvreté s'y abat. Alors que les ongles peuvent être taillés par l'individu, c'est toujours le barbier qui doit couper les cheveux, un travail qui confine son jati à un très bas rang social. Les rituels requièrent des participants rasés et lavés, et des circonstances différentes prescrivent des rasages distincts, telles les funérailles: "The mourners get themselves shaved on the morning following the disposal of the corpse; and this shave marks the beginning of ritual mourning. The mourners may not have another shave while ritual mourning lasts. In the case of the eldest son and widower ritual mourning lasts sometimes six months, and during this entire period shaving is forbidden" (Srinivas, 1965, p.82).

Gardant à l'esprit cette nature polluante des cheveux, le fait que la belle-mère reçoit sa belle-fille nouvellement mariée en lui brossant la chevelure prend tout son sens: elle l'accepte comme amie, comme intime. Elle montre aussi qu'elle peut exercer un certain pouvoir sur sa nouvelle bru. On laisse pousser les poils pour accumuler du pouvoir intérieur: le brahmacharya[7] ne doit pas peigner les siens, les pèlerins en préparation de périple ne se rasent pas pendant plusieurs semaines. Les Hindous croient contenir en eux leur énergie créatrice, leur shakti, telle que la prêtresse Karunavati l'énonce: "She also refers to the locks as dhatu, relic or essence or life force. She is very protective of them and will not allow anyone to touch them

or even come close to them" (Obeyesekere, 1984, p.27). C'est pourquoi nous voyons les sannyasin porter les cheveux longs, tout entremêlés. Des ascètes hindous du sud de l'Inde en viennent même à les adorer, à les voir, même coupés, comme un don divin: "What about her snake hair? After 18 months she cut it, having obtained permission from the god. She washed it in milk, bathed in the Manik Ganga, and cut it there" (ibid., p.30). Ces renonçants bénissent les gens de leurs cheveux qu'ils considèrent "beaux", malgré la répugnance que ces touffes de poils suscitent chez les gens en général.

En sachant que les prêtres sexuellement actifs ne portent jamais les cheveux entremêlés, nous évoquons un lien possible entre ceux-ci et l'abstinence sexuelle. Ce lien est confirmé par Edmund Leach: "Matted hair means total detachment from the sexual passions because hair behavior and sex behavior are consciously associated from the start" (E. Leach, cité par ibid., p.20). Nous pouvons maintenant passer aux contacts interpersonnels impurs, en commençant par les rapports sexuels, où l'intimité oblige à une attention accrue des touchers en jeu.

2. Interactions tactiles à proscrire

Les interactions sexuelles et les échanges de nourriture constituent probablement les domaines culturels les plus surveillés par les Hindous. Les chants populaires louent les

vertus de l'abstinence, incarnée en les sannyasin et en Shiva, leur patron. Les Hindous en général confinent les touchers entre conjoints dans l'aire privée des maisons. Max Weber fait remonter ces restrictions sociales sur la sexualité aux temps où l'hindouisme se protégeait contre le laxisme des groupes tantriques médiévaux: "the very strong tabooing of adultery and the admonition to control the sexual impulse in general has similar anti-orgiastic roots" (Weber, 1960, p.150).

L'intimité des contacts sexuels et les différences de pureté entre jati semblent des raisons plus visibles pour expliquer ces prohibitions. L'endogamie sert de règle quasi-universelle à la société hindoue et subsiste même s'il y a partage de repas entre sous-castes, comme chez les Lingayats du centre de l'Inde (v. Beals, 1980, p.35). En cas d'adultère, la peine habituelle est l'excommunication pure et simple, surtout si l'amant ou la concubine, ou encore le conjoint, origine d'un jati plus bas: "Moegling mentions the case of a Coorg woman who was guilty of adultery with a man belonging to one of the Untouchable castes and who was consequently thrown out of the caste irrevocably. She was forced to live among Untouchables" (Srinivas, 1965, p.65). Dans une telle situation, la personne est en quelque sorte socio-religieusement morte bien que, nous le verrons en scrutant le traitement tactile des femmes[8], l'homme reçoive un traitement de faveur.

Les êtres supérieurs subissent aussi les séquelles des restrictions au toucher. Nous venons juste de voir le festival de Khandoba, qui vise à s'imbiber de l'énergie générée par les relations sexuelles de la lune avec le soleil. Il y a, bien sûr, le prototype de l'amour parfait représenté par Krishna qui embrasse tendrement Radha et, par ricochet, tout dévot digne de l'affection divine (v. Kinsley, 1982, p.78). Il existe des mantras qui permettent de transmuter les ébats sexuels en rituel bénit (v. Gonda, 1965, p.441).

L'idéal demeure pourtant de transcender les pulsions sexuelles, et l'on attend des membres de l'ordre monastique hindou, outre quelques sacrifices alimentaires, d'éviter tout scandale sexuel (v. Miller, Wertz, 1976, p.129). Les pèlerins miment cette élite en s'abstenant de laisser écouler le semen 41 jours avant la pérégrination, en plus du non rasage dont nous parlions à l'instant[9]. Conscient néanmoins des faiblesses de la chair, Swami Narayan s'est permis de poser des principes moraux à ses disciples et sympathisants: "men and women in the temples shall avoid touching each other" (Pocock, 1973, p.173); "My male followers who are householders shall not touch widows other than close relation" (ibid., p.174).

A part la sexualité, une foule de situations occasionnent de l'impureté: côtoyer des gens de d'autres <u>jati</u> au travail, à l'école; être menstruée; faire partie d'une sous-caste

impure; être touché par un villageois pendant la période probatoire à un pèlerinage; avoir une naissance ou un décès dans la famille. Les enfants hindous ont même inventé un jeu, le "jeu du chat pollué" (tag pollution), où un joueur est désigné en état d'impureté et tente de transmettre son sévice aux autres jeunes qui doivent l'éviter (v. Shweder, 1985, pp.206-207).

De tous ces états, le deuil, de même qu'une naissance, menace les classifications strictes d'une culture hindoue h.c., et font donc l'objet d'une batterie de restrictions. Les gens concernés par une mort proche doivent bannir temporairement de leur vie la danse, les noces, certaines nourritures, l'ingestion d'aliments dans un tali, les rapports tactiles avec autrui pour douze jours, la traversée d'une rivière à gué, leur chevelure, les bijoux, les ceintures rouges, les vêtements colorés, la cuisine dans la maison, la prise de plus d'un repas par jour, le sommeil sur un lit, l'utilisation d'un banc, les salutations. Même les accessoires utilisés aux funérailles sont détruits parce que perçus comme polluants. D'ailleurs, en langue kodagi, être en deuil signifie littéralement "se tenir à l'écart"[10], et le deuil de premier degré, "être en baignade" ("standing for bathing": v. Srinivas, 1965, p.112). Si nous nous rappelons que le toucher provoque un échange matériel effectif, il est logique de voir les parents immédiats du défunt subir de

plus grandes restrictions socio-religieuses: quelque peu de leur substance physique vient de mourir!

D) Classification thermique

Les Hindous croient que l'huile de castor a des propriétés refroidissantes, "[it is] supposed to have a 'cooling' effect on the entire body" (Srinivas, 1965, p.173): si le corps chauffe à la suite d'un travail ardu et d'une exposition au soleil, il suffit d'en appliquer à la tête pour abaisser la température du corps. Chez les Tamouls, avoir "l'estomac brûlant", c'est entretenir des pensées envieuses envers possessions et fortune d'autrui: "in public places, one is exposed to strangers and dogs - underfed and starving beggars included - whose gaze or evil eye is capable of causing the food being ingested to spoil ... and result in a "burning stomach" and illness. Spoilage results from the heat of the evil eye" (E. V. Daniel, 1987, p.125). Zaehner (1962, p.55) résume ainsi deux concepts des anciens textes hindous: "of the Upanishads - two ideas emerge which were later to be widely developed, first the generation of creation by heat, and secondly the primacy of desire in the creative process. The word for 'heat' (tapas) is also the word used in the later language to mean 'austerity' or 'ascetic practices', and throughout the whole long history of Hinduism ascetic practices ... are deemed to generate

supernatural power that may be put to good or evil uses: they can create and they can destroy".

Ces citations nous font bien sentir et nous dévoilent une classification trop souvent oubliée lorsqu'on considère les sens en Inde: le classement thermique. McKim Marriott pose ce dernier à la base des transactions entre Hindous: "The catalytic "heat" of the maximal transactor[11] is thought to be both a product and a cause of his high intake and output in gross substance-code ... Conversely, the stabilizing "coolness" of the minimal transactor, whether in worship, business, politics, or sex, is thought to be partly an effect of a "cool", restricted intake in foods, words, and original bodily substance-code" (Marriott, 1976, p.136). Il s'avère donc possible, suivant ces principes, d'échelonner les substances, les êtres et les situations selon un spectrum thermique, tel que Brenda Beck (1969) l'a fait pour plusieurs produits alimentaires et végétaux. L'Hindou attribue aussi une qualité thermique aux parties et aux états du corps, aux éléments[12], au statut civil (surtout des femmes), aux situations religieuses ou séculières[13], aux jati, aux différents âges et même aux sens, déterminant ainsi quelles couleurs chauffent ou refroidissent, quel potentiel a tel ou tel goût. Les rituels religieux mettront à profit cette classification, par ex. en alternant substances chaudes et fraîches tel que Beck (1969) l'a si bien mis en relief.

Il reste que ces classifications présentent certains problèmes d'uniformité: "Sunther, the son of the wealthier ANV landlords of Kalappūr, has been unable to drink milk from the age of four, probably due to the absence of lactase in his system. Consequently, his mother has decided that cow's milk is too hot for him, although ordinarily milk is considered to be a cold food" (E. V. Daniel, 1987, p.71). Le lait et toutes les substances associées aux valeurs religieuses tendent à être froides et à nous servir pour refroidir nos passions mondaines. Néanmoins, elles se verront différemment classées selon que l'Hindou vient de tel région ou jati, selon les individus eux-mêmes ou selon les contextes. A preuve cette ascète ayant accompli la pratique de la marche du feu, sur des charbons ardents, et qui déclare que le feu était froid car le regard divin la protégeait des brûlures (v. Obeyesekere, 1984, p.128).

La combinaison de substances d'une qualité thermique identique peut même générer leur contraire, comme dans le cas de l'union de bétel et d'arec, chauds si pris isolément mais qui, mélangés, donnent une pâte agréable et rafraîchissante pour clore un repas et apaiser le corps (v. Beck, 1969, p.565). L'exemple classique d'ambiguïté, du moins pour nos yeux occidentaux, est illustré par la conception hindoue de la crème glacée: "[ice cream] is thought of as very hot" (E. V. Daniel, 1987, p.185). Mais peu importe ces contresens et ces difficultés de

classification. Pour notre propos, il s'agit de retenir que cette vision thermique de la réalité vit en l'Hindou, elle l'oblige à certaines actions et le menace de sanctions. S'il omet d'accomplir les puja quotidiens pour Vinayakar, le dieu de la fertilité, les résultats seront: "infertility for the women of the house, ... absence of "respite from menstruation" (E. V. Daniel, 1987, p.127). Cette "tactilité" thermique, et le toucher en général, modèlent aussi les interactions socio-religieuses et confirment encore une fois que l'hindouisme multiplie les contrôles sociaux (de groupe) et doctrinaux (de grille).

E) Les touchers intouchables des jati

Nous pouvons aussi parler de thermie en ce qui concerne les jati. Que l'ascète, par son grand contrôle disciplinaire, engendre chaleur intérieure et froidure corporelle extérieure, et que la relation sexuelle des dévots chauffe leur être, sont des processus que nous avons déjà traités. Selon O'Flaherty, pratiquer des tapas produisait, à l'époque védique, la fertilité, et même, au temps des Upanishad, permettait moksha au brahmane et au sannyasin (v. Boon, 1983, p.214). Les jati ont un degré de chaleur ou de froidure qui détermine leur diète: "The hot castes ... more readily, willingly and customarily eat hot foods than do the cool castes" (E. V. Daniel, 1987, p.186).

Un mythe hindou qualifie même de "Ugras" les Coorgs, un terme qui inclut, dans sa définition, le sens de "bouillant" (hot: v. Srinivas, 1965, p.33).

Est-ce que la qualification thermique résulte des restrictions tactiles entre jati, ou les génère-t-elle? Nous inclinons à penser qu'il y a plutôt "co-émergence". De toute façon, la hiérarchie socio-religieuse s'inscrit dans le code tactile. Il n'est pas rare de voir deux Hindous, de sexe identique, déambuler dans la rue bras dessus, bras dessous, signe d'une grande intimité sans signifier l'homosexualité. Aux mariages, la solidarité s'exprime en buvant au même récipient, sans égard à la pollution par la salive (v. Srinivas, 1965, pp.74-75). Un membre d'une basse sous-caste pollue un autre de jati plus élevé s'il lui touche, mais il ne sera pas purifié par ce contact; par contre, les Hindous le reconnaissent plus pur que les membres des jati inférieurs au sien, à moins qu'il ne soit un intouchable, l'infériorité socio-tactile extrême. A l'autre bout de la hiérarchie, les brahmanes jouissent de privilèges liés à leur classe.

Les brahmanes peuvent ainsi officier aux rites de circonstance dans les festivals et autres cérémonies. Ils touchent aux objets de culte sans risquer de les souiller, comme les images sacrées des dieux, même si ces images représentent des déités qui se rapprochent par leur caractère des jati inférieurs: "As high gods go, Hanumantha

and Bhimarayya are unsophisticated and rough. They are essentially warrior gods unconcerned with ritual niceties. Even so, only a Brahmin dares to touch their images" (Beals, 1980, p.47). Ce privilège tactile, nous pourrions dire que les brahmanes le tirent de leurs abstentions à toucher d'autres choses ou êtres viciés; dans les rituels plus importants, ils évitent même de toucher à qui que ce soit! De cette manière, par une sorte de dynamique compensatoire, ils accumulent du pouvoir et de la pureté. Ces retenues tactiles, ils les tiennent depuis leur tendre enfance alors que, pris dans une discipline d'études et de préceptes, ils n'ont pas connu ce que c'est, par ex., que de jouer dans la boue. Selon la tradition écrite dans le Markandeya Purana, l'enfant brahmane aura déjà choisi en bas âge sa profession lorsque, rampant parmi plusieurs outils, il en saisit un relié à un emploi (v. Parpola, 1986, p.79).

Exceptionnellement, un individu ou même une famille (okka) entière, marqué par cette pollution de naissance (pole) qu'est le jati inférieur, se voit décerné des passe-droits brahmaniques à la suite d'exploits militaires: "Kaiyandira Appayya, the boy-hero who saved the honour of Kadiyetnad, was showered with honours and privileges by a grateful nāḍ[14]. One of the privileges permitted him to visit the temple even when he was suffering from polé. A similar privilege is even today enjoyed by the Bellitanḍa okka in the temple of Bytūrappa in north Malabar" (Srinivas, 1965,

p.108). Un tel exemple demeure ponctuel. Normalement, les brahmanes évitent les touchers illicites, directs et même indirects. Ainsi, être dans une écurie et toucher en même temps qu'un intouchable à la paille du sol oblige les "deux-fois nés" à se purifier; ou encore: "A Havik[15], working with his untouchable servant in his garden, may become severely defiled by touching a rope or bamboo at the same time as the servant. It is the simultaneous contact with the bamboo or rope which defiles" (Douglas, 1966, p.34).

La caste des kshatriya est aussi gouvernée par les mêmes règles tactiles. Noyé dans les jati intermédiaires, ce varna doit respect aux jati brahmaniques et fuit la commensalité et les contacts des sous-castes inférieures. Au temps des rajas, les hagiographes représentent les rois amoureusement soumis aux maîtres religieux. Par ex., voici décrite la première rencontre entre le roi d'Orissa et Chaitanya, au XVIe s.: "[Pratap Rudra] fall[s] down clasping the Master's feet ... the king eagerly nursed His feet" (J. Sarkar, cité par Miller, 1988, p.32). Nous disions à l'instant "noyé dans les jati intermédiaires" car le grand nombre de ces sous-castes dénote une complexité que Marriott (1976) a brillamment démêlée. Pour terminer de bien faire saisir les touchers articulant les jati, nous passons aux intouchables dont l'univers tactile a des contours mieux définis.

Louis Dumont (1975, 1980) s'attarde longuement sur cette sous-caste qui n'en est pas une, vu la grande dévalorisation

hindoue dont elle fait l'objet. Le terme "intouchable" fut donné par les Anglais à ces gens rejetés par le système des jati, le plus souvent à cause de leur travail polluant: bouchers, tanneurs, éleveurs de porcs, nettoyeurs, distilleurs d'alcool et musiciens voient leur statut socio-religieux abaissé parce qu'ils touchent à des substances organiques mortes: "ceux qui équarrissent les bêtes, tannent les peaux, frappent la peau des tambours, sont doublement impurs, ce sont des intouchables" (Dumont, 1975, pp.18-19). Pour cette raison, les intouchables occupent les fonctions de prêtres funéraires, et les Poleyas et les Medas, dans le sud de l'Inde, sont responsables de jouer du tam-tam aux fêtes du village. Cette exclusion, ou plutôt cette inclusion spécifique et nécessaire des intouchables remonte probablement au temps de la conquête aryenne face à ces porteurs de peaux. Cette attention tactile de la part des hauts jati s'incarne dramatiquement dans le système des distances règlementaires, dans l'état de Kerala: "Aiyappan, in 1937, gives a scale of distance pollution for several castes: a Nayar must keep 7 ft. from a Nambudri Brahman, an Iravan ... must keep 32, a Cheruman 64 and a Nayadi 74 to 124" (Srinivas, 1965, p.27).

L'Eglise chrétienne a longtemps recruté ses ouailles parmi les intouchables de naissance et de condition[16] et les groupes hindous l'ont habituellement regardée comme "intouchable". Nous disons "habituellement" car les facteurs

politico-économiques rendent les généralisations difficiles: "Because converts to Christianity continue to make sandals, people of other jatis claim that they are not "real" Christians. "Real" Christians, missionaries or government officials, are regarded as persons of high status, comparable to Muslims, while converts are considered to be Leatherworkers posing as Christians" (Beals, 1980, p.37). Mais souvent, même ces Hindous convertis au christianisme perpétuent leur système de division des touchers: intouchables et shudra acceptent de participer au même office religieux chrétien si un mur ou une barrière les sépare dans l'église (v. Dumont, 1980, p.204).

Encore une fois, les règles séparatrices des jati sont suspendues, pour le toucher comme pour les autres sens, dans les pèlerinages, les festivals, les danses. Que le lecteur se rappelle le festival dédié à Khandoba, où tous touchent au palanquin et à l'eau en même temps[17]. Au festival des récoltes, chaque famille de Coorgs doit envoyer un danseur à la danse du village sans se soucier de la pollution. Le récit vivide et enjoué que fait Kakar (1978, pp.142-143) du festival de Holi, où lui-même y reçoit de l'urine de buffle, souligne cette disparition temporaire mais bien délimitée des contrôles tactiles. Beals observe que les combats de lutte entre villages éliminent les oppositions de jati: "Chinta's son and Danda's son walk side by side to the fair and perform as members of the team, their sworn enmity

forgotten for the occasion. Danta and Chinta, Storekeeper, and the Crier, attend all ceremonies, each radiating friendliness and goodwill" (Beals, 1980, p.67).

Le tantrisme et certains groupes hindous ont défié le système des jati en transgressant les touchers illégaux. Par des rapports sexuels hypergamiques, et en soutenant que la salive des femmes intouchables purifie, les tantrika défient l'ordre établi. Kabir met en doute la pureté brahmanique: "They consider themselves polluted by the touch of others: ask them who is lower than they are" (Zaehner, 1962, p.185). Plus près de nous, Ambedkar, en entrant dans les temples et dans les bains publics avec des intouchables, a créé tout un émoi sous le gouvernement de Gandhi. Ce dernier a lui-même oeuvré en ce sens en lavant ses vêtements et les latrines. Mais l'"intouchabilité" est si ancrée dans la culture hindoue que l'officialisation de 1947, qui permettait aux proscrits d'entrer désormais dans les temples, a eu un succès mitigé. Réalisant cette résistance, Ambedkar s'est converti au bouddhisme (v. Hayes, 1988, pp.3-5; Kinsley, 1982, pp.87, 99). Une autre situation d'inégalité persiste dans l'hindouisme, c.-à-d. celle attachée à la condition des femmes hindoues. C'est vers ces dernières que nous nous tournons maintenant, toujours de l'angle de la "tactilité".

F) Ne touchez pas à n'importe quelle femme!

"Fire is never satisfied with fuel ... and women are never satisfied with men", dit le proverbe hindou rapporté par Kakar (1978, p.93). Cette association de la chaleur et des femmes incline celles-ci à suivre une diète refroidissante: "An unmarried girl may eat cold foods because it is believed that cold foods do keep one's passions under control, and the control of one's passions is tantamount to preserving one's chastity" (E. V. Daniel, 1987, p.201). Enceinte ou allaitant, elles doivent aussi surveiller les qualités thermiques des aliments (v. Beck, 1969, pp.562-563). Parce qu'elles sont dorlotées, caressées, tapotées par ces nombreux adultes qui composent la famille élargie, les Hindoues tendent à se différencier tactilement des hommes. Par contre, le toucher en bas âge n'est pas toujours doux pour la gente féminine en Inde car, dans la culture populaire, c'est un exploit de dévierger une jeune fille avant sa puberté (v. Kakar, 1978, p.94).

A la puberté, les choses se compliquent. L'expression "rite de puberté", dans le sud de l'Inde, connote le lait épaissi en cuisant/bouillant avec du sucre (v. Beck, 1969, p.562). Les menstruations, contrairement à la venue d'une naissance ou à un décès, ne polluent que les femmes concernées, à l'exclusion des autres membres de la famille, si elles ne les touchent pas ni ne se promènent dans les

lieux ancestraux (v. Srinivas, 1965, p.104). Par contre, une femme peut entrer dans la cuisine si elle est malade, mais pas si elle est menstruée! Une foule d'autres endroits lui sont interdits lorsqu'elle est dans ses périodes menstruelles: le temple, la salle des repas ou de prières, les lieux où trône une divinité, la chambre où couche son mari, les lieux de rencontres sociales, de rituels et de pèlerinages: seules les filles avant la puberté et les femmes en ménopause sont admises comme pèlerines. Menstruées, elles deviennent très restreintes dans leurs actes, ne pouvant plus cuisiner, avoir de rapports sexuels, faire des offrandes aux dieux, habiller leurs enfants, laver leurs vêtements, manger avec les autres, faire leur toilette, se baigner la nuit; si elles ont à nourrir leur bébé, elles doivent le mettre tout nu (v. Shweder, 1985, p.204).

Selon l'hindouisme, toucher une Hindoue pendant sa période menstruelle provoque des conséquences tragiques. Le sang menstruel peut tuer les arbres et les plantes, contaminer l'environnement, raccourcir la vie des êtres humains. L'homme est le plus menacé car touché, ses testicules se contracteront, et c'est comme s'il prenait du poison: "If the wife touches her husband on the first day of her period it is an offense equal to that of killing a guru" (ibid., pp.203-204). A remarquer que la faute repose sur les femmes: elles doivent donc faire croire à leurs enfants qu'elles les

fuient parce qu'elles ont marché sur de la crotte de chien, ou touché des déchets (v. Shweder, 1985, p.206).

Pour recouvrer son statut normal de pureté, cinq jours en moyenne après le début des menstruations, un simple bain suffit, si possible dans de l'eau où un peu de curcuma et de crottin de vache ont été dissous. Similairement, une mère qui vient d'accoucher doit se prêter au "rituel du Gange" (Ganga Puja: v. Srinivas, 1965, p.91). Dans certaines régions, si elle veut absolument participer à une cérémonie bénéfique en étant menstruée, elle devra se purifier abondamment en se versant de l'eau sur le corps au travers d'un tamis, multipliant ainsi les contacts (v. Pocock, 1973, p.164). Il existe le festival annuel de Raja, le festival de la terre, où "Mère Terre" est dite saigner et recevoir symboliquement un bain menstruel (v. Shweder, 1985, p.206).

Si nous considérons les Hindoues comme membres de jati, les restrictions sexuelles et les inégalités avec les hommes ressortent. En cas d'adultère, ces derniers se verront frappés, au pire, que d'une excommunication temporaire s'ils ne sont pas trop orthodoxes, alors que cette sanction est automatique et irrévocable pour les femmes. Mary Douglas résume bien cette criante injustice hypergamique et en explique la raison: "The caste membership of an individual is determined by his mother, for though she may have married into a higher caste, her children take their caste from her. Therefore women are the gates of entry to the caste. Female

purity is carefully guarded and a woman who is known to have had sexual intercourse with a man of lower caste is brutally punished. Male sexual purity does not carry this responsibility. Hence male promiscuity is a lighter matter. A mere ritual bath is enough to cleanse a man from sexual contact with a low caste woman" (Douglas, 1966, p.125).

Pour toutes ces raisons, et pour d'autres encore, nous voyons les femmes dans des situations d'asservissement tactile. Ce sont elles qui transportent le fumier aux champs, et cet engrais n'est pas toujour du crottin de vache purifiant; hors de leurs menstruations, elles doivent masser les jambes des beaux-parents; elles seules sont immunisées contre la pollution salivaire de leur mari: "A Havick in a condition of grave impurity should be fed outside the house, and he is expected himself to remove the leaf-plate he fed from. No one else can touch it without being defiled. The only person who is not defiled by touch and by eating from the leaf of another is the wife who thus ... expresses her personnal relation to her husband" (ibid., p.34). A ce code tactile aliénant, les Lingayats dissidents répondent ainsi: "Their widows are allowed to marry. And women are not considered polluted and untouchable during the days of monthly sickness, as is the case among Brāhmaṇic Hindus" (Bhandarkar, 1982, p.197).

* Notes du chapitre IV.

1. Chap. II, section A.

2. Chap. III, section C.

3. Chap. II, section B.

4. V. chap. II, section C, 1.

5. A propos de la salive.

6. Chap. III, section G.

7. Etudiant, novice.

8. Chap. IV, section F.

9. Section C, 1.

10. Standing apart, not mixing.

11. Marriott définit les transactions entre jati comme maximales ou minimales selon qu'elles mettent en jeu un grand ou un petit nombre d'échanges de substances. Ces échanges se divisent en trois catégories: 1) l'homogénéité dans la lignée des ancêtres et dans l'harmonie des unions sexuelles et d'affaires; 2) les transformations subies durant des cérémonies religieuses, comme les purifications morales; 3) l'absorption de substances matérielles ou non lors de rapports de service, de commensalisme, ainsi que l'endroit et le temps où ont lieu ces échanges.

12. Vent, feu, eau.

13. Economique, émotionnelle, sexuelle.

14. Village.

15. Un brahmane orthodoxe.

16. Comme les excommuniés.

17. Chap. IV, section B.

V. L'ODORAT POUR LES HINDOUS

A) Introduction

Malgré la quantité plus restreinte de données concernant l'odorat, nous allons suivre le même plan que pour les chapitres précédents mais traiter plus brièvement de ce sens. Nous nous baserons sur certains textes de David Howes (1987, 1988) qui regroupent des caractéristiques importantes de la phénoménologie de l'odorat. Bien que les études de D. Howes visent à comprendre les liens qui existent entre l'olfaction et la transition ou la représentation spatiale, et non la stricte structure phénoménologique de l'odorat, nous nous permettons d'y puiser trois éléments qui apparaissent primordiaux au phénomène de l'odorat.

Premièrement, les particules odorantes, lorsqu'elles sont expulsées de leur substance d'origine, s'enfuient de cette dernière de façon multidirectionnelle. De plus, ces odeurs dépassent souvent les limites physiques qui qualifient les autres sens, et donc arborent un effet contagieux, actif, envahissant: "a colour always remains the prisoner of an enclosing form; by contrast, the smell of an object always escapes" (Gell, 1977:27). That is, the most salient feature of a smell is precisely its diffuseness: a smell can be in two places at once" (Howes, 1988, p.96). Plus encore que le don d'ubiquité, nous pourrions mettre l'emphase sur le

caractère "aquarium", pourrait-on dire, de l'odeur, car elle tend à se diffuser et à remplir, à prendre tout l'espace qui lui est ouvert. C'est pour ces raisons qu'on dit que l'encens à l'église, au temple ou ailleurs élève l'esprit et le porte au-delà de ses limites habituelles.

En deuxième lieu, les substances odorantes sont contraintes de prêter leur nom à leurs odeurs car celles-ci résistent à être définies, à avoir une forme assez ferme pour mériter une appellation: "A mere aroma, in its very lack of substance, is more <u>like</u> a concept than it is like a "thing" in the usual sense" (A. Gell, cité par Howes, 1987, p.401). Cette nature évanescente nage à contre-courant de la logique discursive et de ses conceptualisations, et les arômes évoquent fortement des expériences passées que même la mémoire ne se rappelait pas. L'odeur s'apparente donc aux états flous, vulnérables, ces entre-deux qui figurent au milieu des rites de passage, où les entités dissoutes attendent une cristallisation, une articulation. L'animal, par sa situation intermédiaire entre le règne végétal et l'homme, ou entre une vie trop axée sur le plaisir routinier et une réincarnation plus heureuse, comme dirait l'Hindou, sert de bouc émissaire pour justifier la dévaluation de l'olfactif.

Pourtant, la dernière qualité des odeurs permet de sortir de l'animalité: en humant la même chose, les individus vivent une union intime, conséquente à la dissolution des

catégories antérieures et au "silence" qui en résulte: "the burning of incense creates an "intersubjective we-feeling" among the participants in a rite as each is forced to introject particles of the odour. One cannot but participate in the effervescence (or fellow-feeling) of the situation, because it participates in you" (Howes, 1987, p.403). Les émotions individuelles, par les odeurs, se synchronisent. Cette expérience ne se limite pas au domaine social, mais une véritable révolution intérieure devient désormais possible: contempler, communier aux dieux peut être induit car on perçoit en quelque sorte l'invisible, l'inconnu. Par ce qu'une personne dégage, nous pouvons ainsi déceler son véritable état d'âme, ses dispositions, ses vraies intentions: on sent quelqu'un, on l'intuitionne.

Munis de ces quelques éléments phénoménologiques, nous sommes plus en mesure de diviser les sociétés entre celles qui intègrent les odeurs à leur culture, et celles qui les refusent. Dans une société aussi systématisée que la culture hindoue, où l'"éthéralisation" est souhaitée et les intouchables bafoués, les odeurs font l'objet d'une censure maximale, ce qui explique ma relativement pauvre récolte de données à ce chapitre. Naipaul nous intéresse ici par son observation sur les excréments nauséabonds en Inde: "Indians defecate everywhere. They defecate mostly beside the railway tracks. But they also defecate on the beaches; they defecate on the streets; they never look for cover ... these

squatting figures ... are never spoken of; they are never written about; they are not mentioned in novels or stories; they do not appear in feature films or documentaries" (V. S. Naipaul, cité par Douglas, 1966, p.124). Ce silence culturel sur l'odorat confirme bien la h.c. qui caractérise l'hindouisme. L'élite religieuse y prône les parfums, les huiles et les bonnes odeurs pour communier au divin mais aussi pour se démarquer des états inférieurs: certaines senteurs sont hautement taboues. Voyons ce raffinement souhaité de l'odorat.

B) "Je sens une chèvre...: c'est Shiva!"

Il semble que se parfumer a été un geste constant des hauts jati depuis les temps les plus anciens, pour se démarquer de ces tribus habillées de peau dégageant des odeurs d'un tout autre registre. Si la personne décédée était riche, son bûcher était composé de bois parfumés (v. Rimmel, 1868, p.147). Sentir bon s'avère l'état normal de l'Hindou: "Regular oiling of the hair and the ears and periodic oil massages are a part of the normal body care; the latter is suggested to make the physique smooth, strong and charming and to prevent the onslaught of aging" (Kakar, 1982, p.237). Si les parfums et les huiles font partie intégrante de la routine quotidienne, nous serions peut-être en droit de nous attendre à une association des bijoux

avec le nez. Dongerkery (n.d., pp.36, 41) soutient l'existence d'anneaux nasaux portés par les membres des tribus avant la conquête musulmane au Moyen Age. Mais les informations nous manquent sur ce point.

Contrairement à la vue, si l'odorat détecte quelque chose, il semble que c'est une preuve infaillible de son existence. Obeyesekere rapporte que les pretas, ces fantômes à grand estomac mais à l'appétit insatiable à cause de leur très petit cou, révèlent leur présence par leur puanteur; il relève aussi le rêve érotique d'une extatique où les arômes de jasmin sont centraux (v. Obeyesekere, 1984, pp.116-117, 138-139). Quelques exemples parsèment la littérature sacrée où les odeurs jouent un rôle indéniable, comme dans ce mythe du Padma Purana où Devi souligne l'odeur animale attrayante de Shiva: "You have the form of a goat and you smell like a goat. These ladies will eat your flesh or else they will eat everything, even me." Shiva said, "when I piercing the fleeing sacrifice of Daksa, which had taken the form of a goat, I obtained the smell of a goat" (Kakar, 1978, p.98). Par analogie, on disait que l'odeur de la bête immolée faisait partie d'elle et qu'elle pouvait, relâchée par la cuisson, nourrir les serpents et les oiseaux (v. Malamoud, 1975, p.105).

C) Communier avec les dieux

Les Upanishad énonçaient déjà que l'atman, le principe spirituel individuel, mérite vénération parce qu'il contient tous les goûts et les arômes en lui, et que ceux-ci altèrent le "sensorium", l'équilibre sensoriel de Brahman en s'y absorbant: "it would seem that though, on attaining to Brahman, the individual soul loses its individuality in the All with which it is substantially one, it brings to it its own individual perfume and flavour" (Zaehner, 1962, p.70). Sans attendre la grande libération, le dévot commence dès cette vie à se oindre dans des rituels, à recueillir des aumônes en offrant de l'encens, à se dessiner au front des signes hiératiques (tilaka) odorants (v. Rimmel, 1868, p.144). Il est de coutume que la mariée ait les membres oints et qu'elle se donne aux pieds un henné parfumé: les lieux de mariage embaument de parfums. Un geste extrême serait ce traitement réservé aux déités et appliqué aux cheveux par une ascète qui les vénère: lavés à l'eau de bois de santal et de lime, ils sont ensuite encensés (v. Obeyesekere, 1984, p.65).

En effet, au dernier darshana du jour d'une divinité, l'offrande du feu peut être aussi interprétée comme l'offrande d'encens: "ārati, incense, is offered to the image before it retires" (Pocock, 1973, p.116). Cette pratique trouve ses origines dans les sacrifices védiques,

où le feu était nourri d'onguents consacrés et entouré d'herbes kusha odorantes. Nous ne pouvons omettre de rapporter le suicide des veuves, sati, qui sont dites "suffoquées dans une fumée aromatique" (stifled in aromatic smoke: Rimmel, 1868, p.147). Nous avons déjà vu que le brahmane consacre le roi, dans le rituel de rajasuya, en le purifiant d'une onction; une telle pratique est habituelle dans les temples pour vénérer les images divines (v. Kinsley, 1982, pp.75, 115). Ce rituel sera même étendu aux armes, qui font l'objet d'un festival dans l'Inde méridionale: "they [the weapons] are marked with sandalwood paste. (Some Coorgs, like Brahmins on the western coast, mark their foreheads with sandalwood paste before worshipping a deity)" (Srinivas, 1965, p.239).

Remarquez, dans le dernier passage, le tilaka parfumé pour induire la présence divine. C'est que les cieux hindous abondent en fleurs et en parfums de toutes sortes, plus agréables les uns que les autres. Les êtres célestes se voient attribuer ces substances arômatiques: Indra vit dans un ciel de roses, la fleur la plus populaire en Inde, et il a le buste fait de bois de santal; Kama, le dieu du plaisir, décoche des flèches à l'embout fleuri, excitant ainsi les cinq sens du dévot (v. Rimmel, 1868, p.143). La pluie que les dieux nous envoient par temps clair s'appelle "onguent parfumé" (v. Gonda, 1965, p.358). Ils communiquent aussi avec nous au moyen de feuilles arômatisées, comme Pocock en

fait l'expérience en rencontrant un gourou: "he also presented me with a scented leaf, kevaḍo, pandamus odoratissimus, from the temple. This participated in the sanctity of prasād although it was obviously not for eating" (Pocock, 1973, p.126). En humant ces substances, l'Hindou absorbe littéralement la présence divine. Par ailleurs, avec l'encens, nous pouvons dévier les regards maléfiques des divinités (v. Maloney, 1976, pp.124-125).

D) Restrictions et répressions olfactives

Le brahmacharya trouve, parmi la panoplie de règles à suivre, plusieurs prohibitions ayant trait aux odeurs. En plus de se passer de parfum et de ne sentir aucune plante fraîchement coupée, il doit aussi s'abstenir d'absorber des aliments qui donnent mauvaise haleine: "in Hindu works we find that garlic, onions, leeks, and alcohol are classified as impure foods unfit to be consumed by both brahman priests and those who practice yoga" (Hayes, 1988, p.11). De plus, cette nourriture se classe "tamasique" selon les trois guna traditionnels, ce qui signifie qu'elle a perdu ses jus naturels et qu'elle provoque l'inertie (v. Kakar, 1982, p.248). Au moment où le végétarisme tenait du fanatisme, au Moyen Age, des individus furent même excommuniés pour avoir senti de la viande (v. Farquhar, 1967, p.419; Hayes, 1988, p.11).

Au niveau de l'organisation socio-religieuse, ce souci attaché aux odeurs explique la mince considération accordée aux jati inférieurs dont les membres sentent mauvais, principalement à cause de leur travail avec des matières nauséabondes. Même les dieux les dédaignent, comme dans le conte populaire des sept déités où une déesse vient de voir son patronage rétrogradée: "The sister was inconsolable, and said that she could not bear the smell of Poleyas" (Srinivas, 1965, p.236). Cette puanteur fait l'objet d'une justification doctrinale, elle n'est que la conséquence inévitable d'une conduite "puante": "But those who are of stinking conduct here - the prospect is, indeed, that they will enter a stinking womb, either the womb of a dog, or the womb of a swine, or the womb of an outcast (caṇḍāla)" (Moore, Radhakrishnan, 1964, pp.66-67). Par conséquent, il n'y a aucune surprise à constater que les menstruations repoussent aussi à cause de l'odeur dégagée: Abdin, un musulman questionné par Obeyesekere (1984, p.158), explique la couleur rouge de la bouche de Kali par ses menstruations dont le sang peut causer des maladies et dont la vapeur exhalée fait sentir la bouche.

Quelques ambiguïtés subsistent toutefois quant au statut de ces odeurs. Souvenons-nous de la transgression socio-religieuse ritualisée que constitue le festival de Holi, où l'odeur d'urine et de crottin de bovidés fait transcender les limites de jati à Marriott et à tous les participants

hindous. Un autre genre de sublimation est en jeu chez ces extatiques de l'Inde du sud qui considèrent leur chevelure odorante comme un objet parfumé à manipuler et à baiser (v. Obeyesekere, 1984, pp.32-35). Mais le paradigme de l'idéal mystique de l'hindouisme s'incarne dans le sannyasin dont tous les gestes, selon le code de Manu (VI, 45-81), visent à abandonner ce tas de chair puante qu'est le corps: "He will abandon this originated abode whose central pillar is bone, which is held together by tendons, whose mortar is flesh and blood, whose thatch is skin, which is evil-smelling and full of urine and faeces" (Zaehner, 1962, pp.149-150).

VI. LE GOUT

A) Introduction

Lorsque nous parlons de goût, nous ne nous limitons pas strictement à la stimulation sensorielle des cent milles papilles gustatives qui parsèment notre langue, nous incluons aussi les actes de boire et de manger qui activent ces papilles. Activées, celles-ci absorbent, assimilent la chose goûtée. Même si goûter est un automatisme de notre cerveau (v. Lalonde, 1989, p.9), il met aussi en jeu notre conscience, notre jugement conditionné par la culture dans laquelle nous sommes. Nous ne mangeons pas n'importe quoi, mais nous choisissons nos aliments selon ce qu'ils goûtent; cette nourriture, Walter Ong souligne qu'elle peut être autre que physiologique: "Taste above all discriminates, distinguishing what is agreeable or disagreeable for intussusception by one's own organism (food) or psyche (aesthetic taste)" (Ong, 1967, pp.117-118). Contrairement à l'omniprésence des sons et à leur caractère envahissant, nous pouvons, nous devons contrôler ce qu'on goûte. Et notre expérience individuelle, psychologique, compte pour beaucoup dans le fait d'aimer tel aliment et de dédaigner tel autre.

Notre discrimination gustative, en débordant la fonction physiologique des papilles, constitue une véritable expérience multi-sensorielle. L'odorat, d'abord, joue un

rôle déterminant en percevant les substances au goût subtil; quand nous sommes enrhumés, notre capacité gustative diminue de beaucoup. Vue, ouie et toucher sont aussi de la partie: "sight and sound also "can trigger para-sympathetic nerve signals so that the salivary glands are prepared for their initial part in digestion, supplying the enzyme that breaks down starch. The signals will be further enhanced (or inhibited) as soon as the first bite is taken. At that moment two more senses, temperature and touch, will add to the complex of sensations" (J. S. Wilentz, citée par Lalonde, 1989, p.10). Quand nous mangeons quelque chose, nous la voyons, la sentons, nous l'avons peut-être entendue cuire, nous la touchons et nous en saisissons la température par les lèvres ou la langue. Cette dernière, par son lien avec la parole, confère au goût un sens métaphorique de communication qui se retrouve effectivement dans le rite au repas.

Goûter implique toujours une menace pour notre organisme car les substances absorbées peuvent nous rendre malades, voire nous tuer, ce qui motive encore plus la discrimination gustative. Ong évoque ce caractère dramatique nécessairement lié au goût, d'une anxiété plus profonde que le simple choix entre aliments agréables ou désagréables: "a yes-or-no sense, a take-it-or-don't-take-it sense, letting us know what is good and what is bad for us in the most crucial physical way" (Ong, 1967, p.5). Le poids de la

responsabilité pèse d'autant plus lourd sur le mangeur que le processus enclenché après la dégustation, c.-à-d. la digestion, s'effectue dans notre intimité corporelle et, surtout, échappe complètement à notre contrôle. De possesseurs, nous devenons possédés, il y a union profonde: nous sommes, nous devenons ce que nous mangeons. Quant à la substance ingurgitée, elle aussi se trouve entraînée dans un tourbillon de transformations où sa forme première disparaît complètement pour faire place à un nouveau produit: les excréments. Cette impermanence s'incarne même dans la physiologie des papilles gustatives puisqu'avec l'âge, elles déclinent en nombre et en sensibilité (v. Lalonde, 1989, p.9).

A l'instar de la phénoménologie du toucher, celle du goût déborde le cadre habituel de l'individu pour devenir un indicateur privilégié du système social. Nous parlions à l'instant du rôle de la psychologie dans la discrimination gustative, et de la communication dans et par les repas; des facteurs géographiques, culturels, économiques, religieux et familiaux conditionnent ce que nous avons dans notre assiette et la manière dont nous goûtons. C'est ainsi que le fait d'habiter en ville procure aux citadins un choix d'aliments que les villages forestiers peuvent difficilement égaler. La cuisine québécoise traditionnelle fait rougir la cuisine <u>fast-food</u> américaine. Cette dernière est souvent la norme des groupes socio-économiquement faibles. Les

catholiques orthodoxes pratiquants s'abstiennent encore de manger de la viande le vendredi. Enfin, le milieu familial modèle les habitudes alimentaires des individus, lui-même influencé par tous les facteurs que nous venons d'exemplifier.

L'hindouisme confirme et même dépasse toutes ces considérations que nous venons de relever à propos du goût. Les Hindous ne distinguent non pas quatre, mais six goûts différents, contrairement aux Occidentaux: aux goûts salé, sucré, amer et acide, ils ajoutent l'astringent et l'âcre. A cette discrimination physiologique plus élaborée que la nôtre, ils ajoutent une attention sans pareil au contexte de préparation des aliments, signe d'une culture h.c. maximale. Nous verrons combien non seulement le type de nourriture mais sa pureté, sa provenance, le statut du cuisinier, les compagnons de table, les conditions du repas, etc., font l'objet d'un méticuleux contrôle. Celui-ci tirerait toute sa justification d'un adage comme "Tu deviens ce que tu manges", en ce sens que transgresser le code alimentaire entraîne éventuellement une perte de statut socio-religieux, une rétrogation de jati. A cause de cette tendance inclusive de l'hindouisme, nous devons considérer la cuisson non pas comme un toucher thermique, mais comme le début du goût, le premier stade de la digestion qui transcende les limites individuelles: "In India the cooking process is seen as the beginning of ingestion" (Douglas, 1966, p.126).

Cependant, pour bien saisir le sens du goût hindou, il faut considérer le concept de rasa. Par ses définitions multiples, tel "goût", "langue", "nectar", "intuition", "prier", rasa nous projette dans un univers où, comme le dit si bien McKim Marriott: "persons are generally thought by South Asians to be "dividual" or divisible. To exist, dividual persons absorb heterogeneous material influences. They must also give out from themselves particles of their own coded substances" (Marriott, 1976, p.111). Pour l'Hindou, le cosmos est en mouvement, est un bassin d'essences en circulation. Une fois absorbé, le jus (rasa) d'une substance aussi circule, change, se raffine: de chyle, il deviendra sperme (v. Zimmermann, 1982, p.185). Selon la médecine hindoue, l'ayurveda, même les goûts des aliments changent dans la digestion, par une distillation post-digestive générant de nouveaux goûts: "the salt taste is transformed into a sweet one, and the bitter and astringent taste into a pungent one. These post-digestive tastes are called vipāka" (Meulenbeld, 1987, p.7).

Rasa touve des ramifications hors de ces processus physiologiques pour légitimer que l'Hindou est bien un "dividu" (dividual). Rasa connote ainsi des processus médicaux, religieux, poétiques, biologiques, agricoles, politiques, psychologiques, alchimiques, magiques et artistiques. Qu'il suffise pour l'instant de mentionner que l'eau, comme tout fluide regénérateur, regorge de rasa (v.

Zimmermann, 1982, p.19). La danse aussi vise à créer rasa, c.-à-d. une vivide expérience mystique de concert avec l'audience (Kinsley, 1982, p.68): à la discrimination, le goût hindou se voit ajouter un potentiel d'unification.

Le sens du goût passe nécessairement par la nourriture, et cette dernière constitue un indicateur social de choix, tel que Mary Douglas l'énonce: "food is treated as a code, the messages it encodes will be found in the pattern of social relations being expressed. The message is about different degrees of hierarchy inclusion, and exclusion, boundaries, and transactions across boundaries" (M. Douglas, citée par Lalonde, 1989, p.4). Dans cette culture hindoue h.c., nous sommes à même de trouver une attention toute spéciale au goût, hautement individuel, et aux échanges de nourriture qui menacent tout système à haute division. Nous venons d'esquisser quelques conceptions et pratiques hindoues qui confirment ce souci de tout systématiser afin de diminuer les dangers inhérents aux états transitoires que sont les repas, la cuisson et les autres actions touchant au goût. L'anxiété potentielle de ces situations-ci se trouve abaissée par les codes alimentaires: manger telle substance signifie manger de son jati. Pour cette raison, nous rencontrons une certaine xénophobie qui s'actualise, entre autres, dans des voyages peu frequents et effectués dans des endroits connus (v. Douglas, 1978, p.25): l'hindouisme offre plusieurs moyens pour contrôler le goût dans ces situations.

A cause de l'intimité inhérente au goût, il s'agit d'un sens très approprié pour circonscrire l'intériorité de l'hindouisme et peut-être de tout autre religion.

Pour cette raison, nous considérons ici le goût dans toutes ses ramifications, débordant le cadre limité de l'étude d'un repas, comme Mary Douglas l'a fait dans "Deciphering a meal" (1975). D'autre part, la distinction que cette dernière établit entre discours mystique à téléologie intérieure prônant le végétarisme des hommes et des dieux, et l'utilisation politique et matérialiste de ce même discours, en évoquant Louis Dumont (Douglas, 1973, p.197), ne sied guère à notre propos, et les Hindous n'y verraient aucune contradiction. Pour eux, goûter à un légume plutôt qu'à un steak rapporte automatiquement des dividendes de karma, tout en conservant ou en donnant au jati une pureté matérielle. Voyons ce qu'il en est précisément.

B) Cosmologie gustative hindoue

1. Principes généraux

Faire la genèse du goût indien, c'est remonter aux textes anciens où les sacrifices permettent de communiquer avec les dieux et d'espérer la félicité, comme l'Atharva Veda nous la fait briller: "there will be eating and drinking of heavenly food and drink ... swift, refreshing waters, soft music and streams of milk, soma, honey, and wine (AV, 4.34.5-6)" (Zaehner, 1962, p.75). Plus tard, dans les Upanishad,

Brahman est nourriture et atman est nourriture, car Brahman est atman. Dans le Shvetashvatara Upanishad, l'atman infuse tout comme le beurre contenu dans la crème (v. Moore, Radhakrishnan, 1964, p.90), il s'enracine dans toute nourriture qui constitue la partie solide, nécessaire, vénérable de Brahman. Tout dépend de la nourriture, comme le manas[1], le buddhi[2], l'extase de l'homme, etc. L'homme, s'il aspire à la spiritualité, doit se faire mangeur et nourriture, il doit absorber et s'immoler pour transcender l'individualité (v. Zaehner, 1962, pp.66-69). Moksha, dans les Upanishad, c'est manger du Brahman: "It is the entry into brahman, a merging with brahman, eating of brahman, breathing of brahman's spirit. It is the unity of the self and the world" (Kakar, 1978, p.16). Chaitanya, au Moyen Age, compare l'identité de l'âme individuelle et de l'âme suprême à l'abeille ne faisant qu'une avec le miel (v. Bhandarkar, 1982, p.121). Nous pouvons à juste titre dire que la nourriture fonde une véritable ontologie des êtres, où l'homme est consommateur et aliment des dieux (v. Zimmermann, 1982, pp.218-224).

Pour avancer sur la voie religieuse, la loi du karma dirige le jeu; les mérites générés par de louables actions seront nommés d'une métaphore alimentaire: "fruits". Ceux-ci sont de deux sortes: a) directs, c.-à-d. la souffrance ou le plaisir immédiat subséquent à l'acte; b) phala: le fruit du karma, qui n'éclot que plus tard. Selon Krishna, dans la

Bhagavad Gita (II, 47), il ne faut pas chercher ces fruits: "Your concern is solely with action - never with its fruit" (Hiriyana, 1967, p.119). La métaphore sera grandement reprise dans les Purana, où la dévotionnelle écoute des mots sacrés engendre phalashruti, "les fruits d'écoute" (v. Brown, 1986, p.74). En Inde du nord, plus près de nous dans le temps, les Hindous peuvent se transmettre leur bhagya, leur destin lors d'un jeûne (vrat): "Himachal, the father of Pārvatī and Gaurī, asks them "Whose bhāgya (destiny) do you eat?" Pārvatī said "I eat my own bhāgya". Gaurī replies, "I eat your bhāgya" (Wadley, 1983, p.159).

La théologie hindoue, dont quelques principes viennent d'être résumés en rapport avec le goût, a des retombées sociales et éthiques cohérentes. Toute nourriture est divisée en deux parties: en éléments grossiers qui satisfont le corps; en éléments subtils qui entretiennent l'esprit (v. Kakar, 1982, p.239). Il doit y avoir échanges de nourriture avec les êtres supérieurs et avec ses pairs, car manger seul est un péché. Ces transactions constituent un carrefour où l'éthique n'est qu'une des valeurs en jeu: "The sharing of food among gods, friends, neighbors, and kinsmen is an act in which childhood training, economics, social life, and religion intersect" (Beals, 1980, p.53). Ces échanges doivent suivre des règles de manipulation, six selon Appadurai (1981, p.499), dont celles qui touchent au sexe, à l'âge et au lien de parenté. Nous avons vu que la salive

menace la pureté de la préparation et du service des repas[3], que le mauvais oeil oblige à manger caché[4]: si l'Hindou est vu par un passant, il doit offrir sa nourriture à ce dernier qui doit l'accepter, sinon le mangeur risque la maladie (v. Pocock, 1973, p.27). Dundes (1980, p.106) relève un réflexe similaire, chez une femme qui doit nourrir d'un seul sein son bébé soupçonné d'avoir le mauvais oeil: si elle utilisait l'autre, elle nourrirait le mauvais oeil! Au nord de l'Inde, les bébés attrapent le mauvais oeil s'ils mangent des excréments (v. Maloney, 1976, p.109). Mais en général, donner de la nourriture est un acte plus méritoire que défensif et procure bons yeux, mémoire et même, si le don est orienté vers un brahmane, une assurance contre la famine au ciel (v. Gonda, 1965, pp.225, 358).

La centralité qu'occupe le goût par les aliments, dans la vie de l'Hindou, commence en bas âge. Contrairement à une jeunesse très encadrée telle qu'un système culturel h.c. le stipulerait, la jeunesse hindoue jouie de liberté et de traitement de faveur[5]. La mère nourrit fréquemment son enfant, à toute heure, sur demande, pouvant lui donner le sein jusqu'à cinq ou six ans, puis les meilleurs aliments possible: tous ses désirs, non seulement gustatifs, sont comblés le plus possible (v. Kakar, 1978, p.81). Et la mère, pour inculquer à ses enfants ce qu'ils devront accomplir plus tard face aux dieux, mange sans pudeur leurs restes de table comme si c'était les restes d'offrandes (<u>prasada</u>):

"their "leavings", at least for their mothers, are not considered degraded ... but rather transvalued ... and their taste ... are paid serious attention" (Appadurai, 1981, p.498). Plus tard, ces mêmes enfants s'échangent des nourritures imaginaires entre eux, marchandent, redistribuent leur capital; de même, des arguties autour des demandes parentales mettent en jeu le repas du soir, ou un extra d'aliments (v. Beals, 1980, pp.19-21). A l'âge adulte, l'Hindou qui pourra donner aux autres le plus de nourriture récolte amitiés et pouvoir politique; sinon, c'est l'indifférence générale: "The person who is weak or lazy or ill is given food, but he eats without honor and dies without care or affection" (ibid., p.21).

2. Rasa

Bien qu'il soit un principe général, rasa, de par son importance, mérite un traitement spécial. Dans la dynamique des sacrifices, il est au coeur des substances nutritives et fortifiantes parce qu'il en est l'essence. Gonda (1980; 1982) a mis en valeur cette présence védique de rasa qui désigne le lait coagulé procurant forces physique et psychologique; les gâteaux sacrificiels constitués de riz s'appellent "tiges de rasa" (rasa shoots). Sa connexion avec les eaux l'amène à être identifié avec le lotus, cette plante pure dont la sève est un véritable nectar: "the lotus is rasa, is identical with the magic substance drawn from

the waters which is virtually one with natural life itself, both when this life is a negation of sickness, old age and death, and when it manifests itself in the fertility of women, of fields and cattle, thus causing an abundance of offspring, crops, livestock and earthly riches" (Bosch, 1960, p.82). Nous pouvons aussi penser à la mer de lait qui symbolise les premières eaux, et dont le barattage a produit les mondes (v. Beck, 1976, p.230).

En effet, rasa, en plus de signifier "goûter", "langue" et les six saveurs, représente la force immanente que seuls les sages, les rishi, peuvent percevoir; il circule dans l'univers sous forme de liquide nourricier: le lait, le sang, le semen, la liqueur, le soma, l'eau sous toutes ses formes, les humeurs du corps, le liquide amniotique ou l'élixir de l'ayurveda (v. Bosch, 1960, p.60). Par cette dernière science, nous apprenons que rasa est la base non sensible des aliments, tout comme OM est la base non perceptible de toute manifestation. La cuisson le concentre dans des bouillons: en mangeant ces plats, nous assimilons rasa; en digerant, nous le subtilisons encore plus en suivant ce processus en sept étapes, déjà évoqué à l'introduction, du chyle au sperme. S'il y a maladie, c'est qu'il y a manque de rasa (v. Kakar, 1982, p.230). La viande des carnassiers est même dite avoir une haute concentration de rasa qui l'élit assaisonnement de choix et légitime l'existence de l'Hindou mangeur de viande, du chasseur et

des sacrifices sanglants dans une Inde végétarienne; par extension, la présence de rasa sert à classer faune, viandes et venins (v. Zimmermann, 1982).

La fumée[6] des sacrifices apporte les rasa aux dieux, à moins que ce ne soit le soleil qui les ait absorbés; d'ailleurs, des pertes de rasa expliquent la sécheresse (ibid., p.196). Au ciel, les rasa se rassemblent sur la lune et servent souvent de nectar aux dieux. La décroissance lunaire dépend des défunts qui boivent la lune, et son éclipse est provoquée par le démon Rahu qui l'avale, ou par un cobra qui a ingurgité un lièvre réfugié sur le satellite de la terre (v. Srinivas, 1965, pp.240-241). Ce nectar, c'est amrita, l'élixir d'immortalité[7] qui confirme la pérennité de rasa. Narada se sert du mot "nectar" pour qualifier la dévotion, bhakti. D'ailleurs, le nom de la nouvelle lune du lundi, au festival à Khandoba, signifie littéralement "rempli du nectar de la lune" (v. Stanley, 1977, p.31). La lune entretient les plantes par la rosée et la pluie gonflées de rasa, et les Hindous disent même qu'elle abrite les âmes et qu'elle "pleut" ceux qui se réincarnent (v. Gonda, 1965, pp.44, 57-58). Associée à Soma, elle devient royale à l'époque védique.

En effet, le roi Soma représente cette boisson enivrante de rasa obtenue en pressant la plante soma qui est offerte en libation aux dieux. Le soma pressé équivaut au gâteau sacrificiel, il dépasse en valeur les viandes et constitue

le nectar de longue vie par sa richesse en rasa (v. Gonda, 1965, pp.38-47). Contrepartie sacrée du lait de vache de l'Hindou, Soma est devenu le patron des brahmanes (v. Dumont, 1980, pp.289, 298). Il est à l'origine de la révélation: "The rishis did, however, employ a plant called soma, which was most likely a hallucinogenic mushroom. Drinking soma, the rishi was transported to the realm of the gods. Having experienced the gods, the rishis subsequently were inspired to compose hymns in their praise" (Kinsley, 1982, p.11). Les dieux se délectent de soma par le sacrifice car, comme l'énonce Dumézil: "en langage sômique, c'est la même chose que le festin des dieux en langage amrtique" (v. Gonda, 1965, p.67). Soma donne plusieurs pouvoirs[8] et sa fonction principale est qu'il purifie: sa préparation est comparée à l'action d'une pluie (ibid., pp.45-47).

Ce rôle majeur de la pluie, bien compréhensible dans un pays où la mousson sauve de la canicule et de la mort, fait prendre tout son sens à l'accusation de "nuage sans pluie" dirigée vers un brahmane qui ne divulgue pas son savoir oral (ibid., p.234). D'ailleurs, dans le Shankhayana Grihya-sutra, rasa serait un autre nom pour la syllabe OM (v. Monier-Williams, 1964, p.869), et il est synonyme de "rugir", "vibrer", "chanter". Que Sarasvati, la déesse de l'éloquence, soit aussi celle des rivières, confirme ce rapprochement gustatif/oral. Cette importance de l'eau de pluie nous fait aussi élucider pourquoi le puits du temple

ou de la maison, où la pluie est recueillie, est l'endroit le plus sacré de l'édifice: selon un mythe, les dieux y descendent (v. Beck, 1976, p.221). Une autre source stipule qu'une rivière mythique, rasa, entoure le monde (v. Moore, Radhakrishnan, 1964, p.24). Les rivières de miel et de lait "coulent" partout dans les textes sacrées, et confirment toujours la sainteté des lieux.

Permettons-nous de pousser encore plus loin ce rôle métaphorique du goût par l'intermédiaire de rasa. Un des synonymes de rasa est "prier", un autre, "aimer". Les disciples de Vishnu se servent de ce concept pour désigner les cinq degrés de bhakti (v. Monier-Williams, 1964, p.869). Les fresques hindoues, où le lotus étend ses ramifications qui enveloppent littéralement tout sur son passage, rend visible ce que rasa accomplit de façon occulte: "everything inside the convolutions of the lotus-stem-plants, animals, human beings, the riches of the earth, human activities, moreover, the regal insignia and the regal power itself - spring from and exist by the energy pouring out from the parvans[9] and that, consequently, the faculty of bestowing life, fertility and wealth is attributed to the lotus-plant and its vital points" (Bosch, 1960, p.49). Il existerait même une unité structurale par rasa entre ces lotus grimpants et l'organisation des histoires contées (ibid., p.237). Par ailleurs, rasa qualifie les huit émotions qu'un bon rhétoricien peut provoquer (v. Kakar, 1978, pp.30-31),

et nous avons montré en un autre lieu (v. Pinard, 1989) comment la danse et tout art visent à créer rasa, une véritable expérience mystique avec l'audience, à l'instar de pratyahara en yoga: "a sojourn in the inner world, an exploration of the unconscious; it is the aesthetic mode of transcendance" (Kakar, 1978, pp.30-31).

Cependant, comme cette expérience passe d'abord par nos sens, et que ce chapitre semble montrer la complexité et la primordialité du goût dans beaucoup de contextes socio-religieux, est-ce que la bouche comme organe corporel reçoit un traitement de faveur?

3. Bouche caverneuse et gros ventre

La bouche comme organe ne fait pas l'objet d'une attention spéciale de la part des Hindous, si ce n'est qu'ils doivent éviter la salive qui en sort. Aucun bijou spécial, aucune décoration spécifique. Il existe bien une certaine mythologie buccale, comme cette ambiguité chez l'homme cosmique primordial, Purusha, dont la bouche associée à la caste des brahmanes réfère à l'oralité, ou au goût, ou aux deux. Nous en trouvons une attestation dans la Bhagavad Gita, au chapitre XI: "The viraj form of God, i.e., all being looked at simultaneously as constituting one whole, as also his destructive form, which all enter into his month and are absorbed" (Bhandarkar, 1982, pp.28-29). Ailleurs, Obeyesekere (1984, p.177) souligne comment un serpent

vénimeux représenté dans la bouche du dieu Huniyan prouve l'inaltérabilité divine. Quant au lien linguistique tracé par E.V. Daniel (1987, p.130) entre les mots tamouls de "bouche", vai, d'"ouverture", vayil, et de "porte", vacal, il possède une certaine valeur vu la signification structurale de la porte des maisons: "[the door,] the most vulnerable orifice of the house, through which evil influences, including the evil eye of passerby, might enter" (ibid., p.130). De même, les eaux de lavage doivent être jetées à l'arrière des édifices (ibid., p.152). Mais ce symbolisme reste négatif et éloigné du goût.

De tout autre façon peut être interprétée cette obésité souhaitable que les Hindous chérissent. Un corps corpulent signifie la puissance, l'abondance, l'accumulation enviable de rasa, dirions-nous: la digestion cuit les aliments dans le ventre et y opère la concentration des rasa. Weber (1960, p.151) observe bien cette caractéristique dans l'iconographie hindoue: "A mahapurusha must be fat because a visibily good nutritional state was considered a sign of richness and distinction". Il existe un principe hindou qui dit que rien ne peut blesser un ventre de brahmane (ibid., p.60), ce qui sous-entend une immunité divine qui s'accorde bien avec la supériorité socio-religieuse de cette caste. Celle-ci s'apparente au Brahman qui est dit, dans le Mahabharata (v. Zaehner, 1962, pp.138-139), contenir tous les mondes dans son estomac après les avoir ingurgités. Mais

ce passage de Keith (1925) illustre mieux ce lien peu évident entre le goût et le ventre, en qualifiant la principale déité du Rig Veda comme riche en liquide vital, donc en rasa: "[Indra has] a great belly which he fills with the Soma, so that it comes to be likened to a lake" (A. B. Keith, cité par Miller, 1988, p.4). Pour avoir le ventre rempli d'un tel nectar, Indra se l'est vu offrir à travers une multitude de rituels. C'est vers ces derniers que nous nous dirigeons à l'instant pour étudier de plus près, après un tour d'horizon des principes qui régissent les transactions entre humains et divinités, les cérémonies de mariage et de funérailles.

C) Goût, nourriture et rituels

1. Les dieux hindous sont gourmands

Les Indiens, depuis l'époque védique et probablement avant, participent à l'essence divine par l'intermédiaire de la nourriture. Arjun Appadurai (1981) s'est penché sur les conflits et sur la compétition qui émergent des transactions d'aliments, baptisant son approche: "gastro-politique". Il met à jour la coopération qui s'établit entre les humains et les dieux, premièrement au niveau économique: alors que les hommes mettent la main à la roue, les dieux doivent provoquer la pluie et autres situations bénéfiques; cet accord tacite se raffermit dans l'offrande aux dieux, "feeding the gods and eating their left-overs" (ibid.,

p.496): les deux parties goûtent à la même substance. Zaehner (1962, p.58) donne une nomenclature des raisons pour faire un sacrifice: les Hindous y recherchent 1) la longue vie, une grande progéniture, la richesse, la santé, la victoire et autres mondanités; 2) la purification des fautes qui sont éventuellement commises dans le rituel; 3) le partage effectif des vertus divines qui sont supposées passer dans le soma ou dans d'autres substances sacrificielles. Ce dernier point signifie l'échange de rasa. Les sacrifices sont encore observés aujourd'hui, pour recouvrer la santé ou pour remercier de la guérison (v. Beals, 1980, p.57). Mais le végétarisme a transformé l'habitude des prêtres brahmanes à consommer la viande sacrifiée en une offrande plus simple de nourriture.

De toute façon, les dieux et les esprits surnaturels sont gourmands, tellement qu'ils peuvent avaler les astres, comme Rahu qui, à l'occasion, avale la lune et même le soleil: "However, according to Indian astrology, this configuration would be complicated ... by the appearance of the demonic astral being Rahu, who would swallow the sun. Throughout India, therefore, Hindus sought the intercession of priests who by ritual perfomances could avert the threatened disasters" (Miller, Wertz, 1976, p.169). Grâce à la nourriture, les Hindous calment les mauvais esprits ou les attirent en terrain sécuritaire. Au sud de l'Inde, Srinivas (1965, p.205) rapporte que, durant une épidémie de lepre,

les villageois partent en procession munis de nourritures dont une partie vise à attirer les esprits maléfiques: ces aliments sont déposés hors des limites habitées. Il existe une alternative à l'acte de frapper un possédé d'une sandale pour faire fuir l'esprit, tel que nous l'avons vu[10]: on le nourrit d'une offrande de poulet ou de chèvre (v. Beals, 1980, p.49). Il existe une grande quantité de ces esprits, comme les preta qui ne sentent guère bon, ou ces vampires femelles qui boivent nos rasa: "all the other apsaras, or "heavenly damsels", who lure men from their practice of "rigid austerities" and deprive them of their "spiritual" life substance" (Kakar, 1978, p.96).

Les êtres célestes plus bénéfiques, les divinités, possèdent aussi un grand appetit, au point de s'en plaindre s'ils ne peuvent le combler: "The gods, deprived of their abode and of the fumes of sacrifices, came to Visnu for help" (A. Daniélou, cité par Miller, 1988, p.10). Si elles sont adéquatement nourries, elles combleront les souhaits de leurs dévots. C'est probablement selon le même principe qu'agissent les prostituées rituelles, qui ne doivent pas refuser les avances si on leur offre un fruit (v. Bradford, 1983, p.316). Les déités ont besoin, nous l'avons vu, d'intimité pour consommer les offrandes: elles sont alors cachées, et les participants gardent silence (v. Srinivas, 1965, p.197; Miller, Wertz, 1976, p.161). Pour être plus juste, les dieux nous sont toujours cachés, aussi cachés que

rasa, comme l'évoquent ces sivaïtes à propos de leur patron: "Knowing Śiva, concealed in all beings, who is a subtle as the essence of milk, other than the butter" (Bhandarkar, 1982, p.154).

Une grande variété de substances fait le délice des dieux, comme ces sucreries qui constituent le clou du pèlerinage dédié à Yellamma (v. Bradford, 1983, p.314). Le riz aussi se veut une bonne offrande au linga, le symbole phallique sivaïte; ce riz, une fois offert, devient le meilleur mets concevable, même s'il est froid, desséché, rabougri (v. Miller, Wertz, 1976, p.67). La noix de coco jouit d'une grande popularité pour plaire aux dieux, d'abord parce qu'elle contient du lait, substance apparentée au lait de vache si riche en rasa; d'autre part, les cinq couches de la noix de coco symbolisent les cinq revêtements du corps humain au travers desquels les pèlerins doivent passer (v. E. V. Daniel, 1987, p.278). C'est pour ces raisons que nous pouvons assister à la spectaculaire offrande d'une multitude de ces noix à Usilampatti, au temple tamoul de Patinettampati Karuppan: "a most famous "18-step staircase" is found at Śabarimalai, where the millions of devotees ascend, steeped in bhakti, and sacrifice a coconut for each step, corresponding to the number of pilgrimage tours they have completed" (Diehl, 1986, p.112). Ailleurs, en Inde du centre-ouest, les Hindous transfèrent une déesse, mata, d'une famille à une autre en lui faisant habiter une noix de

coco; en la jetant dans une rivière, ils peuvent aussi s'en débarasser (v. Pocock, 1973, pp.53-54).

Ces transactions alimentaires s'effectuent aussi dans les monastères où les fidèles nourrissent quotidiennement la déité par des offrandes qui deviennent ensuite leur repas, prasada, qui veut dire aussi "grâce"; l'offrande du feu et de l'encens, arati, peut être aussi interprétée comme un repas symboliquement dégusté par les dieux (v. Miller, Wertz, 1976, pp.172, 193). Le végétarisme y est la règle d'or, et la responsabilité minimale des prêtres, aux festivals, est de fournir les offrandes destinées aux divinités (ibid., pp.156-159). A ce soin des statues et autres représentations sacrées s'ajoute la dévotionnelle pratique du lavage des pieds du gourou. Dans cette cérémonie, le maître de l'ashrama voit ses pieds lavés par ses disciples et, surtout, l'eau de lavage être bue par ces derniers qui en sont friands: "when he [Tukaram] took into his mouth the water (with which their feet had been washed) he regarded divine joy as inferior to it" (J. E. Abbot, cité par Miller, 1988, p.1). Pour rendre l'expérience un peu plus consistante avec la réalité gustative, c'est avec du lait, du beurre, des fleurs, etc., qu'on asperge cette fois des sandales, celles qui représentent Swami Shivananda (ibid., pp.28-29).

2. Mariage

Le rituel et les conceptions entourant le mariage hindou démontre l'omniprésence du goût sous plusieurs formes, confirmant encore l'hindouisme comme religion h.c. Discrimination et union y sont les caractéristiques gustatives dominantes. D'abord, le mariage s'effectue entre personnes de diètes compatibles, une autre manière de nommer le mariage endogamique. La diète détermine le type de particules fondamentales qui circulent dans le corps, comme un Tamoul l'articule: "Food particles, he believes, float in the blood, and their essence is distilled into the intiriam[11]. A Brahmin who is accustomed to a diet rich in ghee (the essence of all food) has ghee particles in his blood" (E. V. Daniel, 1987, p.172). A remarquer que la population indienne en général a peu accès à des concepts comme rasa, mais substantifie ce dernier sous la forme plus palpable du ghee, le beurre clarifié, dont l'obtention nécessite plusieurs heures de barattage manuel éreintant. Ces particules s'unissent donc à celles du partenaire par les liquides sexuels. Il se peut qu'il n'y ait aucune compatibilité possible: "In some case ... they will not mix at all (like "oil and water")" (ibid.). Autrement, un composé se forme et est réabsorbé dans le sang de chaque individu. Ainsi, le choix du partenaire s'avère de première importance pour l'Hindou qui risque ici non pas sa peau,

mais son sang; de plus, la compatibilité détermine aussi si le bébé aura santé et bien-être (v. ibid., pp.164-165).

Beals décrit bien les procédures de contrat de mariage à Gopalpur, où les métaphores gustatives et alimentaires abondent. Après des reconnaissances effectuées par le père du futur marié dans la famille de la potentielle fiancée, une délégation du fiancé se présente devant la maison de cette dernière selon les formules d'usage. Le crieur du village, ou huissier, demande: "Where have you come from, why have you come?" The leader of the groom's party, an official of Boda, replies, "We have come to eat sweets." The Crier turns to Sidda[12], "Have you got sweets in your house; they have come to eat." Sidda answers, "If they have come to eat sweets, let them eat" (Beals, 1980, p.29). De cette manière, les négotiations sur la dot sont ouvertes. Si un accord survient, on procède à une céremonie de présentation de multiples présents à la fiancée, dont plusieurs aliments: riz, dattes, sucre brun, noix de coco. Puis suit le rite du "remplissage de l'estomac" (<u>the filling of the stomach</u>): la fiancée forme avec le sari qu'elle vient de recevoir une poche par-dessus son estomac et y reçoit une demi-noix de coco remplie de nourriture (ibid., pp.29-30). Nous y voyons une façon de s'attirer une riche fertilité. Ensuite, le sucre brun est distribué parmi les participants.

Dans l'Inde ancienne, le nouveau couple offrait et se partageait un gâteau sacrificiel. Encore aujourd'hui, la

vieille pratique de lancer du riz sur le nouveau couple uni, pour s'attirer des bénédictions, est en vigueur. Cette pluie auspicieuse serait même le plus fort symbole de solidarité des Coorgs, selon Srinivas (1965, p.92). Ainsi scellé, le mariage se termine par un grand repas offert par la famille de l'Hindoue à un grand nombre d'invités liés aux deux parties: plus ce repas est copieux et délicieux, plus cette famille risque de s'attirer de bonnes grâces et de s'élever dans la hiérarchie des jati du village. Les familles hindoues signifient par de semblables partages gustatifs qu'elles acceptent les filles-mères (ibid., pp.140-141). De toute façon, avec son nouveau statut marital, le nouveau marié entre pleinement dans la société, et devient un donateur de nourriture: sa generosité détermine son influence politique (v. Beals, 1980, pp.21-22). Quant à la mariée, après avoir reçu un nouveau nom[13], elle se trouve pleinement acceptée dans sa nouvelle famille en recevant, outre un brossage de ses cheveux[14], de doux aliments: "Soon after the bride has carried water from the domestic well into the kitchen, the groom's mother gives her a cup of milk to drink, or a dish of rice and milk sweetened with sugar" (Srinivas, 1965, p.144). Enfin, si le mariage éprouve des difficultés, l'Hindou peut attribuer cet échec a une potion magique qui l'aurait hypnotisé (v. Obeyesekere, 1984, p.184).

3. Les morts mangent

Le goût par la nourriture infuse tous les gestes liés aux défunts. Ceux qui portent le deuil doivent s'abstenir de manger plusieurs aliments: viande, miel, champignons, liqueur, lait, yogourt; ils ne peuvent même pas cuire leurs plats dans leur maison touchée de pollution par ce deuil: d'autres familles se chargent des terres et préparent les repas ou offrent quelques plats aux personnes touchées (v. Srinivas, 1965, pp.61, 81-82, 94, 152-153). La famille du défunt reçoit aussi plusieurs offrandes qui respectent le degré de parenté de chaque membre. Parmi celles-ci, il y a les cadeaux sameya, diverses nourritures apportés par les amis de la famille en deuil qui les répand ensuite: "these gifts consist of coconuts, coconut oil, puffed rice (pori), cooked meat, rice yellowed with turmeric, and three kajjāyas (a sweet dish) fried in castor oil. Mourners going behind the corpse scatter the saméya articles all the way from the mourning house to the burial-ground" (ibid., p.153). De plus, les propres parents lancent du riz autour du cadavre, ils y brisent un pot pour symboliser la coupure parentale, et y fracassent une noix de coco pour représenter la continuité familiale (ibid., p.151). Il est intéressant de voir l'emprunt que les pèlerins tamouls font aux rites funéraires, lorsqu'ils sont à la veille de partir: "Important among these is a miniature death ritual, which friends and kinsmen of the pilgrims perform by throwing

three handful of raw rice into one of the pouches of the iru muṭi[15]. This is not unlike the throwing of rice on a corpse before it is taken to be cremated" (E. V. Daniel, 1987, p.248).

Sur le bûcher de crémation, le cadavre se voit mettre de l'argent dans la bouche pour payer son voyage d'outre-tombe, ou au contraire un mauvais fruit pour symboliser sa pauvre valeur morale: "A gold coin is placed in the mouth of a dead man if the latter was a married man. This coin is referred to as "money for the road". It probably refers to the expenses which the dead man's soul occurs on its journey. No gold coin is, however, placed in the mouth if the dead man was a bachelor, or had the reputation of being very wicked. In such a case a very bitter fruit called 'kāṇyaṇat kāyi' is placed in his mouth. A bachelor and a wicked man are both in a spiritually unsatisfactory condition, and it is believed that their ghosts are likely to trouble survivors" (Srinivas, 1965, p.96). Selon l'Atharva Veda, du feu crématoire, les défunts doivent passer par les trois mondes, à savoir la terre, l'atmosphere et le ciel, et c'est précisément par les offrandes qu'ils peuvent naître dans les plans successifs (v. Knipe, 1977, p.117). S'il reste des os mal calcinés, ces derniers font l'objet d'une attention spéciale et sont minutieusement nourris: "the bone fragments are collected from the pyre in a jar, buried in preseeded ground, and carefully nourished with milk and water" (ibid.,

p.113). Après la crémation, la famille en deuil remercie le village pour son support en leur offrant un repas. Cette communion gustative est de beaucoup plus intime chez les dévots d'un gourou passé dans l'autre monde: "After his [Chet Ram] cremation, his ashes were mixed with water and eagerly swallowed by his disciples" (Farquhar, 1967, p.154).

Le soin dévolu aux morts ne s'arrête pas là. Les esprits des ancêtres reçoivent une vénération quotidienne dans les rites accomplis devant l'autel familial ou dans la cuisine, et leur présence explique la sainteté de ces lieux (v. Srinivas, 1965, pp.76-77; Shweder, 1985, p.205). Certains monastères accordent un rituel journalier à ceux qui sont morts de façon violente ou inattendue, ou menace le sacrificateur: les offrandes visent à les apaiser, "satisfy their thirst, refresh them, and thus lead them to peace" (L. P. Vidyarthi, cite par Miller, 1988, pp.15-16). En général, cet officiant developpe une grande pureté en suivant une diète plus stricte et même en jeünant (ibid.).

Il existe aussi des rites réguliers et des festivals dediés aux ancêtres qui adorent la viande, bien que les boules de riz (<u>pinda</u>) revêtent une symbolisation plus riche. Ces balles contiennent du sésame et du riz, mais les Hindous en enrichissent à l'occasion le goût par du lait, du beurre, du miel ou du sucre (v. Knipe, 1977, p.123, note 17); elles entrent dans une serie de manipulations complexes qui permettent aux défunts d'émigrer adéquatement d'un monde à

l'autre; en mélangeant des pinda incarnant les trois générations paternelles, l'esprit du décédé passe au pays des ancêtres (v. ibid., p.121; Miller, 1988, pp.17-19). Si en les lançant aux corbeaux, ceux-ci les mangent, le mort signifie ainsi qu'il est satisfait (v. Srinivas, 1965, p.106; Knipe, 1977, p.121). Les ancêtres ne s'incarnent pas seulement dans les oiseaux. Il existait jusqu'à tout dernièrement, dans le sud de l'Inde, un rite aux ancêtres où une personne devenait possédée des morts et pouvait prescrire les offrandes qui plairaient a ces derniers (v. Srinivas, 1965, p.166). D'ailleurs, dans le Satapatha Brahmana, les ancêtres sont classés selon leurs actes d'offrandes passés: "a threefold system of the Fathers ... ranks them hierarchically according to the substances that they themselves had offered while they existed in life (soma, cooked food, or nothing at being their offerings)" (Knipe, 1977, p.124). Nous retrouvons sous une autre forme la loi du karma qui produit inexorablement ses fruits.

D) Jati, commensalisme et diète

1. Le commensalisme dirigé

Nous allons aborder dans cette section non pas les fruits du karma, mais les vrais fruits et autres aliments dont le choix et l'assimilation jouent un si grand rôle dans l'organisation socio-religieuse hindoue. Mais auparavant, traçons les lignes générales selon lesquelles s'actualise le

commensalisme ou son absence. Nous serons alors en meilleure position pour comprendre ce que Srinivas a appelé "le processus de sanskritisation", un processus qui entraîne tout jati qui se fait reconnaître, absorber par l'hindouisme: "The complete absorption of any group of people into the Hindu fold is indicated by their becoming a caste" (Srinivas, 1965, p.219). Cette absorption socio-religieuse ne peut se faire qu'en traitant avec un groupe assez solidement constitué, et cette constitution passe d'abord et avant tout par la commensalité intra-jati. Par ex., la tribu Mech, de la race birmano-tibétaine des Kacheris, s'est constituée en jati non seulement en suivant des enseignements brahmaniques, mais aussi en prônant la commensalité intra-caste: "They are setting themselves up as a caste, at least thus far that they will not eat with others" (Farquhar, 1967, p.134).

Normalement, les membres des jati ne mangent qu'entre eux ou, sinon, surtout pas avec des jati inférieurs, tout relatif que peut être le classement hiérarchique de ces derniers. Srinivas resume bien la centralité de la commensalité: "In fact, commensality is a legal criterion of 'jointness'. Commensality denotes the unity and strength of the okka. Commensality is an act of solidarity. Absence of commensality indicates division. In a country like India where all kinds of ritual rules surround eating, commensality assumes even greater importance than what it

would have in another society" (Srinivas, 1965, p.90). Ainsi, pouvons-nous vérifier, du moins en ce qui a trait au goût, que l'hindouisme représente la religion à plus haute h.c.? Sinon, cette religion se classe du moins bien haut dans l'échelle. Max Weber (1960, p.43) a été sensible à l'importance de la gastro-politique indienne, et a énoncé les questions pertinentes que se pose l'Hindou quand il entreprend de manger en société: 1) qu'est-ce que je mange?; 2) avec qui je le mange?; 3) qui a touché, ou cuit, la nourriture?; 4) qui ne doit pas me voir manger?

Pour répondre à ces interrogations, l'Hindou peut toujours se référer au traditionnel classement des varna par les trois qualités mentales: le type "sattvique", de moralité accomplie, caractérise le brahmane; l'impulsif et passionne kshatriya sera de dominance raja; le shudra s'inscrit dans l'inertie "tamasique" (v. Kakar, 1982, p.249). Ce qui est plus intéressant pour notre propos, c'est la correspondance qui existe entre ces qualités et les types de goût: "A person whose manas[16] is dominated by inertia, for instance, prefers stale, smelly, half-cooked food and food devoid of its natural juices" (ibid., p.248); "An "active" rajasic manas, on the other hand, prefers spicy, sour and bitter foods" (ibid.); "The person dominated by the purity of sattva prefers sweet and agreeable-tasting food that "brightens the intellect and spirit" (ibid., p.249). Par conséquent, les brahmanes sont habituellement végétariens,

omettant même les oeufs; à l'autre bout du spectrum socio-religieux, les shudra et les intouchables consomment oeufs et viandes. Nous reviendrons sur cette classification alimentaire à la section suivante. Les vaishya, du varna des commerçants, sont passés sous silence dans ce schéma probablement parce qu'ils sont quelque peu dévalués dans les jati supérieurs. D'ailleurs, selon la tradition, ils font partie d'un varna destiné à être "mangé": "in classical times the Vaishya were held to exist in order to be "consumed" by the higher estates" (Weber, 1960, p.77).

Contentons-nous pour l'instant de comprendre que ces principes déterminent une orientation dans les échanges. Ainsi, dans le sud de l'Inde, les brahmanes n'acceptent jamais d'eau des autres jati; dans le nord, ils disent oui, mais boivent à la régalade (v. Dumont, 1980, p.143). L'intouchable, lui, n'a pas le droit d'aller puiser de l'eau au puits communal (ibid., p.47). La déclaration qui suit, recueillie par E. V. Daniel, illustre bien l'esprit de commensalité orientée qui anime l'Hindou depuis des temps immémoriaux: "We [the Twice-borns] do not like to eat food cooked by them[17]. My grandfather used to tell me that to eat food cooked in the house of another jati is like eating their leavings [eccil], even if it is first served to us" (E. V. Daniel, 1987, p.87). McKim Marriott, en définissant les quatre tactiques de transactions des varna, jette une lumière nouvelle et très pertinente sur ces dernières: les

kshatriya, à stratégie maximale, peuvent autant donner que recevoir de la nourriture; les vaishya, pauvres producteurs de récoltes, se replient souvent dans une commensalité exclusive et indépendante; les shudra ne sont qu'en position de recevoir et leur diète s'avère dès lors omnivore; les brahmanes, de par leurs intimes transactions divines, jouissent du plus grand pouvoir (v. Marriott, 1976, pp.123-129).

Pour améliorer leur statut socio-religieux, les jati doivent couper les liens fondamentaux qu'ils entretiennent avec les jati de même niveau, c.-à-d. interrompre les mariages et la commensalité avec ceux-ci. A preuve les Sutars de Bombay, occupant anciennement les postes de menuisier de village: "Their urban caste members became ship-builders and claimed to be Brahmans. When denied admittance as Brahmans, they developed priests of their own and discontinued commensalism with the village carpenters" (Weber, 1960, p.97). Pocock (1973, p.147) remarque une portée plus individuelle au commensalisme limité lorsqu'en refusant de la nourriture, un Hindou réclame une égalité, si ce n'est la supériorité, de statut social; ne pas convier quelqu'un au thé a de semblables conséquences: "Most evenings Swāmidās would call for tea for himself and his friends to the exclusion of Kishor and the others. By so doing he would draw attention to the fact that Kishor was only a junior partner and, to all intents and appearances,

an employee" (ibid., p.149). Un exemple extrême et peu connu d'un refus de nourriture ayant une influence socio-religieuse, c'est la menace de jeûner à mort que Gandhi avait commencé à mettre à exécution afin de destituer un gouvernement composé d'intouchables (v. Hayes, 1988, p.4). Plus tard, Gandhi se battra pour ces derniers. Mais seule une personne très populaire auprès des Hindous peut penser agir de la sorte.

En allant dans le sens d'une analyse sociologique plus globale, Weber attribue même le pauvre développement urbain en Inde au commensalisme, qui a court-circuité toute fraternisation régulière et universelle entre jati. Cette fraternisation, Weber la pose à la base de l'explosion urbaine médiévale en Occident, surtout dans les guildes: les jati et leurs limites rituelles empêchent une commensalité complète (v. Weber, 1960, pp.36-39).

Nous pourrions discuter de cette affirmation en montrant combien de circonstances rituelles hindoues requièrent l'abandon momentane des divisions de jati. En offrant des aliments aux dieux, c'est aussi à tout le village que l'Hindou adresse son geste, car prasada sera mangé par tous: chacun goûtera à la même nourriture, un signe privilégié d'harmonie (v. Beals, 1980, p.54). Dans un festival, les maîtres coorgs ne lèvent pas le nez sur les présents alimentaires des Poleyas, de ce jati dont le nom signifie "pollution": "At the Kundat Bhadrakāḷi festival the live

chickens offered by Poleyas ultimately reach their Coorg masters. It is like a gift by Poleyas as a caste to Coorgs as a caste, and such a gift emphasizes inter-caste solidarity" (Srinivas, 1965, p.192); dans un autre festival, les villageois peuvent aussi prendre un voeu collectif de suivre une certaine cure, vivant ainsi une sorte de commensalité transcendantale (v. ibid., pp.117, 189). Un exemple fréquent de commensalité est tiré des pèlerinages, comme celui-ci tamoul: "we ate a hurried and frugal lunch, sharing our food with whomever happened to be near us, with no distinction between Brahmin and Parayan, Nayar and Turumban" (E. V. Daniel, 1987, p.255).

A ces pouvoirs provenant de rituels, nous pouvons ajouter tout le mouvement réformiste des deux derniers siècles, où dîner inter-jati et partage du thé en public ont défié grandement les limites commensales quotidiennes. Ramananda a institué les repas sans discrimination de jati (v. Bhandarkar, 1982, p.94). Farquhar retrace l'histoire de ces mouvements réformistes où être progressit suppose l'abolition des jati, premièrement par la dissolution des règles alimentaires, comme The National Social Conference le fait: "At the close of the Conference the members usually dine together, irrespective of caste, race and religious distinctions. While a few Muhammadans and others attend, the great majority of those who take part in the Conference are Hindus" (Farquhar, 1967, p.391).

Cependant, pour corroborer Weber, ces occasions où la commensalité s'universalise ne sont encore que l'exception, ou d'une brièveté cérémoniale qui empêche une véritable urbanisation massive, base du capitalisme. Farquhar reconnaît la résistance que rencontrent les groupes réformistes: "The ordinary educated Hindu desires freedom, so that he may dine with old classmates and with Europeans who have been happily associated with him in public life, education or business. Yet many shrink back, and the mass of educated men still hold the orthodox position" (ibid., p.419). Au pèlerinage relevé par E. V. Daniel, nous pouvons lui opposer celui au Maharashtra observé par Karve[18] où elle déplore la persistance des divisions de jati en groupes commensaux. Au repas donné à l'occasion de "l'harmonie du village", urorme, pour souligner le succès des récoltes, Coorgs et membres de jati connexes mangent d'un côté, Poleyas et Medas d'un autre (v. Srinivas, 1965, pp.62-63); à un festival en l'honneur du dieu du village, les Hindous mangent en même temps, mais autour de feux différents où ils se sont rassemblés pour cuire leur nourriture: Beals a surnommé cette situation "Being together separately" (Beals, 1980, p.42). Pocock rapporte même que certaines sectes sont sélectives sur le type de prasada provenant des dieux, comme le jati de Sahajananda, successeur de Ramananda: "They are not to eat the prasād of Kāli because she is usually offered flesh or liquor. They are not to eat the prasād even of

Krishna if the offering has, in the first place, been made by a man of inferior caste" (Pocock, 1973, p.142; v. aussi p.62).

L'excommunication pour des motifs de transgression du code alimentaire ne peut exister que dans cette orthodoxie. Des Tamouls soutiennent que manquer à la règle du végétarisme provoque l'entrée de fantômes et de mauvais esprits dans la maison; si l'Hindou mangeait chez quelqu'un d'autre ou en public, l'âtre de son foyer brûlerait tout le combustible et cette personne devrait mendier (E. V. Daniel, 1987, p.124). Même si ce n'est pas pour des motifs alimentaires qu'elle fut exclue, la personne bannie ne réintègre son jati qu'après avoir, entre autres, convier tout le village à un repas communautaire (v. Srinivas, 1965, p.64).

Nous pouvons clore cette section en voyant rapidement comment le commensalisme est vécu par les ascètes hindous. Contrairement à un stade antérieur où l'ascète, alors brahmacharya, devait avoir une attention spéciale pour tout ce qu'il mangeait (v. Weber, 1960, p.353; Pocock, 1973, p.130), le sannyasin doit tout faire pour se détacher du goût, et vivre avec le dégoût: "Secondary processes are those which are intended to help the conduct (Caryā) ... and to remove the sense of indecency of impropriety attaching itself to begging and eating the remnant of what others have eaten" (Bhandarkar, 1982, p.175). Les Kalamukhas prônent, eux, de manger dans un crâne (ibid., p.181). Le tantrisme,

et plus largement les adeptes sivaites, ont institutionnalisé l'abandon de toute diète. Les autres Hindous sont invités à imiter ces renonçants. Un brahmane montre son respect au sannyasin en prenant la nourriture de la feuille de ce dernier (v. Kinsley, 1982, p.136); on peut même pousser la dévotion au paroxisme: "As a guru the Brahman is a living god (thakur). No correct Shudra would fail to drink water in which a Brahman had touched his toe or to eat the left-overs procured from his table. The eating of the excrement of the gurus in the Gayatri-Kriya-Sacrament (presumably by the Satnami sect established by a Kschatriya in North India) and still practiced for short periods, was only an extreme case" (Weber, 1960, p.319).

2. Règles diététiques hindoues

Les jati se divisent en deux grandes catégories, les végétariens et les carnivores. De plus, des aliments comme les produits laitiers et les substances sucrées jouent un rôle important dans les transactions. Avant de passer à l'étude de ces preceptes dietetiques qui vont même jusqu'à qualifier les sols tamouls, nous nous penchons sur le rôle primordial joué par la cuisson dans l'appréciation d'une nourriture. Pour ce faire, nous nous aidons du très pertinent texte de Charles Malamoud, "Cuire le monde" (1975). Dans cet article, il met à jour combien la cuisson, entendue dans un sens tant physique que métaphorique, nous

permet de comprendre une large partie de la cosmologie hindoue. Commençons par la cuisson physique.

En opérant les sacrifices védiques et autres rituels, le brahmane cuit littéralement pour autrui, il opère les transformations alimentaires nécessaires au partage avec les dieux, puis avec les hommes (v. Malamoud, 1975, p.95). A strictement parler, ce qui est cuit devient automatiquement divin et, une fois offert, le reste d'un repas que les dieux ont goûté: "Manger de la nourriture cuite est donc prendre quelque chose au repas destiné aux dieux. On comprend, dans ces conditions, que cela ne soit légitime que si ce que l'on mange est le reste d'un repas effectivement servi aux dieux" (ibid., p.101). C'est aussi une des raisons pour lesquelles les brahmanes sont les cuisiniers par excellence des festivals et autres rassemblements populaires: ils permettent le partage extensif de la nourriture (v. Dumont, 1980, p.179). Le poêle, comme symbole d'unité, de force et de protection par son feu ou son combustible, tire ses symboles de la commensalite qu'il génère (v. Srinivas, 1965, pp.89-91).

La cuisson donne lieu à une séparation entre nourriture "parfaite", pakka, et nourriture "grossière cuite", kacca (v. Malamoud, 1975, pp.116-118). C'est surtout par l'addition de substances pures comme les produits laitiers que pakka apparaît, donc en en changeant le goût; cette nourriture est élaborée dans les occasions spéciales,

permettant ainsi à tous, de par sa pureté, d'en manger (v. Pocock, 1973, p.76). Pocock résume bien ce qu'est pakka, par opposition à kacca qui désigne généralement les choses faites de matières inférieures: "pakka - ripe, well cooked, or made, durable. The term is used of macadamized roads and brick houses as opposed to kachcha, q.v. It is also used of pure foods cooked with the products of the cow, milk or ghi, as opposed to those cooked in water or oil" (ibid., p.180). Face à ces deux classes d'aliments cuits figure la nourriture crue, offrande par excellence destinée aux ascètes parce qu'elle est pure et n'est cuite que par le soleil (v. Malamoud, 1975. p.114). Ces derniers cuisent eux-mêmes leurs repas, et il existe même une classification entre renonçants cuiseurs et non cuiseurs (ibid., p.131). Un adage populaire montre comment cette exclusivité peut conduire a la haute division de jati: "A popular saying in India is that where there are seven Brahmins there will be seven cooking fires, as each of the seven Brahmins will believe him- or herself higher in the caste system than the others and thus will refuse to dine with them" (Kinsley, 1982, p.125). Cette situation, nous l'avons vue, se produit dans les pèlerinages.

C'est le niveau métaphorique qui nous permet de mieux saisir le rapport intime entre la cuisson et le goût, rasa. Un des quatre devoirs du brahmane est de cuire le monde pour le perfectionner (ibid., p.91). Il doit se "cuire" lui-même

pour être en mesure d'absorber soma, aux temps védiques (ibid., p.106), et la crémation, la consécration, le mariage et la renonciation sont toutes des cuissons instituées (ibid., pp.107-112). Nous comprenons ainsi pourquoi le sannyasin n'a pas à être brûle au bûcher: il a intériorisé le feu (ibid., p.113). Surtout, ce feu intérieur rend possible les sept étapes corporelles du chyle au sperme, comme nous le disions plus haut[19], pour concentrer les rasa en nous. Les laits aussi proviennent d'une cuisson: "N. Yalman nous apprend que pour les populations de Ceylan et de l'Inde du sud qu'il a etudiées, le lait est du sang cuit, et qu'à ce titre il est pur, alors que le sang est polluant. Ce qui est remarquable, c'est que cette qualité appartient aussi au "lait" végétal: lait de coco, exsudation des arbres" (ibid., p.125, note 52). Le sang est aussi la concentration des sucs (rasa) car, cuit d'emblée, il représente le sperme d'Agni dans sa créature, la vache (ibid., p.104); le grand pouvoir purificateur des produits de celle-ci vient de ce symbolisme.

Nous avons déjà esquissé l'usage privilégié de la noix de coco contenant du lait, dans la dévotion hindoue et dans d'autres gestes rituels[20]; ailleurs, nous avons aussi montré la solidarité renforcie en buvant du lait au même récipient[21]. De plus, selon Srinivas (1965, pp.94-95), le lait exprime le plaisir, la luxure, la joie, donc à proscrire pour une personne en deuil, mais l'esprit du

cadavre s'en voit offrir. Pour exprimer la malédiction qui s'acharne sur une maison, les Tamouls parlent d'une maison où la vache ne donne pas de lait, ou si oui, il n'y a pas de veau pour le boire (v. E. V. Daniel, 1987, p.128). Ces mêmes Tamouls accordent donc un soin méticuleux à la pose de la pierre angulaire d'une maison: "The earth is dug out, and grains of paddy are thrown in, followed by a cup of milk. The post is placed in the hole ... the owner concludes the rituel by pouring more milk over the filled hole" (ibid., p.120). Une des substances opposées au lait, à cause de son goût, est le jus acide, défendu aux brahmanes et irritant les dieux à qui il est offert (v. Babb, 1981, p.392). Mais melangé au lait, ce goût acide présent dans les feuilles de margosa exprime la haute renonciation du sannyasin: "The near starvation diet, anorexia, the hard ascetic regime, the pissu (madness), are a form of penance and expiation. A beautiful example of a symbol that expresses the psychic state of the ascetic is a food that many consume during this period - crushed margosa leaves mixed with milk" (Obeyesekere, 1984, p.78).

Mais l'ascète peut très bien décréter que cette nourriture goûte très bon, qu'elle est sucrée, à moins qu'il ne soit rendu à un stade où il ne goûte plus: "The food obtained by begging tastes sweet at a particular stage in one's life. The food obtained by begging would not taste sweet to one who is still attached to worldly pleasures. "Nibaran, who

has once passed through the vānaprastha or hermit stage of life, said that the food obtained by begging would no longer taste sweet to him now" (Miller, Wertz, 1976, p.45). Le célèbre Chaitanya, ce maître hindou du Moyen Age, aimait beaucoup les sucreries; par contre, le Ramayana (IIIe-IVe s. av. J.-C.) prescrit aux chanteurs de ne manger racines et fruits sucrés qu'en légère quantité (v. Tame, 1984, p.175). Cette valorisation du sucre se reflète au niveau social alors que les fêtes mensuelles constituent des occasions d'échange de sucreries, pour souligner les grâces divines mais aussi pour consolider le statut socio-religieux: "This means that she[2]2 must prepare and distribute certain sweets on special occasions, holy days and the like" (Pocock, 1973, p.17).

En connaissant les conceptions cosmologiques où les catégories hindoues s'interpénètrent, nous sommes moins surpris d'apprendre que les terres peuvent être sucrées, ou salées, ou d'un autre goût: "The soil that is on top of a mountain is watered by sweet rain and hence is also sweet. The soil that is in the river delta is watered by the river's sacred waters from deep wells, tanks, and canals is either bitter, sour, or astringent" (E. V. Daniel, 1987, p.86). Ces sols correspondent aussi aux lieux privilégiés sur lesquels chaque <u>varna</u> doit vivre pour n'avoir aucun problème: "Thus, Brahmins should live on sweet soil, Kṣatriyas on astringent soil, Vaiśyas on sour soil, Śudras

on bitter soil, the gods on pungent soil, and demons on salty soil" (ibid., p.85). La position géographique, mais aussi le goût des récoltes qui y poussent renseignent sur le goût de la terre (ibid., p.121, note 5). Le chaos de notre époque serait attribuable a l'inter-mariage répandu des gens de sols de goûts différents (ibid., p.123). Cette explication est en accord avec l'interdiction traditionnelle de voyager ou de déménager, à cause de l'"incontrôlabilité" de la pureté rituelle des arrivants et du mélange de goûts qui s'opèrent en eux (v. Weber, 1960, p.102).

Cependant, plus que l'emploi spécifique des goûts, c'est la dichotomie plus générale végétarien/carnivore qui constitue le facteur dominant de classement des jati. Cette dualité, même si elle tend a l'exclusivité, demeure dynamique et rend les cultes vegétariens et non végétariens dialectiquement relies: "in fact, today such exclusive and moralistic attitudes are beginning to develop; but there is no doubt that, both in the remote and recent past, the two cults were interdependant, as in some parts of Gujarat they still are" (Pocock, 1973, p.72). Dumont (1975) souligne aussi une telle interaction en Inde du sud où le panthéon se divise en dieux végétariens ou carnivores, les uns étant définis par les autres; cette coexistence s'illustre dans cette légende bizarre où un homme s'incarne en même temps en dieu vegétarien et en déité carnivore: un désarroi l'enveloppe "jusqu'à ce qu'un arbitre leur attribue

respectivement la moitié droite et la moitié gauche de son corps" (Dumont, 1975, pp.101-103). Cette dialectique infuse toute la culture hindoue et provoque la division des villages en quartiers particuliers, des festivals en groupes distincts, etc. (v. Kjaerholm, 1986, p.127).

L'élite religieuse idéalise le végétarisme qu'elle égale à l'hindouisme, comme l'atteste ce gourou qui reconnaît la validité de la conversion de femmes occidentales à l'hindouisme au fait qu'elles ne goûtent à aucune viande (v. Miller, Wertz, 1976, p.28). Le végétarisme permet d'obtenir le pouvoir magique des dieux (v. Obeyesekere, 1984, p.92). L'origine de ces principes centraux remonte au temps ou les brahmanes étaient menacés dans leur monopole religieux par les hérétiques à diète stricte comme les Bouddhistes et les Jains, selon l'hypothèse de Ambedkar (v. Hayes, 1988, pp.7-8). A Gannapur, Beals (1980, p.87) rapporte qu'un festival est dédié à Hanumantha, le dieu végétarien, permettant ainsi à tous les jati de participer et de "goûter " au même évènement. Pocock (1973, p.66) observe comment les membres de jati végétariens, pour ne pas être associés à l'effusion de sang, remplacent l'animal à sacrifier par une citrouille ou par une autre substance non carnee; même Kalimata la féroce, avec le temps, s'est transformée en déesse végétarienne! Indéniablement, le végetarisme est un facteur de sanskritisation.

Bien sûr, il y a des exceptions, des brahmanes qui mangent de la viande et des jati non brahmaniques végétariens et sobres (v. Srinivas, 1965, p.28). L'Hindou peut même, en certains cas, être végétarien à la maison et carnivore au champ (v. Pocock, 1973, pp.78, 40, note 4) ou s'associer à des sacrifices sanglants, lorsque la déesse le demande (ibid., p.66). De plus, avec l'influence des Musulmans qui arrivèrent au Moyen Age, plusieurs jati se sont mis à changer la proscription absolue de consommer de la vache, comme chez les Coorgs (v. Srinivas, 1965, p.33) et à permettre l'absorption de boeuf plutôt que la viande de porc dévalorisée: "Evidently to accomodate their Muslim rulers, people have modified their religious beliefs away from the notion that consumption of beef is polluting toward the notion that consumption of pork or of carrion is polluting. For this reason, Stoneworkers and Bas weavers, who consume pork, are ranked below Muslims in the hierarchy of jati" (Beals, 1980, p.37). Les déesses carnivores, inférieures aux vegétariennes, recrutent leurs prêtres dans les basses sous-castes et s'appliquent à régler les problèmes du village (ibid., pp.47-48).

Il est pourtant de coutume populaire, cohérente avec l'ayurveda, d'attribuer l'origine de la force d'un objet ou d'un être à la viande, cet aliment si riche en rasa. Pocock (1973, p.170) raconte la guérison d'une femme par un tonique exempt d'ingrédient carné, guérison que celle-ci attribue

malgré tout à l'essence de viande dans le produit. Gandhi lui-même, dans son autobiographie, rappelle sa croyance de jeunesse qui attribuait le pouvoir politique des Britanniques à leur régime carné. Vivekananda tire même son nationalisme de ce régime: "It is of the utmost importance that every Hindu should do all in his power to defend his religion and civilization, and save Hindu society from the poison of Western influence. Yet the Hindu requires to use Western methods and Western education. Nay, the Hindu must even give up his vegetarianism, and become a meat-eater, it may be a beef-eater, in order to become strong, and build up a powerful civilization once more on the soil of India" (Farquhar, 1967, p.204). De cette façon, nous pouvons affirmer que le goût, par les rasa concentrés dans les viandes, figure au coeur des mouvements réformistes hindous contemporains; il confirme aussi, par sa présence tentaculaire, que l'hindouisme est une société h.c. Terminons ce chapitre en regardant brièvement comment les femmes hindoues appréhendent le goût.

E) Les Hindoues et le goût

Le moins que l'on puisse dire, c'est que les femmes hindoues ne jouissent guère d'un traitement de faveur si nous considérons les situations où le goût est en jeu. Un proverbe dit bien que son corps est sucré: "The father's

sister's daughter's body is sweet, the juice of the blue sugar-cane is sweet" (Srinivas, 1965, p.147); mais c'est une manière de favoriser les mariages inter-cousins. D'ailleurs, "sucre" est un euphémisme pour le pénis (v. E. V. Daniel, 1987, p.170). Nous avons vu que la jeune fille hindoue peut manger des aliments froids pour contrôler ses pulsions sexuelles[23]; elle peut aussi jeûner et prier les dieux pour obtenir le don d'être une bonne femme, une bonne mère, etc. Kakar (1978, pp.62, 75) interprète ce dernier geste comme une préparation à la dépravation orale qu'elle vit une fois mariée.

En effet, la belle-fille hindoue mange la dernière et souvent seule dans sa nouvelle famille, ce qui conduit à une sous-alimentation; même si ce statut s'améliore avec le temps et qu'elle peut finalement manger avec sa belle-mère, la femme hindoue mange toujours après l'homme (v. Appadurai, 1981, p.500). Il fut un temps où les Hindoues devaient laver les pieds de leur mari et boire quelques gouttes de cette eau; cette pratique fut plus tard délaissée mais les Hindoues continuent de manger à partir des restes de table du mari, qui sont considéres comme <u>prasada</u> (v. Shweder, 1985, p.205). L'époux symbolise ainsi le gourou ou le dieu pour elles, et les restes ne sont, dès lors, pas polluant. Les seules exceptions que nous voyons à ce trait culturel, à part la dynamique des mouvements réformistes hindous, sont ces femmes lettrées, gardiennes du temple, qui partageaient

les repas avec des hommes[24]. Par contre, les femmes possèdent un certain contrôle sur les goûts des aliments puisqu'elles les préparent. Elles usent de ce pouvoir pour signifier leur désaccord, par ex. en changeant les proportions de grains, de lentilles et de légumes, ou en diluant le lait, en remplaçant le beurre par de l'huile, le café par du thé (v. ibid., p.501).

Autrement, nous avons aussi évoqué que les Hindoues sont relevées de leurs fonctions de cuisinière lors des menstruations, ce qui est désigne par l'expression "Je suis hors de la cuisine" (ibid., p.206), et vivent ainsi l'interdiction commensale pour cinq jours en moyenne. Nous percevons même une référence au goût dans l'explication des menstruations: "each month a woman's intiriam[25] is contaminated with undistilled blood 10 days after and 3 days before her menstrual period" (E. V. Daniel, 1987, p.165). Comme la distillation constitue une espèce de cuisson liquide qui concentre les éléments nutritifs, les rasa, nous pouvons inférer que c'est l'insuffisance des rasa, donc l'impureté de goût du sang, qui contamine les sécrétions sexuelles.

* Notes du chapitre VI.

1. Mental.

2. Conscience.

3. Chap. IV, section C, 1.

4. Chap. III, section F.

5. Sauf pour l'enfant du brahmane.

6. Zimmermann parle plutôt de "fumet".

7. Même si Edgerton soutient qu'amrita a un but intramondain: v. Long, 1977, p.94.

8. Sexuels, de force, de vitalité.

9. Fleurs de lotus.

10. Chap. IV, section C, 1.

11. Fluide sexuel.

12. Le père de la fiancé.

13. Chap. II, section I.

14. V. chap. IV, section C, 1.

15. Provisions et offrandes.

16. Mental.

17. Shudra et intouchables.

18. Chap. II, section H.

19. Chap. VI, section A.

20. Chap. VI, section C, 3.

21. Chap. IV, section E.

22. La femme hindoue.

23. Chap. IV, section F.

24. Chap. III, section I.

25. Fluide sexuel.

VII. CONCLUSION

Nous voici au terme de notre long périple à travers l'une des grandes religions mondiales, l'hindouisme. Au cours du parcours, nous avons récolté une constellation de données sur les sens tant au niveau conceptuel que pratique. Nous avons confronté les théorisations occidentales et hindoues touchant à la phénoménologie de chaque sens. Les positions doctrinales qui informent les sens ont été relevées, de même que moult mythes qui les reflètent. Les pratiques religieuses ont aussi fait l'objet de descriptions détaillées. Et partout, dans la mesure où des sources majeures sur les sens ne nous ont pas échappées, toutes ces données, par leur quantité et surtout par leur systématisation, confirment que l'hindouisme est une religion à haute classification. La systématisation des sens et l'assimilation étendue de celle-ci chez les fidèles illustrent de façon convaincante jusqu'a quel point les sens peuvent servir de moyens de contrôle socio-religieux. Même dans les moments de suspension des codes sensoriels, c'est justement l'absence de ces codes qui donnent toute la signification à ces situations.

Dans certains cas, nous avons omis de préciser si les actions correspondent aux conceptions. Par ex., à l'anniversaire de la mort d'un proche, les Hindous lancent de la nourriture loin de la maison, et si les corbeaux en

prennent, le défunt est dit accepter l'offrande: mais Pocock (1973, p.37) observe que les gens ne se soucient guère de voir si les oiseaux se montrent effectivement intéressés aux offrandes. Une telle inadéquation ne nous pose pas problème: la croyance qu'on peut communiquer avec les morts, par l'intermédiaire du goût, persiste. D'autre part, nous n'avons pas présenté un panorama exhaustif des données sensorielles de la religion hindoue, car une telle entreprise demanderait plusieurs fois le nombre de pages du présent m ire. De plus, la juxtaposition de données très variées sur la culture hindoue peut surprendre. Pourtant, notre propos qui vise à détecter la présence des sens dans l'hindouisme légitime cette approche. Nous croyons avoir défini les catégories d'étude majeures de chacun des sens dans l'univers hindou indien. Cette typologie embryonnaire veut jeter les bases d'une éventuelle taxinomie sensorielle.

Une telle taxinomie nous permettrait de mieux cerner les enjeux de la modernisation actuelle de l'Inde, un changement qui semble influencer de façon irremédiable la religion et l'infrastructure sociale hindoue. Nous avons esquissé les réformes sensorielles des mouvements religieux des deux derniers siècles. Srinivas soutenait déjà, il y a vingt-cinq ans, que l'industrialisation gruge lentement le lien <u>jati</u>/occupation (v. Srinivas, 1965, p.29). Les Hindous, atteste Dumont (1980, p.58), acceptent sans vergogne l'eau transporté dans des outres de <u>cuir</u> que des <u>Musulmans</u> leur

offrent! La musique indienne se rabat, comme Tame (1984, p.185) le déplore, sur la musique populaire médiocre qui traduit la désintégration de l'univers auditif hindou. Une certaine indifférence face aux discriminations habituelles par rapport à l'endogamie se détecte aussi, et le toucher polluant gagne ainsi du terrain: "the hierarchy of caste and the discrimination that goes therewith, have little basis in modern city life. All that remains is caste endogamy, and even that is crumbling among the younger generation of the educated classes" (Pocock, 1973, p.162). De même, l'attrait considérable des films dans l'Inde actuelle, et la vogue grandissante des bijoux faits de bois de santal, montrent que la vue et l'odorat prennent de nouvelles tendances plus relâchées.

Ces nouvelles formes constituent les plus grandes menaces que l'hindouisme a eu à affronter. L'effritement des codes sensoriels, liés à la pollution et à d'autres conceptions, nous permet de prédire un éloignement de plus en plus marqué d'une religion h.c. vers une structure sociale (encore religieuse?) à grille et groupe faibles. D'une religion à transactions ultra-mondaines, l'Hindou passe à une dynamique d'interactions intramondaines. S'il y a plus de latitude dans l'usage des sens, il ne peut y avoir qu'une baisse proportionnelle du ritualisme et de la division des jati. Les hymnes religieux se changent en chants populaires qui instruisent les citadins sur le laisser-aller des

dirigeants. Les figures spirituelles perdent de leur autorité, la diminution des contrôles doctrinaux laisse le champ libre aux réformes et à la tolérance des autres religions. De divine, la justice devient séculière.

Les sens nous permettent donc d'établir une sorte de baromètre du contrôle en cours dans une religion: ils possèdent donc un certain pouvoir de prédiction. Ils offrent aussi l'avantage de couper au travers des classes sociales et d'unir dans la même catégorie, par ex., brahmanes et parias, jeunes et vieux, fidèles de sous-groupes religieux distincts. Ils constituent aussi une avenue intéressante d'entrée dans un système de croyances et nous dirigent au coeur des conceptions et des pratiques de celui-ci. L'approche sensorielle d'une culture peut même conduire à donner des outils d'interprétation des individus d'un point de vue psychologique, en fournissant des concepts-clés et des modèles de dynamique fondamentale qui peuvent conditionner les sujets d'une psyché collective donnée. Ce sont là des points forts qu'il ne faut pas sous-estimer.

Néanmoins, il y a quelques limites à cette vision. Primo, en faisant le pari de considérer l'hindouisme comme une entité uniforme, nous avons uniformiser un système où les disparités structurelles abondent. Pourtant, une certaine continuité sensorielle a été esquissée, mais c'est au détriment des conceptions sensorielles particulières liées à l'hindouisme. Les sous-groupes religieux qui le composent

peuvent arborer des spécificités sensorielles; les différents contextes intra-religieux, comme les funérailles, les puja, etc., recèlent peut-être des variations d'utilisation des sens; même chez un même individu qui se permet, par ex., de goûter la viande au champ mais s'en abstient religieusement à la maison, des disparités sont permises.

Il reste donc à subtiliser l'étude des sens en analysant les différences inhérentes aux catégories, contextes et groupes religieux de même allégeance, aux régions et aux pays où l'hindouisme est pratiqué; mieux encore, nous pouvons envisager d'élargir la comparaison à d'autres religions, à h.c. ou autres, de pays identiques, limitrophes ou éloignés. Nous avons aussi vu que des disparités entre hommes et femmes, ou entre parents et enfants, se reflètent clairement dans les sens: il s'agirait de poursuivre en ce sens.

Secundo, nous avons traité des sens en les considérant d'une manière assez neutre, c.-à-d. sans essayer de les ordonner selon des concepts de base, selon un ordre où certains sens seraient plus importants que d'autres. Nous avons omis de traiter systématiquement des situations où plusieurs sens entrent simultanément en jeu: la synesthésie. Pourtant, si nous suivions Lévi-Strauss, nous devrions prendre tous les sens en bloc, ou aucun: "human societies, like individuals, never create absolutely, but merely choose

certain combinations from an ideal repertoire that it should be possible to define" (Lévi-Strauss, 1975, p.178). Appliqué aux sens, cet énoncé signifie que chaque culture est illustrée par une combinaison définie des sens, un "sensorium", qui reflète la structure culturelle. Comme l'écrit Walter Ong, après l'élaboration de Marshall McLuhan (1968) sur l'articulation des sens et des développements technologiques de la communication: "Given sufficient knowledge of the sensorium exploited within a specific culture, one could probably define the culture as a whole in virtually all its aspects" (Ong, 1967, p.6).

Brown (1986) a démontré les variations survenues au Moyen Age lorsque le livre écrit, visible, a pris du pouvoir à l'oralité dominante. Cependant, dans une religion h.c. comme l'hindouisme, le contrôle exercé sur tous les sens sans exception rend difficile une telle définition d'un "sensorium". Peut-être que l'odorat doit se classer en-dessous de tout autre sens, par le peu de références trouvées, mais même ceci n'est pas sûr. Et la théorie de l'antahkarana qui va prendre la forme de l'objet perçu pour le ramener au sujet ne nous apparaît pas si "tactile" qu'il peut sembler au premier abord: nous pourrions autant la qualifier de visuelle, puisqu'elle implique une forme. Mais si nous nous attachons à définir des "sensoriums" dans des sous-catégories comme celles mentionnées plus haut, notre entreprise risque d'être plus fructueuse. Et si un secteur

de l'hindouisme comportait un ordre sensoriel donné, nous pourrions éventuellement vérifier si cet ordre se retrouve au sein du panthéon de cette sous-culture, avec par ex. des dieux ou groupes de dieux pour chaque sens.

Nous visions par le présent mémoire à circonscrire la présence et les implications possibles des cinq sens dans une religion majeure, à savoir l'hindouisme. Du même coup, nous voulions faire contraste à notre propre culture et à nos propres religions où, d'une part, les sens semblent de beaucoup moins explicitement contrôlés, d'autre part, où les caractères relevés pour une structure sociale à haute classification ne se retrouvent que dans des secteurs bien limités de notre culture. De cette manière, nous voulions attirer l'attention sur ces sens que nous tendons tant à oublier, une fois qu'ils sont satisfaits; pourtant, ils ont une influence indéniable sur notre manière d'appréhender le monde et l'au-delà. Le seul fait d'avoir mener à terme cet écrit réalise partiellement notre objectif.

Nous voulions aussi souligner à tous les chercheurs en sciences de la religion et de d'autres domaines connexes que, dans les travaux sur le terrain, ils doivent redoubler d'attention afin de bien relever les données sensorielles. En effet, ces dernières peuvent communiquer, et ce mémoire en est une preuve, des informations sur la structure socio-religieuse dans laquelle elles s'insèrent. Les féministes peuvent même y trouver une nouvelle manière d'aborder le

traitement réservé aux femmes dans l'hindouisme, comme toutes les sections qui portent sur ces dernières le démontrent. Quant aux chercheurs qui, comme nous le faisons ici, ne se basent principalement que sur les écrits, nous pouvons les mettre en garde contre le fait que des données importantes, sur les sens, peuvent manquer dans les rapports de recherche. Enfin, pour ceux qui ont à enseigner l'hindouisme ou tout autre religion, il peut s'avérer très fructeux et original d'aborder ces systèmes du point de vue sensoriel car ainsi, nous sommes projetés directement dans l'expérience vivante de ses croyants.

BIBLIOGRAPHIE

APPADURAI, Arjun, "Gastro-Politics in Hindu South Asia", American Ethnologist, vol. 8, 1981, pp.494-511.

BABB, Lawrence A., "Glancing: Visual Interaction in Hinduism", Journal of Anthropological Research, vol. 37, 1981, pp.387-401.

BEALS, Alan R., Gopalpur, A South Indian Village, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1980 (1962), 125 p.

BECK, Brenda E.F., "Colour and Heat in South Indian Ritual", Man, vol. 4, no 4, 1969, pp.553-572.

--------"The Symbolic Merger of Body, Space, and Cosmos in Hindu Tamil Nadu", Contributions to Indian Sociology, vol. 10, no 2, 1976, pp.213-243.

BHANDARKAR, R. G., Vaishnavism, Saivism and Minor Religious Systems, Poona, Bhandarkar Research Institute, 1982, 238 p.

BOON, James A., "Incest Recaptured: Some Contraries of Karma in Balinese Symbology", dans Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel (dir.), Karma: An Anthropological Inquiry, Berkeley, University of California Press, 1983, pp.185-222.

BOSCH, F. D. K., The Golden Germ: An Introduction to Indian Symbolism, 'S.-Gravenhage, E. J. Brill, 1960, 264 p.

BRADFORD, Nicholas J., "Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual", Journal of Anthropological Research, vol. 39, 1983, pp.307-322.

BROWN, C. Mackenzie, "Purâna as Scripture: From Sound to Image of the Holy Word in the Hindu Tradition", History of Religions, vol. 26, no 1, 1986, pp.68-86.

COWARD, Harold, "The Meaning and Power of Mantras in Bhartṛhari's Vakyapadiya", Sciences Religieuses/Studies in Religion, vol. 11, no 4, 1982, pp.365-375.

DANIEL, E. Valentine, Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way, Berkeley, University of California Press, 1987, 321 p.

DANIEL, Sheryl B., "The Tool Box Approach of the Tamil to the Issues of Moral Responsability and Human Destiny", dans Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel (dir.), Karma: An Anthropological Inquiry, Berkeley, University of California Press, 1983, pp.27-62.

DIEHL, Carl Gustav, "Human Reaction to Divine Identity in Tamilnadu", dans Asko Parpola, Smidt Hansen (dir.), South Asian Religion and Society, Londres, Curzon Press, 1986, pp.108-120.

DONGERKERY, Kamala S., Jewelry and Personal Adornment in India, New Delhi, Indian Council for Cultural Relations, n.d. (préface de 1970), 79 p.

DOUGLAS, Mary, Purity and Danger: an Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, Boston, Ark, 1966, 188 p.

--------Natural Symbols - Exploration in Cosmology, Londres, Barrie and Jenkins, 1973 (1970), 219 p.

--------"Deciphering a meal", dans Mary Douglas (dir.), Implicit Meanings, Londres, Routledge, Kagan Paul, 1975.

--------Cultural Bias, Londres, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1978, 59 p.

DUMONT, Louis, La Civilisation Indienne et Nous, Paris, Armand Colin, 1975, 142 p.

--------Homo Hierarchicus: the Caste System and its Implications, trad. par Mark Sainsbury, Louis Dumont, et Basia Gulati, Chicago, The University of Chicago Press, 1980 (1966), 488 p.

DUNDES, A., "Wet and Dry, the Evil Eye", dans A. Dundes (dir.), Interpreting Folklore, Bloomington, Indiana University Press, 1980, pp.93-133.

ECK, Diana L., Darśan - Seeing the Divine Image in India, Chambersburg, Anima Books, 1985 (1981), 97 p.

FARQUHAR, J. N., Modern Religious Movements in India, Delhi, Munshiram Manoharlal, 1967, 471 p.

FRANK, Lawrence K., "Tactile Communication", dans Edmund Carpenter, Marshall McLuhan (dir.), Explorations in Communication, Boston, Beacon Press, 1960, pp.4-11.

GONDA, Jan, Change and Continuity in Indian Religion, The Hague, Mouton and Co, 1965, 486 p.

--------Eye and Gaze in the Veda, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1969, 88 p.

--------The Mantras of the Agnyupasthāna and the Sautrāmaṇī, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1980, 202 p.

--------The Haviryajñāḥ Somāḥ: The Interrelations of the Vedic Solemn Sacrifices. Śāṅkhāyana Srautasūtra 14, 1-13. Translation and Notes, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1982.

HAYES, Richard, "Non-violence, vegetarianism, and caste", miméo, 1988.

HIRIYANNA, M., Outlines of Indian Philosophy, Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1967 (1932), 419 p.

HOWES, David, "Olfaction and Transition: an Essay on the Ritual Uses of Smell", Canadian Review of Sociology and Anthropology, vol. 24, no 3, 1987, pp.398-416.

--------"On the odour of the soul: spatial representation and olfactory classification in Eastern Indonesia and Western Melanesia", Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, vol. 124, 1988, pp.84-113.

IHDE, Don, Listening and Voice: A Phenomenology of Sound, Athens (Ohio), Ohio University Press, 1976, 188 p.

JACKSON, Michael, The Kuranko: Dimensions of Social Reality in a West African Society, Londres, C. Hurst & Company, 1977.

JEVONS, F. B., "The Testimony of Folk-lore to the European or Asiatic Origin of the Aryans", dans Joseph Jacobs et Alfred Nutt (dir.), The International Folk-lore Congress 1891, Papers and Transactions, Londres, David Nutt, 1892, pp.322-347.

KAKAR, Sudhir, The Inner World: a Psychoanalysis Study of Childhood and Society in India, Delhi, Oxford University Press, 1978, 213 p.

--------Shamans, Mystics and Doctors: A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions, New York, Knopf, 1982, 306 p.

KAPLAN, Stephen, "Mind, mâyâ, and holography: a phenomenology of projection", Philosophy East and West, vol. 33, no 4, 1983, pp.367-378.

KARVE, Irawati, "On the Road: A Maharashtrian Pilgrimage", Journal of Asian Studies, vol. 22, no 4, 1962, pp.13-29.

KEYES, Charles F., DANIEL, E. Valentine (dir.), Karma: An Anthropological Inquiry, Berkeley, University of California Press, 1983, pp.185-222.

KINSLEY, David R., Hinduism, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1982, 164 p.

KJAERHOLM, Lars, "Myth, Pilgrimage and Fascination in the Aiyappa Cult: a View from Fieldwork in Tamilnadu", dans Asko Parpola, Smidt Hansen (dir.), South Asian Religion and Society, Londres, Curzon Press, 1986, pp.121-161.

KNIPE, David M., "Sapiṇḍīkaraṇa: The Hindu Rite of Entry into Heaven", dans Frank Reynolds, Earle Waugh (dir.), Religious Encounters with Death, University Park, Pennsylvania State University Press, 1977, pp. 111-124.

LALONDE, Marc, "The Complexity of the Taste Process", miméo, 1989.

LEVI-STRAUSS, Claude, Tristes Tropiques, J. et D. Weightman (trad.), New york, Harper, 1975.

LONG, J. Bruce, "Death as a Necessity and a Gift in Hindu Mythology", dans Frank Reynolds, Earle Waugh (dir.), Religious Encounters with Death, University Park, Pennsylvania State University Press, 1977, pp.73-96.

MALAMOUD, Charles, "Cuire le Monde", Purushartha: Recherche de Sciences Sociales sur l'Asie du Sud, Paris, Centre de l'Inde et de l'Asie de Sud, vol. 1, 1975, pp.91-136.

MALONEY, Clarence, "Don't Say 'Pretty Baby' lest You Zap it with your Eye - The Evil Eye in South India", dans C. Maloney (dir.), The Evil Eye, New York, Columbia University Press, 1976, pp.102-148.

MARRIOTT, McKim, "Hindu Transactions: Diversity without dualism", dans B. Kapferer (dir.), Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior, Philadelphie, Ishi, 1976, pp.109-142.

McLUHAN, Marshall, La Galaxie Gutenberg: La Génèse de l'Homme Typographique, Jean Paré (trad.), Montréal, HMH, 1968 (1962), 428 p.

MEULENBELD, G. Jan, "Reflections on the basic concepts of Indian pharmacology", dans G. Jan Meulenbeld, Dominik Wujestuk, (dir.), Studies on Indian Medical History, Gronigen, Egbert Forsten, 1987, pp.1-17.

MILLER, David, "Hindu Sacred Feet, Divine and Human", miméo, 1988.

MILLER, David, WERTZ, Dorothy, Hindu Monastic Life: The Monks and Monasteries of Bhubaneswar, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1976.

MONIER-WILLIAMS, Sir Monier, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford, Clarendon Press, 1964 (1899).

MOORE, Charles A., RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, A Source Book in Indian Philosophy, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1964 (1957), 684 p.

OBEYESEKERE, Gananath, Medusa's Hair, Chicago, The University of Chicago Press, 1984 (1981), 217 p.

OLDROYD, David R., "Grid/Group Analysis for Historians of Science?", History of science, vol. 64, part. 2, 1986, pp.145-171.

ONG, Walter, J., The Presence of the Word, New Haven, Yale University Press, 1967.

--------"World as View and World as Event", American Anthropologist, vol. 71, 1969, pp.634-638.

--------Orality and Literacy: The Technologizing of the Word, New York, Methuen, 1982, 201 p.

PARPOLA, Asko, "Jaiminiya Texts and the First Feeding of Solid Food", dans Asko Parpola, Smidt Hansen (dir.), South Asian Religion and Society, Londres, Curzon Press, 1986, pp.68-96.

PARRY, Jonathan, "The Brahmanical Tradition and the Technology of the Intellect", dans Joanna Overing (dir.), Reason and Morality, New York, Tavistock Publications, 1985, pp.200-225.

PETERSON, Indira V., "Singing of a Place: Pilgrimage as Metaphor and Motif in the Têvâram Songs of the Tamil Saivite Saints", Journal of the American Oriental Society, vol. 102, no 1, 1982, pp.69-90.

PINARD, Sylvain, "Homo Sensorium: le système des sens en Inde et ses implications", miméo, 1989.

POCOCK, D. F., Mind, Body and Wealth: A Study of Belief and Practice in an Indian Village, Totowa (N.J.), Rowman and Littlefield, 1973, 188 p.

PUGH, Judy F., "Astrology and Fate: The Hindu and Muslim Experiences", dans Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel (dir.), Karma: An Anthropological Inquiry, Berkeley, University of California Press, 1983, pp.131-146.

REENBERG SAND, Erik, "The Sraddha (Ancestor Ritual) according to some Important Purana: some Facets", dans Asko Parpola, Smidt Hansen (dir.), South Asian Religion and Society, Londres, Curzon Press, 1986, pp.97-107.

RIMMEL, Eugène, The Book of Perfumes, Londres, Chapman and Hall, 1868, 268 p.

SAHAY, Sachidanand, Indian Costume, Coiffure and Ornament, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1975, 206 p.

SHWEDER, Richard A., "Menstrual Pollution, Soul Loss, and the Comparative Study of Emotions", dans Kleinman, Good (dir.), Culture and Depression, Berkeley, University of California Press, 1985, pp.182-215.

SMIDT HANSEN, Bent, "Indigenization of Worship: a Concern among South Indian Christians", dans Asko Parpola, Smidt Hansen (dir.), South Asian Religion and Society, Londres, Curzon Press, 1986, pp.236-262.

SRINIVAS, M. N., Religion and Society among the Coorgs of South India, Londres, Asia Publishing House, 1965 (1952), 269 p.

STAAL, Frits, "Rgveda 10.71 on the Origin of Language", dans Harold Coward et Krishna Sivaranam (dir.), Revelation in Indian Thought, Emeryville (Ca.), Dharma Publishing, 1977.

--------"Oriental Ideas on the Origin of Language", Journal of the American Oriental Society, vol. 99, no 1, 1979, pp.1-14.

STANLEY, John M., "Special Time, Special Power: The Fluidity of Power in a Popular Hindu Festival", Journal of Asian Studies, vol. 37, no 1, 1977, pp.27-43.

SYNNOTT, Anthony, "Touching and the Skin", miméo, n.d.

TAME, David, The Secret Power of Music, New York, Destiny Books, 1984, 304 p.

VAJPEYI, Kailash, The Science of Mantras, New Delhi, Arnold-Heinemann, 1979, 128 p.

WADLEY, Susan S., "Vrats: Transformers of Destiny", dans Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel (dir.), Karma: An Anthropological Inquiry, Berkeley, University of California Press, 1983, pp.147-162.

WEBER, Max, The religion of India - The sociology of Hinduism and Buddhism, Hans H. Garth, Don Martindale (trad. et éd.), Glencoe (Ill.), The Free Press, 1960 (1958), 392 p.

WHEELOCK, Wade, "A Taxonomy of the Mantras in the New- and Full-Moon Sacrifice", History of Religions, vol. 19, 1980, pp.349-369.

ZAEHNER, R. C., Hinduism, Londres, Oxford University Press, 1962, 272 p.

ZIMMERMANN, Francis, La Jungle et le Fumet des Viandes, Paris, Le Seuil, 1982, 256 p.

GLOSSAIRE

Voici les mots indiens du texte et leur translitération standard, lorsque cette orthographe diffère. A cet effet, nous nous sommes principalement basés sur le dictionnaire sanskrit/anglais de Monier-Williams (1964), lorsque les ouvrages ne fournissaient pas l'annotation. Cette liste ne comporte pas les mots qui apparaissent déjà avec leurs signes diacritiques, dans les citations du texte.

ahata: āhata
amrita: amṛita
anahata: anāhata
antahkarana: antaḥkaraṇa
arati: ārāti
arcavatara: arcavatāra
ashrama: āśrama
atman: ātman
Ayurveda: Āyurveda
Banna: Baṇṇa
Bengur: Bēṅgūr
Bhagavad Gita: Bhagavad Gītā
Bhagavata: Bhāgavata
bhagya: bhāgya
bija mantra: bījamantra
brahmacharya: brahmacarya
Brihadaranyaka: Bṛhadāraṇyaka
cannitanam: cannitānam
Chaitanya: Caitanya
Chet Ram: Cheṭ Rām
darshana: darśana
Devi: Devī
gandharva: gāndharva
Gayatri: Gāyatri
ghi: ghī
guna: guṇa
Himalaya: Himālaya
Holi: Holī
Huniyan: Hūniyan
irumuti: irumuṭi
jati: jāti
Kabir: Kabīr
kacca: kaccā
Kalamukha: Kālāmukha
Kali: Kāli
Kalimata: Kālimatā
Kama: Kāma
Ketrappa: Kētrappa
kirtan: kīrtan
Krishna: Kṛṣṇa
kshatriya: kṣatriya
kusha: kuśa

Lakshmi: Lakṣmī
linga: liṅga
Lingayat: Liṅgāyat
Mahabharata: Mahābhārata
Maharashtra: Mahārāṣṭra
Malabar: Malabār
Mandukya: Māṇḍūkya
Maraya: Mārāya
Markandeya: Mārkaṇḍeya
mata: mātā
Maya: Māyā
moksha: mokṣa
Narada: Nārada
Narayan: Narāyan
Nimbarka: Nimbārka
Nyaya: Nyāya
pakka: pakkā
Parvati: Pārvatī
Pashupata: Pāśupata
Patinettampati Karuppan: Patiṉeṭṭāmpaṭi Kaṟuppaṉ
phalashruti: phalaśruti
pinda: piṇḍa
pole: polé
Prajapati: Prajāpati
Prarthana Samaj: Prārthanā Samāj
prasada: prāsāda
pratyahara: pratyāhāra
preta: prêta
puja: pūjā
Purana: Purāṇa
Purusha: Puruṣa
Radha: Rādhā
Rahu: Rāhu
rajasuya: rājasūya
Rama: Rāma
Ramakrishna: Rāmakṛṣṇa
Ramana: Rāmaṇa
Ramananda: Rāmananda
Ramanuja: Rāmānuja
Ramayana: Rāmāyana
Rig Veda: Ṛg Veda
rishi: ṛṣi
rupa: rūpa
sadhu: sādhu
Sahajananda: Sahājananda
sannyasin: sannyāsin
Santosi Ma: Santōsi Ma
Sarasvati: Sarasvatī
sari: sārī
sarvajnatva: savajñatva
sati: satī
shakti: śakti

Shankhayana Grihya sutra: Śāṅkhāyana Gṛhya-sūtra
Shatapatha Brahmana: Śatapathabrāhmaṇ
Shikshapatri: Shikshāpatri
Shiva: Śiva
Shivananda: Śivananda
shravana: śravaṇa
shruti: śruti
shudra: śūdra
Shukra: Śukra
Shvetashvatara: Śvetaśvatara
swami: svāmī
tali: tāli
Tevaram: Tevārām
Tukaram: Tukārām
Upanishad: Upaniṣad
urorme: ūrormē
vacal: vācal
vach: vāc
Vadakalai: Vaḍakalai
vai: vāi
vaishya: vaiśya
varna: varṇa
vayil: vāyil
vijnana: vijñāna
Vinayakar: Vināyakar
Vishnu: Viṣṇu
Vivekananda: Vivekānanda
Vrindavana: Vṛndāvana