



**HAL**  
open science

## Sans douleur. Epreuves rituelles, absence de souffrance, et acquisition de pouvoirs en Inde

Gilles Tarabout

► **To cite this version:**

Gilles Tarabout. Sans douleur. Epreuves rituelles, absence de souffrance, et acquisition de pouvoirs en Inde. *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, 2005, 17 (numéro spécial "L'Excellence de la souffrance", dir. D. Casajus), pp.143-169. hal-00308280

**HAL Id: hal-00308280**

**<https://hal.science/hal-00308280>**

Submitted on 10 Oct 2010

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

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

## Sans douleur

### Epreuves rituelles, absence de souffrance, et acquisition de pouvoirs en Inde

Gilles Tarabout

Directeur de recherche CNRS  
Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud  
EHESS-CNRS

En Inde comme ailleurs, il existe divers contextes où l'expérience de la souffrance est valorisée. C'est le cas dans la poésie classique ou dans des hymnes dévots, où un thème comme la séparation douloureuse d'avec l'être aimé – qui peut être Dieu – est l'objet d'une élaboration esthétique poussée<sup>1</sup>. C'est aussi le cas, sans que cela soit une règle, dans le domaine des pratiques divinatoires et de thérapeutique rituelle où, selon les récits autobiographiques de certains spécialistes, l'acquisition de pouvoirs découle d'une expérience de malheurs ou de souffrances corporelles infligée comme signe d'élection par une divinité (Nabokov, 2000). A l'inverse, il existe également un certain nombre d'épreuves rituelles volontaires où une souffrance prévisible se voit déniée. Une telle absence de douleur, publiquement mise en scène, est proprement extraordinaire aux yeux de tous. C'est à de telles épreuves, où le non-ressenti de la souffrance est signe de succès, que la présente contribution est consacrée.

Les épreuves dont il s'agit sont des « macérations » rituelles – le terme sera préféré à « mortifications » car il n'implique pas la notion d'expiation<sup>2</sup>. Elles sont effectuées comme actions de grâce par des dévots, qui s'y sont engagés auprès d'une divinité en retour de la satisfaction d'une demande. Certaines de ces épreuves ont une réputation qui a dépassé les frontières de l'Inde : marche « dans le feu »,

<sup>1</sup> « Le plaisir esthétique qui naît de la peinture de la séparation [est] considéré par les poètes comme le plus délectable de tous » (Porcher, 1995 : 39). Dans le domaine dévotionnel, recourant souvent au registre de la passion amoureuse pour Dieu, voir par exemple les accents lyriques du poète vishnouite Nanmalvar (entre le VI<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle de notre ère) s'adressant au dieu Krishna : « Tu pars / Et la passion du désir s'embrace à nouveau / Et me dévore profondément » (Tiruvaymoli 10.3.2, cf. Srinivasa Raghavan, 1975 : 40), ou bien, imprégnée de spiritualité soufie, l'épopée de Sassi (Hasam Sah, 2004).

<sup>2</sup> Le mot « macération » désigne au figuré une « mortification par jeûnes, disciplines et autres austérités » (Littré). Je l'emploie ici en souhaitant le détacher de l'idée de pénitence ou d'expiation (bien que les anglophones, en Inde,

crocs ou aiguilles enfoncés dans la peau ou la langue, etc. D'autres sont moins spectaculaires et moins célèbres : cheminer à genoux jusqu'au temple, ou en se roulant par terre. Dans tous les cas, il s'agit d'épreuves difficiles, qui procureraient en temps normal, dit-on, une vive souffrance, mais qui sont pourtant accomplies sans éprouver ni blessure ni douleur.

L'étude qui suit portera sur les représentations et les discours où s'affirme ce paradoxe délibéré. Certaines épreuves seront brièvement évoquées, et replacées dans un ensemble de pratiques et de conceptions qui les rendent plus intelligibles. Le rapport à une mythologie de l'ascèse sera souligné, l'hypothèse étant qu'une commune dénégation de la souffrance, et l'obtention corrélative de pouvoirs, participe d'un même type d'élaboration cognitive de l'expérience.

Les matériaux présentés sont principalement ethnographiques. Mon expérience de terrain se limite à un Etat du sud de l'Inde, le Kérala, mais certains documents utilisés – bandes dessinées, ouvrages populaires, observations d'autres ethnologues – relèvent d'autres régions. De ce fait, la pertinence des situations et des conceptions exposées me paraît dépasser le seul Kérala et s'appliquer à l'ensemble de l'Inde et au Sri Lanka.

### Variations sur une mythologie de l'ascèse

La mythologie sanskrite comporte d'innombrables récits où des épreuves ascétiques extrêmes permettent d'obtenir des pouvoirs extraordinaires. Il s'agit d'êtres fabuleux, sages légendaires ou, à l'inverse, ennemis des dieux – parfois de dieux mêmes, comme Siva, maître et modèle des ascètes. Sans nourriture, immobiles pendant d'incommensurables durées, tandis que les plantes poussent sur leur corps et que les termitières s'édifient le long de leurs jambes, ces ascètes, par l'intensité de leur méditation, provoquent un échauffement (*tapas*, le mot désigne aussi les austérités)<sup>3</sup>, dont l'ampleur finit par menacer l'équilibre des mondes.

recourent volontiers au mot « penance » pour désigner, à mon sens à tort, les faits dont il est ici question). Les procédures d'expiation ne sont pas inconnues en Inde, mais il ne s'agit pas de macérations. Par ailleurs « macération » ne traduit pas un terme vernaculaire. Les intéressés recourent soit à un terme générique désignant les « vœux, promesses », soit à des termes descriptifs propres à chaque différente épreuve.

<sup>3</sup> J'en reste ici à une mention très superficielle. Le *tapas* participe de représentations anciennes plus larges et complexes sur la « cuisson du monde », pour reprendre les termes de l'analyse de C. Malamoud (1989 : 47, 65).

La naissance de l'*asura*-buffle. « Aux temps anciens, dans la bataille entre les dieux et les démons [ici, les *asura*], les fils de Diti [= les *asura*] furent détruits pas les dieux. Diti était accablée de chagrin, et dit à sa fille : “Va, ma fille, et pratique l’ascèse dans une forêt [...] pour obtenir un fils, afin que par ce fils Indra et les autres dieux, qui maîtrisent leurs sens et savent se contrôler, n’existent plus, Ô fille aux belles hanches.” En entendant les paroles de sa mère, sa fille s’inclina et prit la forme d’une bufflesse. Elle alla dans la forêt et s’assit entre cinq feux [le 5<sup>e</sup> étant le soleil]. Elle pratiqua une ascèse si terrifiante que les mondes se mirent à trembler, que le triple monde fut agité de la peur de cette ascèse [...]. Le sage Suparsva fut ébranlé par cette ascèse et lui dit : “ Ô fille aux belles hanches, je suis satisfait. Tu auras un fils avec une tête de buffle et un corps d’homme, et le nom de ton fils sera Mahisa [= buffle]. Il aura pléthore de force, et opprimerà les cieux et Indra et son armée.” » *D’après le Skanda Purana 3.1.6.8-42, texte anglais de W. O’Flaherty (1975 : 239) – ma traduction en français.*

L’ascèse, dans un tel cas, s’effectue malgré, ou contre les dieux. Par la menace qu’elle fait peser sur l’ordre des mondes, elle exerce une contrainte. Pour la faire cesser, les dieux n’ont d’autre alternative que d’accorder la faveur réclamée. Bien souvent, il s’agit d’un pouvoir extraordinaire : possession d’une arme magique, impossibilité d’être tué. Voici un autre exemple, pris dans une version orale contemporaine (condensée) d’un mythe très répandu au Kérala :

L’ascèse de l'*asura* Darikan. Darikan, un *asura*, se soumet à de sévères austérités (*tapas*) afin d’obtenir des dons de la part de Siva. Ses méditations s’avèrent sans effet. Il se coupe les doigts de la main et les jette dans le feu. En vain. Il se coupe les bras et les jette également dans les flammes. Siva, incommodé par la fumée qui s’en dégage, consent alors à lui accorder ce qu’il demande, à savoir une canne de commandement, un char royal, le pouvoir de se régénérer à volonté, le pouvoir de ne pas être tué par un dieu ou par un homme [il dédaigne de mentionner les femmes, et sera plus tard mis à mort par la déesse]. *Recueilli en mars 1982 à Tiruvananthapuram (Kérala).*

Les épreuves et les pouvoirs obtenus peuvent varier. Deux conditions sont toujours essentielles :

– l’intensité et la durée de la concentration placent l’ascète hors du temps ordinaire et hors des rapports sociaux; l’imagerie ancienne des plantes et des termitières envahissant le corps de l’ascète, parfois traduite dans l’iconographie, trouve encore aujourd’hui des échos popu-

lares : selon une anecdote qui m'a été racontée au Kérala en avril 1991, tel brahmane était un jour plongé dans une méditation si profonde que les fourmis avaient recouvert son corps sans qu'il s'en soit rendu compte ;

– une stricte abstinence sexuelle. Cette impérieuse nécessité participe de représentations plus larges où la déperdition séminale est, en Inde comme dans d'autres cultures, synonyme de consommation (Bottéro, 1992)<sup>4</sup>. Les dieux le savent bien, qui envoient une nymphe tentatrice auprès d'un ascète dont les austérités deviennent menaçantes. Au moindre regard intéressé, sa puissance ascétique s'anéantit, et il lui faudra tout recommencer à nouveau.

Dans ces récits, rien n'est explicitement dit de la souffrance possible de l'ascète durant ses efforts, sinon qu'elle est nécessairement surmontée. Si le mot *tapas* renvoie à un « échauffement douloureux » (Malamoud, 1989 : 47), l'ascète est présenté comme demeurant parfaitement impassible. Il doit, comme les dieux de l'exemple cité plus haut, parvenir à une maîtrise complète de ses sens et de lui-même. Alors, les pouvoirs obtenus sont permanents.

Il existe une variante importante du schéma précédent, qui met l'accent sur une relation dévotionnelle entre ascète et divinité. Les épreuves conservent leur caractère inouï, mais une chose change : l'ascète cherche à se concilier un dieu. Son ascèse n'est pas une contrainte, encore moins une nuisance, elle est une activité appréciée des dieux, qu'ils récompensent en octroyant leur grâce. Une telle perspective dévotionnelle est également ancienne, attestée dans des hymnes tamouls des premiers siècles de notre ère, entre autres<sup>5</sup>. Elle a donc coexisté très longtemps avec la vision plus « mécaniste » présentée ci-dessus, mais semble à l'heure actuelle devenir largement prédominante, conformément à un usage de plus en plus étendu d'un langage dévotionnel mieux adapté à un hindouisme « épuré » et moderne, et systématiquement utilisé par les médias (Tarabout, 1997a). Dans les bandes dessinées, par exemple, elle s'applique même aux ennemis des dieux : on voit ainsi Ravana, un « démon » *raksasa* à dix têtes qui sera ensuite le

<sup>4</sup> Les lutteurs de Bénarès étudiés par J. Alter magnifient ainsi le respect du célibat, *brahmacarya* : « Nous insistons sur le *brahmacarya* — ne jamais perdre son *semen*. C'est l'essence de la puissance, l'essence de la force, l'essence de l'endurance, l'essence de la beauté » (Alter, 1992 : 129).

<sup>5</sup> Par exemple, adressé à Siva : « Couverts de termitières et d'arbres / Avec pour nourriture l'air et l'eau / Les habitants des sphères [célestes] et les autres / Se sont desséchés en Te cherchant » (Tiruvacakam de Manikavacakar, décade 23, cité par G. Vanmikathan, 1976 : 41).

principal ennemi du dieu Rama, s'imposer une ascèse au cours de laquelle il coupe et jette dans le feu neuf de ses têtes. Au moment où il va trancher et brûler sa dixième tête, le dieu Brahma apparaît et lui dit : « Je suis satisfait de toi. Fais un vœu » (voir extrait de la bande dessinée p. 166, Biswas, 1979) – l'image rend par ailleurs évident que Ravana ne souffre pas lorsqu'il se coupe ses têtes. Autre exemple : l'*asura*-buffle, dont la procréation a été précédemment évoquée, s'impose lui aussi une ascèse, « pour plaire à Brahma » selon le texte de la bande dessinée, qui poursuit : « Satisfait par ses austérités, Brahma lui apparut » (Rao & Roy, 1978).

Une autre variante, encore, peut se repérer dans des représentations populaires de pratiques dites « tantriques », destinées à obtenir des pouvoirs surhumains. Les disciplines « tantriques », ésotériques, reposent sur des textes techniques extrêmement élaborés, et mettent en jeu des représentations particulièrement complexes reliant microcosme et macrocosme<sup>6</sup>. Un travail ascétique prolongé (*sadhana*), à la fois mental, physique et rituel, permet à l'initié, sous la conduite d'un maître, de devenir divin ou quasi-divin, c'est-à-dire, pour les plus accomplis, de se libérer du cycle des renaissances et de devenir des « délivrés » dès cette vie, tout en acquérant des capacités extraordinaires (*siddhi*). Les conceptions variées qui sous-tendent ce processus sont au cœur de la plupart des pratiques ascétiques actuelles des différents *saddhu* en Inde. Elles ne nous concernent cependant pas ici, car les macérations dont il est question plus loin, extrêmement peu techniques, ne mettent pas en œuvre ces représentations. Par contre, la façon dont elles sont populairement imaginées est pertinente, car l'accent est alors mis sur des épreuves – comparativement brèves mais comportant une souffrance possible – débouchant sur l'acquisition de pouvoirs très concrets. Un exemple en est fourni par un ouvrage d'imagination, *Le Pouvoir du Tantra* (Shrimali, 1988). Il inclut ce qui est présenté comme étant un certain nombre de lettres de remerciement de disciples de l'auteur, qui rapportent avec quel succès ses conseils ont été suivis. Voici de brefs extraits d'une lettre attribuée

<sup>6</sup> Pour les travaux en français sur les conceptions ésotériques « tantriques », on se reportera aux différentes publications de Lilian Silburn, d'André Padoux et d'Hélène Brunner. Voir également les contributions de David Gordon White, André Padoux, Richard Darmon et France Bhat-tacharya dans Bouillier & Tarabout (dir.), 2002.

à un certain Vasudev Sharma, qui a effectué une *sadhana* pour obtenir les faveurs de la déesse Tara (Shrimali, 1988 : 108-114). Cette *sadhana*, menée à domicile, est prévue pour durer quatorze nuits. Elle comporte dessin et culte d'un diagramme mystique, méditation, récitation prolongée de formules sonores spécifiques (*mantra*), divers gestes rituels. A la douzième nuit, des pierres venues d'on ne sait où viennent heurter la porte de la pièce où il est enfermé. Les vrais problèmes commencent la treizième nuit.

Les épreuves de Vasudev Sharma. « A une heure du matin, j'entendis les sonnailles bruyantes d'anneaux de cheville, très proches, et quelqu'un s'approcher de moi à pas lourds et retentissants. Je hurlai à la vision d'une femme énorme, monstrueuse, qui se tenait devant moi. Longs cheveux défaits, yeux injectés de sang, longues dents proéminentes, elle était terrifiante. Dans une main elle tenait une tête humaine qui semblait avoir été fraîchement séparée du corps, car le sang en dégoulinait. De son autre main, la femme recueillait le sang et le léchait. [...] Elle avait des ongles très longs et tout son corps était couvert de poils. Elle mit son pied sur ma poitrine et dit : "Aujourd'hui, je dois boire ton sang à toi aussi." Et elle éclata de rire. Son rire ressemblait à des os qui s'entrechoquent, et son corps dégageait une insupportable puanteur.

Je restai calme, même dans cette situation terrible. [...] J'endurai des souffrances insupportables lorsqu'elle commença à m'arracher la peau, à extirper des morceaux de ma chair et à les manger avec une satisfaction bruyante. Mais à quatre heures du matin, je terminai mon compte de 101 rosaires [dont les grains sont utilisés pour marquer la récitation des *mantra*].

[Sharma s'endort, et constate au réveil que son corps est intact; vient la quatorzième nuit] A environ trois heures du matin, une très belle femme s'approcha et se tint près de moi. [...] Un parfum enivrant se dégageait de son corps. Elle vint et s'approcha, jusqu'à ce que nos genoux se touchent. Sa douce haleine caressait mon épaule. [...] Un instant, j'oubliai le *mantra*, mais je me repris et, fixant mon regard sur le mur opposé, je continuai ma récitation [cette dernière épreuve surmontée, l'ascèse est un succès]. Après un moment elle me dit : "Pourquoi m'as-tu appelée? Je suis ici parce que tu m'as appelée."

Je dis : "Je vous ai appelée pour m'aider dans ma vie."

Elle demanda : "Comme une mère ou comme une douce amie?"

Je répondis : "Je n'obtiendrai rien de vous si vous êtes comme une mère. Je vous veux pour douce amie. Mais sans sexe."

[...] Elle avait un sourire ensorceleur, qui aurait dévoyé même le plus endurci des ascètes. Elle dit : "Je veux bien être ta douce amie, mais sauras-tu me satisfaire?"

Je dis : "Nous n'aurons pas de rapports sexuels. Je vous ai adressé ma prière. Comme douce amie, vous devez me donner assez d'argent chaque matin pour me permettre de bien vivre."

[Tara, puisque c'est elle, promet. Après s'être endormi, Sharma se réveille] Il n'y avait plus personne dans la pièce, mais une barre en or se trouvait là où était ma tête, elle devait peser dans les 20 grammes. [...] Je dors maintenant dans mon lit, dans ma chambre, et trouve une barre d'or semblable sous mon oreiller, chaque matin. »

Ce texte, au-delà de la fantaisie de sa rédaction, présente de nombreux points communs avec les déclarations que l'on peut entendre à l'heure actuelle concernant l'acquisition de pouvoirs « magiques » (au Kérala : *mantra-vadam*) : l'adepte, en méditation, doit éviter de se laisser distraire par les bruits et les visions, et risque la folie s'il perd confiance en lui-même (Tarabout, 1997b : 270); mais s'il finit par obtenir la vision de la divinité choisie, alors il aura d'elle ce qu'il veut et pourra la convoquer « en un claquement de doigts » (*id.*, p.259); elle deviendra, selon certains, son esclave (*id.*, p.263).

Dans l'ensemble des représentations évoquées, la continence sexuelle, l'observance d'un jeûne et la fermeté d'esprit dans la résolution sont des conditions nécessaires, mais non suffisantes, pour triompher. La souffrance n'est pas toujours niée, mais elle est forcément surmontée : lorsqu'elle est mise en valeur, ce n'est pas pour elle-même mais pour magnifier la force d'esprit ayant permis de rester impassible. L'échauffement du *tapas*, explicite dans les récits mythologiques, n'est par contre plus en évidence dans un texte populaire actuel comme celui qu'on vient de citer – sinon que l'adepte, au cours de sa pratique, ressent une forte fièvre !

Dans les cas où l'ascèse est entreprise pour obtenir des pouvoirs, et non la délivrance des renaissances successives, le rapport aux divinités paraît en quelque sorte instrumentalisé, y compris lorsque le récit recourt au registre de la dévotion : c'est finalement toujours un certain rapport de force qu'instaure l'ascète ayant des visées mondaines, et son désir en vient presque nécessairement à être satisfait (dans le cas d'une recherche de la délivrance, le rapport au



divin peut cependant être tout autre). Enfin, l'acquisition des pouvoirs est définitive : il n'est plus besoin, ensuite, de renouveler l'ascèse (dans le cas des « magiciens » au Kérala, cette propriété peut même se transmettre parfois aux générations suivantes, sans que celles-ci aient à accomplir l'ascèse fondatrice de leur aïeul).

Venons-en maintenant aux macérations rituelles proprement dites. Ce qui vient d'être vu permettra d'éclairer ce qui s'y passe.

## Les corps miraculés

### Un exemple ancien

A titre d'illustration, je traduis un extrait d'une brève communication, peu connue, de A.M. Hocart, décrivant un rituel de suspension par des crochets tel qu'il a pu l'observer dans les années 1920 (Hocart, 1927). La rubrique sous laquelle cette communication est parue indique « Ceylon : Religion », mais la cérémonie est semblable, jusque dans le détail, avec ce qui peut s'observer au Kérala – en contraste avec la région voisine du pays tamoul ou le sud-est de Sri Lanka, où les procédures sont différentes :

Une suspension. « Parmi les nombreux types différents de fêtes religieuses pratiquées dans ces régions, l'une des plus horribles est le *tukkam* [«suspension»] ou «Hook-swinging». Elle est liée aux temples de Bhagavaty [un nom de la déesse] et est supposée être la plus propice. Il s'agit généralement d'une cérémonie de temple, mais il n'est pas rare qu'elle soit célébrée comme offrande votive.

L'homme qui doit avoir les crochets fait des *bhajanam* [chants dévotionnels], un service pieux, durant une période de sept, douze, vingt et un ou quarante et un jours, selon le cas. Pendant cette période de préparation, le coût de sa nourriture et de son hébergement est pris en charge par les fonds du temple. Le jour de la fête, il passe tout son temps dans le temple, jusqu'au moment fixé. Il est alors bizarrement déguisé avec un costume cérémoniel, avec la coiffe, et on lui donne une épée et un bouclier. Lorsque tout est prêt, il se précipite dehors accompagné d'une foule de gens, dont quelques-uns portent épée et bouclier, jusqu'au lieu de rendez-vous où est préparée une machine évoquant une grue [un cadre en bois muni de brancards, portant une barre de bois mobile, comme un

fléau de balance]. Il prend position sur la grue [sur une planche du cadre]. La partie [de la barre de bois] portant les crochets est abaissée et son assistant lui passe les crochets à travers la peau du dos, tirée en arrière. Puis une poule est tuée et son sang est versé sur ses pieds. Ensuite, un troisième homme, souvent un professionnel ayant une grande expérience de ce travail, abaisse l'autre extrémité de la barre et la victime se trouve soulevée, suspendue en l'air. Un groupe de gens prend la grue sur les épaules et court avec, en procession. Au-devant, quelques hommes armés simulent un combat, ainsi que la victime suspendue par les crochets, qui combat en l'air dans cette position compliquée. Cela n'a rien d'une vision agréable. Si les voies de Dieu sont merveilleuses, les façons de lui plaire sont bien cruelles » (Hocart, 1927 : 161-2).

### Promesses et macérations

Les macérations rituelles observables au Kérala (en particulier des *tukkam*) ont fait l'objet d'un travail ethnographique antérieur (Tarabout, 1986 : 262-358). J'en ai détaillé les aspects théâtralisés (comme, parfois, mais pas exclusivement, un simulacre de combat), dont le développement est un peu particulier à cette région. Dans la mesure où ceux-ci n'ont pas ici de pertinence particulière, je n'y reviendrai pas. Seuls quelques traits généraux sur les macérations, mis en évidence par cette étude et par d'autres auteurs, seront présentés.

Il s'agit de rites qui sont toujours publics, organisés une fois l'an dans certains temples à l'occasion de leur fête. Ces rituels ont généralement été promis à une divinité, en retour de faveurs demandées, et reçues : ce sont donc avant tout des actions de grâce (même s'il existe d'autres cas de figure). Les bienfaits sollicités sont souvent assez prosaïques : santé, argent, réussite dans les études, obtention d'un emploi, succès dans les affaires, etc. Si la demande est exaucée, la promesse faite à la divinité doit être tenue. Leur nature peut être très diverse : dons d'argent, récitations de textes pieux, etc. Les macérations n'en constituent donc qu'un cas particulier, et consistent en pratiques jugées être, en temps normal, très pénibles, douloureuses, voire « impossibles » : cheminements vers le temple ou autour du temple en portant des charges plus ou moins lourdes, ou bien à genoux, en rampant, en roulant sur soi-même ; fus-

tigations ; marche « dans le feu » (de façon plus appropriée, sur un tapis de braises) ; percements de peau avec des objets divers ; suspensions en l'air par des crochets passés dans le corps (le fameux « hook-swinging » des documents britanniques de la période coloniale). Nombre de ces épreuves ont été abondamment documentées, et leur description ne sera pas reprise ici<sup>7</sup>. Beaucoup s'inscrivent dans une logique sacrificielle, parfois très explicite : ainsi les crochets qui sont passés dans la peau des dévots, au Kérala, portent le nom de « canines » (*darmstram*) et sont dits être les crocs de la déesse dans sa forme terrible (Bhadrakali), qui assouvit ainsi sa soif de sang.

S'il est fréquent que les macérations soient des formes d'« auto-sacrifice »<sup>8</sup>, il arrive que leur exécution – en particulier au Kérala – puisse être au contraire déléguée. Ainsi, la mère d'un ami avait promis à la déesse de faire exécuter un rituel appelé « course peau percée » (*kuttiyottam*) si son fils obtenait un poste de fonctionnaire – ce qui advint. Cette « course peau percée » (Tarabout, 1986 : 332-335 ; Osella & Osella, 2005), une procession nocturne, où de jeunes garçons marchent jusqu'au temple de la déesse avec deux crochets (les « crocs ») insérés dans le dos, ne peut être accomplie après la puberté. C'est donc un jeune cousin qui fut « sacrifié » en lieu et place, afin de tenir la promesse. Dans un autre temple, au sud de la capitale, ce sont des spécialistes rétribués d'une caste donnée qui sont suspendus en l'air et portent dans leurs bras les jeunes enfants de ceux qui ont fait les promesses (et qui appartiennent à d'autres castes). Il y a là une relation triangulaire entre celui qui fait le vœu, la divinité et celui qui est la « victime », qui n'est pas sans rappeler les schémas interprétatifs classiques du sacrifice. Cependant, de façon plus générale, en dehors du Kérala, ce sont ceux qui font la promesse qui se soumettent par la suite eux-mêmes aux épreuves.

<sup>7</sup> Pour le sud de l'Inde, quelques références : Thurston & Rangachari, 1909 (II-402sqq.) ; Ananthakrishna Iyer, 1909-12 (I-322sqq.) ; Elmore, 1915 ; Whitehead, 1921 ; Beck, 1969 ; Tarabout, 1986 ; Assayag, 1990 ; Hildebeitel, 1991 ; Oddie, 1995 ; Racine, 2002 ; Osella & Osella, 2005. De telles macérations sont (ou étaient autrefois) pratiquées dans le reste de l'Inde, ainsi qu'à Sri Lanka (Obeyesekere, 1978 ; Tanaka, 1991) et dans de nombreux pays de la diaspora sud-indienne (Benoist, 1998). Des épreuves comparables sont accomplies en Inde en milieu musulman (Assayag, 1992).

<sup>8</sup> Sur les auto-sacrifices en Inde, voir Weinberger-Thomas, 1996 (chap.2) ; dans les hagiographies des saints sivaïtes tamouls, Dennis Hudson, 1989.

### L'ascèse préparatoire

Toutes ces macérations supposent une préparation rituelle, au moins de ceux qui les effectuent, souvent également (lorsqu'il s'agit de personnes différentes) de ceux qui

ont pris l'engagement. Cette préparation consiste en un ensemble de prescriptions à respecter durant une période déterminée, de quelques jours à plusieurs semaines : jeûne plus ou moins sévère (en tout cas un régime strictement végétarien), continence sexuelle, bains purificateurs fréquents, pratiques dévotionnelles intensives. Sans que cela soit systématique, cette préparation se fait souvent de façon collective, les participants étant alors rassemblés dans un lieu à part (souvent l'espace du temple), à l'écart du rythme et des activités de la vie ordinaire. Dans l'exemple de la « course peau percée » cité plus haut, le jeune cousin du bénéficiaire de la promesse, qui a effectué le rituel en 1982 en remplacement de son aîné, faisait partie d'un groupe de 70 enfants soumis à la même macération. Tous ont vécu dans l'enceinte du temple pendant une semaine avant le rituel, en observant un jeûne et en multipliant les pratiques dévotionnelles. Pour une marche sur les braises dont j'ai été le témoin en 1983, ceux qui se préparaient au rite devaient respecter une période préalable de dix jours d'observances.

Dans les données ethnographiques que j'ai pu recueillir, les opinions étaient unanimes : cette période préparatoire est pénible, elle demande un effort de volonté considérable. Ceux qui s'y soumettent ne parviennent pas tous à en respecter les contraintes, et certains renoncent (ils n'affrontent donc pas la macération qui en est le but). Une telle période est explicitement perçue comme étant comparable à une ascèse temporaire. Mais cette ascèse n'a évidemment pas la dimension épique, et souvent violente, des ascèses mythiques, ni le caractère extrêmement technique des pratiques initiatiques tantriques. Elle s'inscrit dans un contexte fortement dévotionnel : la promesse a été faite à une divinité précise d'un temple précis, où se fera la macération, et la préparation est tout entière conçue comme un approfondissement de la relation dévotionnelle qui lie émotionnellement chacun des fidèles à cette divinité. Enfin le résultat de cette mini-ascèse s'énonce en terme de pureté : ceux qui ont respecté les observances durant le temps prescrit atteignent un état de pureté hors de l'ordinaire qui va leur permettre de se soumettre à la macération.

### La mise en scène du miracle divin

Les macérations auxquelles se soumettent les dévots sont des épreuves que tous disent devoir être normalement pénibles et douloureuses. Or, à l'opposé de cette situation de « sens commun », elles sont affirmées être indolores pourvu que la période de préparation préalable ait été correctement suivie : « Les brûlures ne se produisent que si celui qui marche sur les braises a rompu l'une des interdictions » (Brewster, 1962 : 60). Ainsi, lors de la marche sur les braises observée au Kérala en 1983, seule la moitié des hommes qui s'étaient préparés se sont finalement présentés devant le tapis de braises pour le traverser (Tarabout, 1986 : 336-353). Les autres, disait-on, n'avaient pas osé, impliquant par là qu'ils n'avaient pas été scrupuleux dans leur respect des règles d'abstinence de la période préparatoire.

La question de l'expérience de la douleur, dans le cas des suspensions par les crochets, a été abordée dans sa dimension historique par G. A. Oddie (1995) :

« C'était un point qui divisait les observateurs contemporains [XIX<sup>e</sup> siècle] de cette pratique, et qui paraît avoir divisé également les participants.

En 1894, deux pratiquants de Trichinopoly [au pays tamoul], interrogés par le Sub-magistrate après qu'un membre de leur groupe soit mort “des suites des blessures causées par le [hook]-swinging”, firent des déclarations sous serment. Para Andy, qui avait pratiqué depuis quarante ou cinquante ans, déclara : “La suspension cause une vive douleur.” Et Para Periannan affirma : “Les personnes qui le font ne peuvent travailler ni rien faire pendant un mois et demi, à cause de la douleur des blessures occasionnées” [l'auteur renvoie à un rapport de police de 1894 ; la pratique était alors bannie].

D'un autre côté, l'homme qui fut suspendu pendant une heure et quart lors d'une reprise de la fête à Sholavanandan, près de Madura [pays tamoul], en 1891, déclara aux officiels qui l'interrogeaient qu'il n'y avait “aucune douleur”. Et Ram Naid, Deputy Magistrate de Khandesh dans la Présidence de Bombay, qui interrogea là plusieurs praticiens, se vit dire la même chose. “Plusieurs personnes” qui avaient fréquemment enduré la pénitence eux-mêmes, lui ont assuré que “sauf la première fois, où ils avaient ressenti un certain choc lorsque les crochets avaient été introduits dans leur dos”, ils avaient “toujours apprécié (enjoyed) la suspension, plutôt qu'ils n'en avaient souffert” » [l'auteur cite un rapport de 1885].

Oddie cite également un travail de l'anthropologue G. Obeyesekere (1981), qui s'est entretenu avec des dévots s'étant soumis à la suspension à Sri Lanka. Dans le cas d'une femme (un cas de figure comparativement rare) qui avait été suspendue à un arbre par six crochets (épaules, taille, mollets), celle-ci reconnaît : « J'ai senti une douleur légère lorsque j'ai été percée avec les crochets, mais aucune lorsque je pendais de l'arbre. J'ai vu ma mère s'évanouir – rien d'autre. Je ne pensais plus, je ne me rendais compte de rien, c'était comme si j'étais inconsciente » (Obeyesekere, 1981 : 130); la même, à propos de marches sur le feu, « ressent du plaisir, *vinoda*; mon esprit est calme, je ne sens pas de douleur » (*id.*, p.128). Et un autre dévot, musulman, qui se soumet régulièrement à la suspension lors du grand pèlerinage hindou/bouddhiste de Kataragama, au sud-est de l'île, « affirme qu'il ne sent aucune douleur. Lorsque les crochets en fer percent son corps, dit-il, il se sent froid, comme s'il était dans une chambre frigorifique » (*id.*, p.146).

Ma propre ethnographie au Kerala suggère la prédominance des discours qui dénie l'existence de douleur. C'est là, sans doute, une spécificité par rapport aux épreuves encourues dans diverses sociétés dans le monde, où la souffrance, sans être nécessairement valorisée comme (autrefois) dans certaines pratiques chrétiennes d'auto-flagellation, demeure ressentie mais est surmontée. Le discours et l'idéal, ici, sont différents. Il s'agit de ne pas éprouver de douleur : « La souffrance serait signe d'échec, d'absence de grâce » (Racine, 2002 : 357). S'il y a épreuve pénible, dans cette perspective, elle est à chercher au plan de la période préparatoire. Mais la macération, même la plus délibérément impressionnante, n'est pas, en principe, souffrance. De fait, non seulement les dévots qui marchent sur les braises ou se suspendent par les crochets le font généralement avec assurance, mais ils peuvent inviter à constater, plante des pieds et peau du dos à l'appui, qu'il n'existe ensuite aucune blessure, le corps est intact. C'est, bien entendu, la protection dont la divinité gratifie son dévot méritant qui empêche celui-ci d'éprouver la douleur et d'être blessé. La réussite de la macération est ainsi un miracle divin, et

les dévots exposent aux yeux de tous leur corps miraculé<sup>9</sup>. Replacées dans cette perspective, les deux phases qui ont été évoquées prennent toute leur richesse symbolique.

La préparation, nous l'avons vu, est une ascèse dévotionnelle. Elle purifie le dévot, et lui permet par là d'être digne de recevoir la grâce divine. C'est pourquoi, dit-on, il est rare que des femmes se soumettent à ces macérations – du fait de leur statut rituel inférieur à celui des hommes (Obeyesekere, 1978 : 460). Elle est aussi, *de facto*, acquisition temporaire d'un pouvoir, celui d'affronter en confiance la macération. Elle est enfin à comprendre comme un moment de dévotion intense qui s'inscrit dans une tradition sud-indienne (et plus particulièrement tamoule) de recherche et de partage de l'amour (*ampu*) divin. C'est par « amour fou » de Siva que certains saints sivaïtes d'avant le XII<sup>e</sup> siècle, selon leur hagiographie, se seraient livrés à des actes d'une violence sanglante extrême, y compris sur eux-mêmes ou sur les membres de leur famille (Dennis Hudson, 1989) – nombreuses décapitations, mutilations diverses. Il s'agit d'un amour exclusif, qui prend possession de tout l'être, et permet aux élus de ressentir et partager la présence du dieu.

La macération elle-même est alors d'interprétation complexe et possède de multiples dimensions :

– action de grâce, elle témoigne publiquement, au cours de la fête, que les demandes individuelles initiales ont été exaucées par la divinité : « Lorsque nous voyons que la réalisation des promesses est faite en très grand nombre durant la fête, nous savons que plusieurs milliers [de dévots] ont reçu la bénédiction de Murukan » [pour lequel est pratiquée une macération avec percements de peau, *cf. infra*] (Pfaffenberger, 1979 : 266) ;

– miracle de l'absence de souffrance, elle est une démonstration de la toute puissance divine. De ce fait, elle possède une dimension délibérément spectaculaire ; d'une part, elle est à l'heure actuelle fréquemment médiatisée par les journaux locaux ; d'autre part, elle peut s'intégrer, comme c'est régulièrement le cas au Kérala, à la théâtralisa-

<sup>9</sup> Sans pouvoir développer ici une approche comparative, il faut souligner à quel point l'on est éloigné de l'élaboration de l'expérience dans d'autres cultures, qu'il s'agisse de la douleur inhérente aux pratiques de pénitence chrétiennes, ou bien de la souffrance et de la maladie comme signe d'élection telle que certaines « vies de saints » catholiques se complaisent à la détailler, ou encore de la douleur surmontée (mais non niée) qui est au principe même de nombreux rites d'initiation dans diverses sociétés.

tion rituelle d'un mythe (c'était aussi l'observation faite par Hocart), qui comporte une élaboration esthétique parfois poussée (Tarabout, 1986). Enfin, il existe une stupéfiante ingéniosité dans la recherche des dispositifs de macération les plus impressionnants possibles; dans les percements de peau pratiqués au cours de la macération dédiée au dieu Murukan, par exemple, les objets perçants sont de toutes sortes : reproductions, de différentes tailles, de la lance du dieu (certaines dépassent deux mètres de longueur), qui sont passées à travers les joues ou à travers la langue; objets plus petits, comme des aiguilles, dont on perce la peau; nombreux petits crochets introduits dans la peau de la poitrine ou du dos et où sont accrochés des citrons; ou encore suspension en l'air (à différentes sortes d'échafaudages possibles) par des crochets plus importants. Des combinaisons sont possibles : les lances peuvent être multipliées et constituer des assemblages métalliques en queue de paon étalée, perçant les flancs et le dos du dévot; le dévot peut tirer de lourdes charges attachées à des crochets passés dans le dos. La suspension en l'air s'est effectuée autrefois sur des échafaudages rotatifs; on recourt couramment aujourd'hui à des dispositifs mobiles, des chariots ou brancards, qu'on fait parader en procession autour du temple<sup>10</sup>; tout est ainsi fait pour frapper d'admiration l'assistance, souvent très nombreuse;

– la macération, en tant que miracle, peut être rapprochée des ordalies. Pour prouver son innocence, un accusé pouvait être amené à plonger la main dans de l'huile bouillante, dans un panier contenant des serpents, etc.; la protection divine, si elle était justifiée, assurait l'immunité et témoignait de la rectitude de celui qui était mis à l'épreuve. Un test comparable (par exemple tenir dans la paume de la main du camphre enflammé sans être brûlé) pouvait être appliqué au Kérala pour vérifier qu'un candidat à la possession institutionnelle était bien l' élu de la divinité; dans le cas des macérations, l'absence de blessure et de douleur témoigne, là encore, de la rectitude et de la pureté de corps et d'esprit du dévot, et de son « élection » par la divinité;

<sup>10</sup> Cf. Tarabout, 1986; Racine, 2002; pour un reportage photographique impressionnant des célébrations effectuées par des Tamouls de Singapour, cf. Hullet & Munshi, 1980-1981, et Rocés, 1980-1981.



– il s’agit aussi d’un sacrifice, où la victime (comme dans tout sacrifice en Inde) est consentante. Ce sacrifice plaît à la divinité ; dans les rituels de percement de peau ou de suspension effectués pour la déesse au Kérala, le sang du dévot est explicitement offert « à boire » soit à celle-ci, soit à l’un des acolytes divins. Des mouvements réformateurs de l’hindouisme qui condamnaient les pratiques de suspension par les crochets ont réussi à les faire interdire dans la plupart des temples kéralais à l’heure actuelle. Or, d’une part, des pratiques de substitution demeurent fréquentes (crochets passés dans la peau, mais suspension par d’autres moyens, ou absence de suspension ; Tarabout, 1986) ; d’autre part, il arrive que les dévots affirment que la déesse, du coup, n’est plus satisfaite et risque de ne plus les protéger : en dépit des interdictions, ils reprennent la pratique, car la déesse exige les sacrifices ;

– la relation du dévot à la divinité est profondément ambivalente. Par sa préparation dévotionnelle, il intensifie son amour pour elle, et participe de l’amour qu’elle lui voue : cela conduit à une réalisation personnelle de l’immanence divine durant la macération, que les observateurs ont souvent décrite en termes de « transe » ou d’« extase ». Par ailleurs, les crocs de la déesse, la lance de Murukan, sont plantés dans le corps du dévot ; comme dans bien des mythes où l’ennemi des dieux est « sauvé » et gagne le ciel par le simple contact du dieu ou de la déesse qui le tue, contact qui est en lui-même une grâce, il faut comprendre la pénétration physique de l’arme divine dans le corps du dévot comme une bénédiction – il a, si l’on veut bien nous passer l’expression, la divinité « dans le corps ». Offerte en sacrifice, la victime dévote est à l’image des ennemis dont la divinité triomphe dans les mythes, tout en étant littéralement pénétrée par la présence divine dont elle expérimente alors en elle la nature ;

– cette expérience est par nature temporaire ; les pouvoirs surhumains que le dévot semble posséder en traversant sans souffrir la macération ne sont pas les siens, mais ceux de la divinité. En cela, à la différence des ascètes dont il a été question, il n’y a pas, en principe, acquisition

durable de compétence ; si le dévot doit se soumettre l'année suivante à la même macération, il devra à nouveau refaire l'ensemble du processus de préparation. Cependant, la répétition, année après année, de la macération, jointe à un mode de vie « pur », confèrent progressivement une autorité et un prestige croissants. Les dévots expérimentés, souvent appelés *sami*, *swamiyar*, terme honorifique qui dans ce contexte renvoie à une certaine sainteté, deviennent des guides, des initiateurs pour les néophytes ; ils sont alors crédités d'un pouvoir spirituel particulier, permanent, dont les effets débordent le cadre de la macération et peuvent, par exemple, s'exercer dans le cadre de thérapies rituelles (Racine, 2002). Souvent, ils s'imposent des épreuves de difficulté croissante pour vivre plus intensément leur expérience miraculeuse – et cela contribue à asseoir les pouvoirs qui leur sont attribués (*id.* ; cf. également Obeyesekere, 1981 : 128 *sqq.*). Il y a donc bien acquisition possible de pouvoirs durables aux yeux des autres dévots, mais par la répétition et un mode de vie adéquat<sup>11</sup>.

### Ascètes mythiques et dévots actuels

Pourquoi rapprocher les macérations rituelles actuelles de la mythologie de l'ascèse, y compris dans ses formes populaires, et ne pas l'avoir fait avec les techniques initiatiques « tantriques » dont se réclament la plupart des ascètes aujourd'hui ? Tout d'abord parce que, dans les macérations comme dans l'image popularisée des ascètes mythiques, les techniques ésotériques sont, précisément, réduites au minimum, voire totalement absentes. Aucune complexité de l'image du corps, ou des relations microcosme-macrocosme, aucune technique physiologique ou mentale particulière : la description se ramène à évoquer une série de restrictions à observer, et des prouesses surhumaines. Cela n'exclut pas que certains dévots, à titre individuel, et plus particulièrement sans doute les *sami*, puissent posséder des connaissances de base quant aux représentations et pratiques ésotériques, ni qu'ils puissent les appliquer. Mais, d'une part, ce n'est pas ainsi que les pratiques sont évoquées

<sup>11</sup> Il faut sans doute distinguer ici le cas des « professionnels » des suspensions au Kérala, qui sont payés pour les exécuter au nom de celui qui a pris le vœu, et qui pratiquent les macérations chaque année mais ne sont pas crédités de pouvoirs spirituels particuliers.

parmi les dévots, et, d'autre part, il s'agit de cas isolés et non de ce qui est demandé à la masse de ceux qui pratiquent les macérations — ce n'est pas la condition de leur succès.

Macérations et ascèses mythiques ont également ceci de semblable qu'elles mettent en avant l'excès de violence même des épreuves affrontées ; cependant, celles-ci sont surmontées avec une relative facilité, sinon un certain plaisir : le plus éprouvant, on en a souvent l'impression dans ces discours, c'est le célibat ! Autre point de rapprochement : ascètes mythiques et dévots s'imposant les macérations s'inscrivent dans une commune tension entre monde du désir, qui motive tant la recherche de pouvoirs extraordinaires que les promesses votives, et monde de la discipline, caractérisé par un contrôle de ses émotions et un détachement affirmé du monde extérieur.

Il existe cependant aussi des différences immédiates. L'ascèse mythique est présentée comme une progression continue dans l'épreuve, jusqu'à obtention définitive des pouvoirs recherchés. Les macérations doivent être appréhendées comme un processus dédoublé : d'une part, la préparation « ascétique » permet l'acquisition de la capacité à affronter la macération proprement dite ; d'autre part, celle-ci n'est plus une ascèse au sens strict, mais le spectacle du pouvoir divin. Et si les macérations, prises dans leur ensemble, apparaissent comme une sorte d'ascèse de masse (les fêtes peuvent rassembler plusieurs centaines, voire, à Kataragama, plusieurs milliers de macérations à la fois), elles ne permettent pas en tant que telles l'acquisition de compétences durables — sauf réitération sur plusieurs années.

### **Les prouesses sans les dieux**

Les élites indiennes, depuis l'époque coloniale, et les Britanniques, ont condamné ces pratiques comme étant des superstitions inutilement violentes, ce qui a conduit à l'interdiction officielle de certaines d'entre elles (Oddie, 1995). Cela ne les a pas empêchées de perdurer. Elles con-

naissent depuis quelques dizaines d'années un regain de popularité, et même parfois une extension à des groupes pour qui ce n'était pas une tradition religieuse – par exemple les bouddhistes à Sri Lanka (Obeyesekere, 1978). En cela, loin d'être cantonnées à des pratiques archaïques et désuètes, elles doivent être replacées dans les dynamiques complexes et parfois contradictoires de la « modernité », qui accompagnent les profondes transformations sociales actuelles en Asie du Sud (Obeyesekere, 1978; Tarabout, 1997a; Racine, 2002).

Cela heurte bien entendu la sensibilité non seulement de ceux qui poussent à des pratiques religieuses épurées, mais aussi de ceux qui militent pour une approche rationnelle des innombrables phénomènes qualifiés en Inde de divins ou de « surnaturels ». Dans le cas des macérations, deux stratégies sont alors suivies. L'une consiste en une explication, en termes scientifiques, des faits observés. C'est par exemple ce que rapporte un auteur qui a longtemps œuvré pour la défense du rationalisme en Asie du Sud, Abraham T. Koor. Dans un ouvrage publié en 1980, il consacre un chapitre aux suspensions. Après avoir rendu hommage à l'Association Rationaliste de Sri Lanka pour avoir expliqué scientifiquement tant les suspensions que les marches sur les braises, il expose en détail les arguments récusant les « sept mystères » qui feraient des suspensions, selon les crédules, un miracle (Koor, 1980 : 149-154).

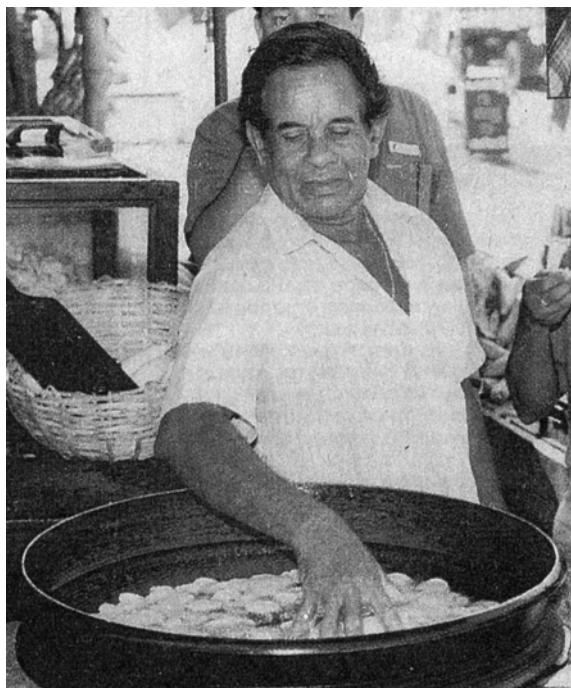
La deuxième stratégie consiste à exécuter effectivement les mêmes macérations hors de la logique religieuse, afin de démontrer l'inanité de celle-ci. Ainsi, A.T. Koor indique que « récemment, un jeune volontaire, d'esprit rationaliste, nommé N.C. Jayasuriya, a publiquement rejeté toute aide divine, et a effectué la procédure [de la suspension] à trois occasions distinctes, sans montrer un quelconque signe apparent de douleur » (*id.*, p.150); il précise également que « M. Jayasuriya, qui n'avait pas invoqué d'aide divine, n'a pas eu de blessure qui saignait à la suite des démonstrations de suspension qu'il a données » (*id.*, p.151). Dans la même perspective, il n'est pas rare de lire des annonces dans les journaux annonçant qu'un militant rationaliste effectuera

en public telle ou telle prouesse, comme se briser sur la tête une centaine de noix de coco, afin de démontrer qu'il n'y a là rien de miraculeux.

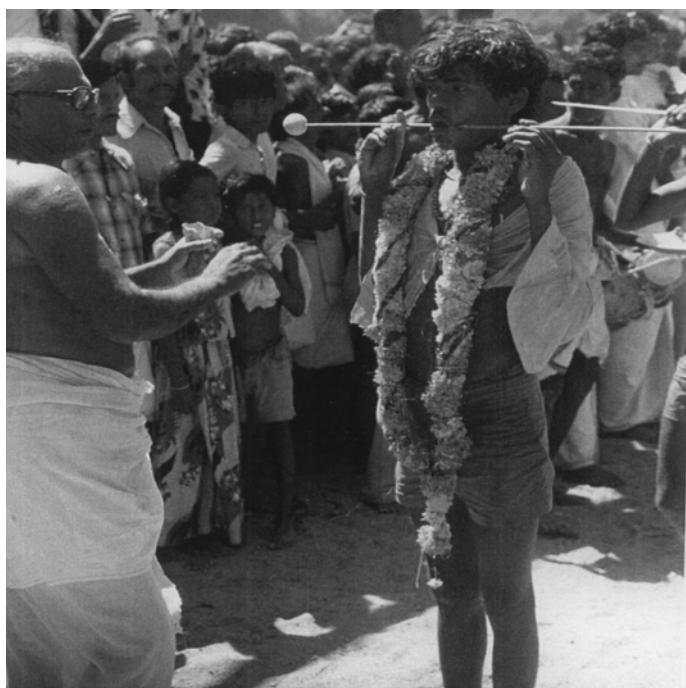
Sans avoir d'intention militante particulière, d'autres peuvent chercher à réaliser des tours de force, comme preuve de leurs propres capacités. Voici un exemple final, tiré du supplément dominical du journal kéralais *Malayala Manorama*, daté du 17 avril 1994. Sous le titre « Le monde de la force », le journaliste, Dr. Rajan Chungath, évoque le cas extraordinaire d'un homme de 75 ans, Pailippilla, qui s'impose un entraînement physique quotidien et rigoureux, pour sa santé. Cette perspective hygiéniste l'a poussé à reculer progressivement les limites de son endurance en s'imposant diverses épreuves, comme supporter sur la poitrine des poids variant de 60 à 90 kilos, conduire sa moto « Bullet » à 80 kms/h sur les petites routes du Kérala durant des heures, ou plonger sa main dans l'huile bouillante. Une photo<sup>12</sup> de l'article le montre, en effet, la main droite dans une grande bassine où des chips de banane sont en train de frire, à un étal appartenant au marchand Abdullakutty : « Abdullakutty cherchait son écumoire pour enlever des chips, et fut surpris par ce qu'il vit. Pailippilla avait plongé sa main dans l'huile bouillante, prélevé quelques chips, et goûtait celles-ci. Tandis que le marchand et les badauds regardaient stupéfaits, Pailippilla s'essuya les doigts dans son mouchoir comme si de rien n'était, sourit d'un air innocent, enfourcha sa moto, et disparut. » L'intéressé, interrogé par le journaliste, s'en explique : « Cela a commencé en mettant la main au-dessus du feu. Ensuite j'ai commencé à prendre du sable brûlant, et me suis mis à tremper ma main dans l'huile bouillante. Cela fait six ans que j'ai commencé. Ce que je cherche, c'est à éliminer du corps la douleur. »

En se plaçant sur le terrain des miracles sans en adopter la logique, rationalistes et hygiénistes réaffirment ainsi une même forme de construction de l'expérience, cruciale en Asie du Sud, où la négation même de la souffrance, et non le seul fait de la supporter, est marque de compétence.

<sup>12</sup> Voir première photo ci-contre.



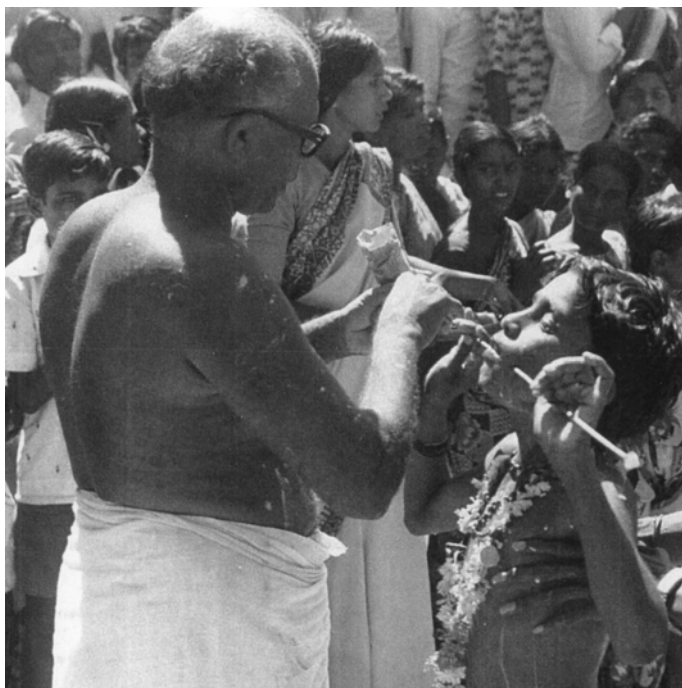
Pailippilla plonge la main dans l'huile bouillante pour retirer des chips de banane, *Malayala manorama*, Sunday supplement, 17 avril 1994.



Macérations des dévots du dieu Murukan (pays tamoul, 1985). Photo : Jean-Luc Racine



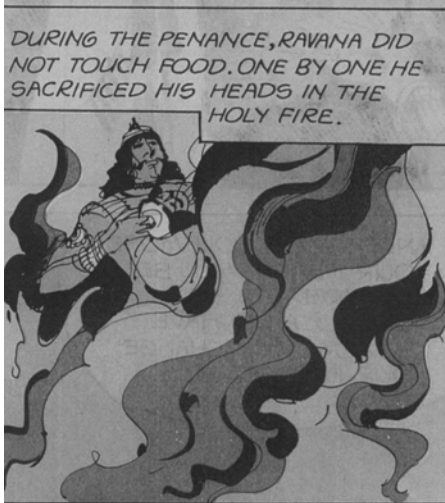
Macérations des dévots du dieu Murukan (pays tamoul, 1985).  
Photos : Jean-Luc Racine



Macérations des dévots du dieu Murukan (pays tamoul, 1985). Photos : Jean-Luc Racine

Page suivante : Ravana, ennemi des dieux, obtient de l'un d'eux, Brahma, qu'il exauce son vœu. In Biswas, 1979.





### Références bibliographiques

- Alter, J. S.  
1992 *The Wrestler's Body. Identity and Ideology in North India*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press.
- Ananthakrishna Iyer, L.K.  
1909-12 *The Cochin Tribes and Castes*, Madras, Higginbotham, 2 tomes.
- Assayag, J.  
1990 « La possession ou l'art de la guerre. Dévots chiens et «Héros d'or» du culte de Mailar en Inde du Sud », *L'Homme*, 115, pp. 48-70.  
1992 « Invulnérables au fer et au feu. Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCIX (3), pp. 259-294.
- Beck, B.  
1969 « Colour and Heat in South Indian Ritual », *Man*, n.s., 4 (4), pp. 553-572.
- Benoist, J.  
1998 *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Editions du CTHS.
- Biswas, P.  
1979 *The Lord of Lanka. Retold from the Ramayana*, Bombay, India Book House Education Trust.
- Bottéro, A.  
1992 « La consommation par déperdition séminale en Inde et ailleurs », *Annales de la Fondation Fyssen*, 7, pp. 17-31.
- Bouillier, V. & G. Tarabout (dir.)  
2002 *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS Editions.
- Brewster, P. G.  
1962 « Fire-Walking in India and Fiji », *Zeitschrift für Ethnologie*, 87 (1), pp. 56-62.
- Dennis Hudson, D.  
1989 « Violent and Fanatical Devotion Among the Nayanars : A Study in the *Periya Puranam* of Cekkilar », in A. Hildebeitel (dir.), *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, Albany, State University of New York Press, pp. 373-404.
- Elmore, W. T.  
1915 *Dravidian Gods in Modern Hinduism. A Study of the Local and Village Deities of Southern India*, New York, (réimpression du vol XV-1, University Studies of the University of Nebraska, 1915).
- Hasam Sah,  
2004 *Sassi* (texte présenté, traduit du panjabi et annoté par Denis Matringe), Paris, Langues et Mondes - L'Asiathèque.
- Hildebeitel, A.  
1991 *The Cult of Draupadi, II : On Hindu Ritual and the Goddess*, Chicago, University of Chicago Press.

- Hocart, A.M.,  
1927 « Tukkam », *Man*, 110, pp. 160-162.
- Hullet, A. & A. Munshi  
1980-81 « Thaipusam. Silver Needles and Peacock Feathers », *Geo -Australasia's Geographical Magazine*, 3 (4), pp. 70-83.
- Kovoor, A. T.  
1980 *Gods, Demons and Spirits*, Bombay, Jaico Publishing House.
- Malamoud, C.  
1989 *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte.
- Nabokov, I.  
2000 *Religion Against the Self. An Ethnography of Tamil Rituals*, Oxford, Oxford University Press.
- Obeyesekere, G.  
1978 « The Fire-Walkers of Kataragama : The Rise of Bhakti Religiosity in Buddhist Sri Lanka », *Journal of Asian Studies*, 37 (3), pp. 457-476.  
1981 *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Oddie, G. A.  
1995 *Popular Religion, Elites and Reform : Hook-Swinging and its Prohibition in Colonial India, 1800-1894*, Delhi, Manohar.
- O'Flaherty, W.  
1975 *Hindu Myths. A Sourcebook translated from Sanskrit*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Osella, F. & C. Osella  
2005 « "Traditionalism" versus « "Innovation" : the Politics of Ritual Change in South India », in G. Colas & G. Tarabout (dir.), *Rites hindous : transferts et transformations*, Paris, EHESS (coll. Purusartha, n°25).
- Pfaffenberger, B.  
1979 « The Kataragama Pilgrimage : Hindu-Buddhist Interaction and its Significance in Sri Lanka's Polyethnic Social System », *Journal of Asian Studies*, 38 (2), pp. 253-270.
- Porcher, M.-C.  
1995 « Introduction », in Dandin, *Histoire des dix princes* (traduit du sanscrit, présenté et annoté par Marie-Claude Porcher), Paris, Gallimard, pp. 7-58.
- Racine, J.  
2002 « Corps offert, corps meurtri : dévotion, grâce et pouvoir dans un culte villageois à Murukan », in V. Bouillier et G. Tarabout (dir.), *Images du corps dans le monde hindou*, Paris, CNRS éditions, pp. 341-365.
- Rao, S. & S. Roy  
1978 *Tales of Durga. Stories of the Mother-Goddess Retold from the Markandeya Purana*, Bombay, India Book House Education Trust.

- Roces, A.  
 1980-81 « A Matter of Mind over Matter », *Geo-Australasia's Geographical Magazine*, 3 (4), pp. 84-97.
- Shrimali, Dr. N.  
 1988 *The Power of Tantra*, Delhi, Hind Pocket Books.
- Srinivasa Raghavan, A.  
 1975 *Nammalvar*, New Delhi, Sahitya Akademi.
- Tanaka, M.  
 1991 *Patrons, Devotees and Goddesses. Ritual and Power Among the Tamil Fishermen of Sri Lanka*, Kyoto, Kyoto University.
- Tarabout, G.  
 1986 *Sacrifier et donner à voir en pays malabar. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du Sud) : étude anthropologique*, Paris, EFEO.  
 1997a « L'évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kérala (Inde du Sud) », in C. Clémentin-Ojha (dir.), *Renouveaux religieux en Asie*, Paris, EFEO, pp. 127-154.  
 1997b « Maîtres et serviteurs. Commander à des dieux au Kérala (Inde du Sud) », in A. de Surgy, A. Padoux & P. Lory (dir.), *Religion et pratiques de puissance*, Paris, L'Harmattan, pp. 253-284.
- Thurston, E. & K. Rangachari  
 1909 *Castes and Tribes of Southern India*, Madras, Government Press, 7 tomes.
- Vanmikanathan, G.  
 1976 *Manikkavachakar*, New Delhi, Sahitya Akademi.
- Weinberger-Thomas, C.  
 1996 *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*, Paris, Seuil.
- Whitehead, H.  
 1921 [1916] *The Village Gods of South India*, Calcutta, Association Press.