



HAL
open science

Figures du jeûne indien

Lyne Bansat-Boudon

► **To cite this version:**

Lyne Bansat-Boudon. Figures du jeûne indien. Hocine Benkheira; Sylvio Hermann De Franceschi. La dîme du corps : Doctrines et pratiques du jeûne, 1, Brepols, pp.225-289, 2023. hal-04201098

HAL Id: hal-04201098

<https://hal.science/hal-04201098>

Submitted on 12 Sep 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

LA DÎME DU CORPS :
DOCTRINES ET PRATIQUES DU JEÛNE

Volume 1

Jeûnes anciens et orientaux
Jeûnes d'islam

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME

201

Illustration de couverture : Bouddha ascétique, fin de la période Ming (1368-1644), Blanc-de-Chine, Musée national danois.

LA DÎME DU CORPS :
DOCTRINES ET PRATIQUES DU JEÛNE

Volume 1

Jeûnes anciens et orientaux
Jeûnes d'islam

sous la direction de Hocine BENKHEIRA
et de Sylvio Hermann DE FRANCESCHI



BREPOLS

Collection

« Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses »

Cette collection, fondée en 1889 et riche d'environ deux-cents volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études – PSL (Paris, Sorbonne). Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (enseignants-chercheurs à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités).

Directeurs de la collection : Mohammad Ali AMIR-MOEZZI, Ivan GUERMEUR

Éditeurs : Morgan GUIRAUD, Cécile GUIVARCH, Anna WAIDE

Comité de rédaction : Andrea ACRI, Constance ARMINJON, Jean-Robert ARMOGATHE, Samra AZARNOUCHE, Marie-Odile BOULNOIS, Marianne BUJARD, Vincent GOOSSAERT, Andrea-Luz GUTIERREZ-CHOQUEVILCA, Christian JAMBET, Vassa KONTOUMA, Séverine MATHIEU, Gabriella PIRONTI, François de POLIGNAC, Ioanna RAPI, Jean-Noël ROBERT, Arnaud SÉRANDOUR, Judith TÖRSZÖK, Valentine ZUBER

Les ouvrages publiés dans cette collection ont été soumis à une évaluation par les pairs à simple insu, par un membre spécialiste du comité éditorial et un spécialiste externe.

Method of peer review: single-blind undertaken by a specialist member of the Board and an external specialist.

© 2023, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2023/0095/175

ISBN 978-2-503-60652-1

e-ISBN 978-2-503-60653-8

ISSN 1784-2727

E-ISSN 2565-9324

DOI 10.1484/M.BEHE-EB.5.133942

Printed in the EU on acid-free paper.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i> Hocine Benkheira et Sylvio Hermann De Franceschi	7
---	---

I. Jeûnes anciens

<i>Le jeûne dans le Proche-Orient ancien</i> Robert Hawley et Maria-Grazia Masetti-Rouault	17
<i>Enfin pourquoi David cessa-t-il de jeûner (2 Samuel 12, 16-23) ?</i> Hedwige Rouillard-Bonraisin	51
<i>Le jeûne dans le monde grec antique</i> Paul Demont	85
<i>Ascèse, pureté, abstinence et jeûne dans la tradition pythagoricienne</i> Constantin Macris	125
<i>Le jeûne dans le monde romain</i> Dimitri Tilloi-d'Ambrosi	177

II. Jeûnes orientaux

<i>La notion de zhai (jeûne) dans l'histoire religieuse chinoise</i> Vincent Goossaert	205
<i>Figures du jeûne indien</i> Lyne Bansat-Boudon	225
<i>Le bouddhisme indien et le jeûne, ou l'ascèse sans l'ascèse</i> Vincent Eltschinger	291
<i>Purifications et puissances : le jeûne dans des textes shivaïtes du premier millénaire</i> Judit Törzsök	313

III. Jeûnes d'islam

<i>La part du jeûne dans la construction de l'idéal ascétique aux premiers temps de l'islam</i> Lahcen Daaïf	345
<i>Le temps du jeûne I : Débats anciens sur le calendrier</i> Hocine Benkheira	369
<i>Le temps du jeûne II : Vers l'idée d'un jeûne universel</i> Hocine Benkheira	451
<i>La forme et le sens : les invalidations du jeûne dans le ḥanafisme</i> Moussa Abou Ramadan	499
<i>Jeûner dans le désert : les juristes de l'Ouest saharien et la question du ramadan (XVII^e-XX^e siècles)</i> Ismail Warscheid Hargal	515
<i>Le jeûne du Ramadan dans la poésie soufie sénégalaise</i> Seydi Diamil Niane	537
<i>Index</i>	559

FIGURES DU JEÛNE INDIEN

Lyne Bansat-Boudon

EPHE, Université PSL, GREI (EA 2120)

– Pourquoi aux Indes, Garance ?

– Parce que c'est loin.

Jacques Prévert, *Les Enfants du paradis*

LE JEÛNE S'INSCRIT dans le complexe réseau de doctrines et de pratiques autour duquel se construisent la pensée et la société indiennes¹. Cela dans la longue durée, car le jeûne, attesté dans des textes de l'époque védique, tels le *Śatapatha-Brāhmaṇa* et ces œuvres hautement spéculatives que sont les *Upaniṣad*, a continué d'être observé, à des fins diverses, dans l'Inde brahmanique et hindouiste, jusqu'à l'époque moderne et contemporaine.

Encore serait-il plus exact de parler d'une pluralité de jeûnes. On s'efforcera donc d'en établir la typologie (ou, du moins, de l'esquisser, tant il est polymorphe), qui repose néanmoins sur une définition générale : le jeûne est un « vœu » (*vrata*), une observance, et comme tel, il est d'essence religieuse, jusque dans ses usages profanes.

1. L'article traite du jeûne dans l'Inde « hindoue », au sens le plus large, c'est-à-dire l'Inde qui s'est constituée au long des périodes successives du védisme, du brahmanisme et de l'hindouisme proprement dit. Il laisse de côté, faute de place, l'immense corpus du bouddhisme et celui des courants hétérodoxes du jaïnisme, du śivaïsme et du « tantrisme » (pour ces deux derniers, on se reportera à l'article de Judit Törzsök, dans ce volume). Pour une synthèse de cette périodisation, et pour des éléments de chronologie relative des textes de l'Inde ancienne, on se reportera à Ch. MALAMOUD, *Féminité de la Parole, Études sur l'Inde ancienne*, Paris 2005, « À l'articulation de la nature et de l'artifice : le rite », p. 169-186 [p. 169, n. 1 et 170, n. 1] ; article repris de la contribution de même titre dans *Le genre humain* 12 (1985/1), *Les usages de la nature*, p. 233-246. Dans les débuts de cette enquête, j'ai eu avec Charles Malamoud une conversation à bâtons rompus aussi délicieuse qu'éclairante dont je souhaite ici le remercier très vivement.

Une des formes de l'ascèse (*tapas*) et de la discipline (*yoga*), le jeûne est, à proprement parler, une « mortification », toujours susceptible de parvenir à son terme ultime, puisque le « jeûne à mort » est autant une pratique religieuse, observée à des fins de purification ou pour accéder à la délivrance² ou au ciel (*svarga*), qu'un procédé de chantage – économique, comme c'est le cas pour le jeûne du créancier obstruant la porte de son débiteur récalcitrant, ou politique, lorsqu'il s'agit, par exemple, du jeûne mené par le brahmane contre le roi dont il est mécontent, ou encore du jeûne de Gandhi, violence contre soi destinée à s'opposer à la violence d'autrui et à la subjuguier.

Encore faut-il observer que, jusque dans ces dernières formes, apparemment profanes et à visée immédiatement matérielle, c'est à son essence religieuse que le jeûne doit son efficacité. En cela, il relève de la même logique spirituelle que nombre de pratiques et de spéculations indiennes, non sans revêtir de surcroît une sorte de caractère magique, qui, aux yeux de l'homme hindou, fût-ce plus ou moins confusément, le rendrait particulièrement redoutable. C'est ainsi que Renou va jusqu'à faire du jeûne du créancier un « acte de contrainte magique³ », et rappelle, à propos de cette autre figure qu'est le jeûne comme rite ou moment du rite, que le terme *upavasatha* dont il est désigné, à date très ancienne, dans des textes de registre strictement religieux, « reflète une nuance primitive de "siège magique"⁴ ».

1. Jeûne, ascèse

Pour signifier l'ascèse, le sanskrit dispose de deux termes, dont le plus fréquent est métaphorique : le mot *tapas*, « ascèse », dérivé de la racine *tap*, « chauffer », « brûler », est étymologiquement « échauffement », « brûlure », « ardeur », « ferveur » – on consume dans le feu ascétique toutes les scories de sa condition finie. Une ardeur

-
2. La délivrance (*mokṣa* ou *mukti*), c'est-à-dire, avant toute chose, le désir d'être « délivré » de la nécessité de renaître, de la fatalité de l'éternel retour. Le terme *mokṣa* est proprement « désir de *mukti* », ce qui fait de la délivrance ainsi nommée un but qui pourrait ne jamais être atteint.
 3. L. RENO, *L'Inde fondamentale*, éd. Ch. MALAMOUD, Paris 1978, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 164-174 [p. 166].
 4. L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 171.

consubstantiellement associée, par métaphore filée en quelque sorte, à l'éclat (*tejas*), prodigieux et redoutable, qui émane de l'ascète, en dépit (ou à proportion) de son émaciation.

Les textes font valoir la métaphore en usant, tel un *topos*, de la figure étymologique *tapas tepe*⁵ : « il brûla de la brûlure [de l'ascèse] », « il arda d'ardeur », autrement dit, « il se tourmenta d'austérités ». Du reste, l'exposition du *yogin* aux cinq feux que sont les quatre feux sacrificiels au centre desquels il se tient immobile, d'une part, l'ardeur du soleil, d'autre part, est exemplaire des austérités les plus rigoureuses.

L'autre terme est *dharma*, qui signifie la « Loi », l'« ordre socio-cosmique », et vaut, à défaut d'un terme topique, pour ce que l'Occident nomme la « morale » et la « religion ». Dans certains contextes, le terme prend aussi le sens d'« observance » ou d'« ascèse », si bien que les composés *dharmāranya*, la « forêt du *dharma* », et *tapovana* (= *tapas-vana*), la « forêt du *tapas* », signifient tous deux la « forêt d'ascèse », celle où font retraite les *vānaprastha*, les ermites forestiers, et les *saṃnyāsin*, les renonçants⁶. Toutefois, loin d'être entièrement interchangeables, les deux termes impliquent deux points de vue différents : le *tapas* renvoie à l'ensemble des pratiques dont on se tourmente ; le *dharma* en assume la dimension normative.

Les pratiques ascétiques, en effet, obéissent à un système complet de prescriptions et d'interdictions que consignent les traités de *dharma*, les *Dharmaśāstra*, et, en premier lieu, les « Lois de Manu » (le *Mānavadharmasāstra*, également nommé la *Manusmṛti*) que l'on s'accorde à dater du 11^e siècle de notre ère. Le jeûne comme pratique ascétique relève donc, en dernière instance, du *dharma*, compris comme un ensemble de règles, elles-mêmes d'ordre religieux. C'est là un de ses principaux traits.

5. Voir l'épisode de Yayāti (*Mahābhārata* [MBh] I 81, 15c), cité *infra*, p. 239. La forme *tepe*, 3^e sg. du parfait moyen de la racine *tap*, qui fait, à l'actif, 3^e sg., *tatāpa* (avec redoublement), joue conjointement de la figure étymologique et de l'allitération. Les références au MBh sont celles de son édition critique, en ligne sur le site du GRETEL.

6. *vānaprastha* et *saṃnyāsin* sont les deux derniers « âges de la vie » (*āśrama*) ; sur les *āśrama*, littéralement « séjours », d'où « stades », « âges » de la vie, voir, notamment, Ch. MALAMOUD, *Cuire le monde*, Paris 1989, « Cuire le monde », p. 63, et « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », p. 106-107.

2. Le vocabulaire du jeûne

Deux termes principaux pour signifier le « jeûne » en sanskrit : *upavāsa* et *prāyopaveśa*⁷.

L'upavāsa

Le terme générique pour désigner le jeûne, quelle qu'en soit la forme, est *upavāsa*. Il est aussi le plus anciennement attesté, puisqu'il remonte à l'époque védique, en particulier au *Śatapatha-Brāhmaṇa* [ŚB] (de date discutée, mais probablement du VII^e siècle avant notre ère).

Le jeûne ainsi désigné participe tout entier du registre religieux. Dérivé d'un verbe *upa-vas*, qui signifie « habiter auprès », et, particulièrement, « passer la nuit auprès », le substantif *upavasatha* (et, ultérieurement, *upavāsa*⁸ ou *upavāsana*), désigne d'abord la « résidence nocturne » qui a lieu la « veille » d'un sacrifice ; c'est une assignation rituelle à résidence, le temps d'une nuit. Le sens premier d'*upavasatha* est donc la « vigile », la « pernoctation », et comme la pratique est régulièrement associée à l'abstinence, notamment sexuelle, et au jeûne, le terme finit par revêtir ce dernier sens, comme on verra.

Ici, le préverbe *upa-* connote l'hommage (à la divinité ou au maître), comme c'est aussi le cas pour les verbes *upa-ās*, *upa-sad*, « s'asseoir auprès », en signe de déférence, et pour leur variante, le verbe à double préverbe *upa-ni-śad*, « s'asseoir auprès et aux pieds de », « s'approcher », dont le dérivé, le substantif *upa-ni-śad*, en vient à prendre un sens ésotérique, sous-jacent à la catégorie de textes de même nom, à savoir celui de « connexion », connexion métaphysique, en particulier, entre registre immanent et transcendant⁹.

7. Je suis ici, en le développant, l'exposé de L. REYOU, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne ».

8. Voir le commentaire de Rudradatta cité par L. REYOU, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 170, et *infra*, n. 33.

9. C'est le fameux *tat tvam asi*, de la *Chāndogya-Upaniṣad* (VI 8, 7). Il y a là un bel exemple de dérivation sémantique, où l'on voit s'opérer, par contiguité, le glissement de l'acception première d'« approcher », à celles de « mettre en regard », « confronter », « mettre en équivalence », « conjointre », d'où le sens de « connexion » pour le substantif correspondant. Sur la notion d'*upaniṣad*, voir L. REYOU, *L'Inde fondamentale*, « “Connexion” en védique, “cause” en bouddhique », p. 149-153.

Revenons à la conception védique du jeûne comme vigile. Il s'agit, au reste, d'une vigile réciproque, puisque, si le sacrifiant humain aspire à passer la nuit auprès des dieux, les dieux, discernant son intention, lui rendent la pareille et se rendent dans sa maison pour y passer la nuit¹⁰. C'est ce qu'enseigne le ŚB (I 1, 1, 7), sans que soit explicitement établie, dans ce passage, l'équivalence sémantique entre « passer la nuit » et « jeûner ».

Le glissement sémantique se fait, en revanche, à la faveur de notations telles que *yad grāmyān upavasati*, « s'il passe la nuit (*upavasati*) en ce qui concerne [la chair des bêtes] domestiques (*grāmyān*) », qui, dans la *Taittirīya-Saṃhitā* [TS], s'applique au seul sacrifiant, et dont le contexte montre qu'il faut entendre : « s'il s'abstient de manger cette chair¹¹ ». L'homologie ainsi ébauchée est confortée par un autre passage du ŚB (IX 5, 1, 6), qui prescrit : *tasmād upavasathe nāśnīyāt*, « C'est pourquoi on ne doit pas manger pendant l'*upavasatha* », par quoi s'expliquerait que, dès lors, le verbe *upa-vas* ait tendu à signifier « jeûner¹² », comme si le *nāśnīyāt* (« on ne doit pas manger ») servait de glose à *upavasathe*, en sorte que la remarque de Renou à propos de l'*uposatha*, le correspondant bouddhique de l'*upavasatha*, vaut tout autant pour le terme sanskrit : « rien ne demeure de la valeur étymologique, ni du sentiment, très vif à l'origine, de la vigile¹³ ».

C'est donc l'association ancienne de la pernoctation et de la restriction de nourriture qui explique le passage à la spécialisation inattendue de « jeûner », qui s'est opérée par contiguïté rituelle et effacement de la valeur première du verbe.

Le sacrifiant¹⁴, le *yajamāna*, accompagné de son épouse, se prépare à la célébration du sacrifice par des rites de purification qui consistent en un ensemble d'observances (*vrata*) et de restrictions (*niyama*)¹⁵,

10. L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 170.

11. TS I 6, 7, 3, cité dans L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 171.

12. Voir *Ibid.*, p. 171.

13. *Ibid.*, p. 174.

14. La célébration du sacrifice requiert deux protagonistes : d'une part, le sacrifiant, commanditaire du sacrifice qu'il offre à la divinité afin d'en obtenir des bienfaits, mais qui n'en participe pas moins à la célébration dans la mesure où, pour être habilité à l'offrir, il doit préalablement se prêter au protocole de la *dīkṣā*, la consécration ; d'autre part, l'officiant, c'est-à-dire le prêtre qui fait les gestes du sacrifice, prononce les formules, et reçoit des honoraires des mains du sacrifiant.

15. Aussi bien le jeûne est-il un *vrata* que caractérise la restriction.

en particulier alimentaires, qui ont en commun d'être des formes de l'abstinence. Telle est la définition de la « veille » du sacrifiant, qui a lieu, précisément, la veille de la célébration. L'ensemble de ces préliminaires rituels au sacrifice constituent la *dīkṣā*, la « consécration », par laquelle le sacrifiant se qualifie pour l'acte rituel du lendemain¹⁶. Ainsi la *dīkṣā* est-elle une vigile qui implique vigilance, donc discipline ; en ce sens, le jeûne et ses divers degrés en font partie, au même titre que la lustration, l'abstinence sexuelle, le renoncement au jeu de dés, et d'autres observances, dont la première est le renoncement au sommeil¹⁷.

Dans le registre symbolique, au-delà du catalogue des pratiques, la *dīkṣā* consiste, pour le sacrifiant, à faire l'abandon de son corps profane pour acquérir un corps sacrificiel, digne d'approcher les dieux¹⁸. On voit comment le jeûne participe de cette transformation, qui est une forme de sublimation : en renonçant aux besoins physiologiques essentiels, c'est-à-dire en se privant non seulement de sommeil, mais aussi de nourriture, on se construit un corps éthéré, idéalisé, dont l'émaciation visible est le signe d'une élévation dans l'ordre du sensible et de la spiritualité. Du reste, décrivant longuement la *dīkṣā*, les textes insistent sur l'amaigrissement du sacrifiant : on perd de sa substance.

Ainsi pourrait-on considérer que le jeûne est emblématique de la *dīkṣā* tout entière, définie comme vigile, puisque le terme pour « jeûner » eut d'abord le sens de « rester éveillé ». Au-delà de la *dīkṣā* même, le jeûne est le paradigme absolu de l'ascèse, sa quintessence, comme le montre la construction narrative du jeûne de Pārvatī (voir *infra*), et dont le principe est à trouver dans des équivalences anciennes, comme celle du ŚB (IX 5, 1, 6) : *etad vai sarvam tapo yad anāśakah*, « En vérité, l'abstention de nourriture (*anāśaka*) est l'ascèse (*tapas*) même, tout entière¹⁹ ». C'est assez dire que le jeûne, à lui seul, vaut pour l'ascèse, laquelle n'est jamais mieux représentée que par lui.

16. Sur la *dīkṣā*, voir Ch. MALAMOU, « Cuire le monde », p. 60-61 ; également, A. B. KEITH, *Religion and Philosophy of the Vedas and the Upanishads*, 2 vol., Cambridge 1925, chap. XIX, « Rites ancillary to the Sacrifice, 1. The consecration », p. 300-303. Beaucoup plus détaillé, au-delà du védisme, J. GONDA, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haye 1965, chap. X, p. 315-473.

17. Voir Ch. MALAMOU, *Cuire le monde*, « La brique percée », p. 74.

18. Telle est la thèse de Ch. MALAMOU, *Cuire le monde*, « La théologie de la dette dans le brahmanisme », p. 126, et « Le corps contractuel des dieux », p. 228.

19. Première partie de l'assertion citée *supra*.

Le *prāyopaveśa*

La caractéristique du *prāyopaveśa* est d'être un jeûne à mort dans lequel on entre en renonçant abruptement, sans aménagement ni gradation possible, à toute ingestion de nourriture ou d'eau. Circonscrit à cette pratique extrême, le terme n'est pas employé pour désigner des formes plus ordinaires et modérées du jeûne²⁰, ni même la forme de jeûne à mort gradué, éventuellement mesuré à l'échelle d'une temporalité mythique, que pratique l'ascète *saṃnyāsin*, comme dans l'épisode du roi Yayāti, qui s'acquiert ainsi le titre de *rājarṣi*, « roi-ṛṣi », ou « Sage royal²¹ ».

Sa réalisation la plus fameuse est le jeûne du créancier sur le seuil de son débiteur. Dans ce cas de figure, il s'agit d'un jeûne profane et à visée matérielle. C'est cette forme de *prāyopaveśa*, particulièrement spectaculaire, et devenue un thème de prédilection de la littérature, qui a retenu l'attention des indianistes, peut-être aussi parce que la pratique s'en est perpétuée jusqu'à l'époque moderne²².

Toutefois, on relève des occurrences du terme (et des formes verbales correspondantes) dans les épopées, en particulier dans le long épisode du Livre III du MBh dont le roi Duryodhana est le héros²³. Dans ce contexte, il ne s'agit plus d'un jeûne profane, valant pour une forme de chantage, mais d'un jeûne à mort d'essence strictement religieuse, en réalité l'une des formes du suicide rituel, le seul qu'autorise la norme dharmique, ne serait-ce que tacitement, par le truchement de la figure du *saṃnyāsin*, protagoniste du dernier « âge de la vie » (*āśrama*), et tout entier tendu vers la délivrance (*mokṣa*), le dernier « but de l'homme » (*puruṣārtha*)²⁴.

Nous reviendrons sur cette double dimension du *prāyopaveśa*. À noter, néanmoins : la spécialisation sémantique de *prāyopaveśa* n'empêche pas l'emploi, dans les mêmes passages, des termes plus généraux que sont *upavāsa* et ses synonymes ou substituts.

20. En ce cas, on emploie le terme *upavāsa*, ou ses équivalents (voir *infra*).

21. Voir *infra*, p. 239.

22. Voir L. RENOUD, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 164-165, et *infra*, p. 245.

23. Voir *infra*, p. 259.

24. Sur les quatre *puruṣārtha* (*dharma*, l'« Ordre », *artha*, l'« Intérêt », *kāma*, le « Désir », et *mokṣa*, la « délivrance ») et leur relation aux quatre *āśrama*, voir Ch. MALAMOUD, *Cuire le monde*, « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des “buts de l'homme” », p. 137-162 ; sur ces notions, voir aussi *infra*, notamment p. 275 ; sur l'interdit du suicide, voir *infra*, p. 242.

Dans un premier temps, arrêtons-nous sur l'histoire du terme. D'accord avec l'analyse de Louis Renou, qui s'appuie sur des faits d'époque védique, j'en reprends les grandes lignes, non sans développer certains points²⁵.

Le composé classique *prāyopaveśa* est le résultat d'une suite de réinterprétations morphologiques et sémantiques dont le point de départ est la locution périphrastique *prāyam upaviś*²⁶, dans laquelle *prāyam* peut être compris, à la suite de Böhtlingk²⁷, comme un absolutif de type *ṇamul*²⁸, ce qui se traduirait de ce fait comme « s'asseoir » (*upaviś*) « en maintenant (*prāyam*) [une certaine attitude] ».

Le *prāyopaveśa* (ou *prāya*) du sanskrit classique (attesté sous cette forme dans les deux épopées et, massivement, dans la *Rājataranṅiṇī* [RT], la « Rivière des rois », chronique des rois du Cachemire du XII^e siècle), est donc, par contiguïté sémantique, une « assise obstinée », que les textes décrivent comme un « jeûne obstiné » qu'on a résolu de mener jusqu'à son terme ultime, la mort : le héros épique « s'assied », refusant désormais toute action, en premier lieu celle qui consiste à se nourrir, pour que sa mort le libère de la honte ou du désespoir qui l'accable ; le créancier vindicatif « fait le siège » de son débiteur indélicat, autant dire, et pour les mêmes raisons, qu'il « jeûne », avec la menace que ce soit jusqu'à ce que mort s'ensuive – péché d'autant plus grave pour le débiteur qu'il l'exposerait au crime hautement répréhensible de brahmanicide, comme on verra.

Le sens de « mort » affecté au *prāya*^o du composé classique est donc secondaire, et c'est négliger les lois de la diachronie que de comprendre *prāyopaveśa*, comme on fait souvent, par « fait de s'asseoir pour la mort²⁹ ». Du reste, on relève plusieurs occurrences anciennes où le verbe *upa-viś*, « s'asseoir » (ou sa variante, *praty-upa-viś*, « s'asseoir contre », relevée dans le Dharmasūtra d'Āpastamba [ĀpDhS] et dans les épopées ; voir *infra*), revêt, à soi seul, l'acception technique

25. L. RENOUE, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 164-169.

26. Pour des analogues, cités dans les lexiques, dont *prāyam āsthā*, voir *Ibid.*, p. 164.

27. *Dictionnaire* de Böhtlingk et Roth, s.v. ; L. RENOUE, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 165.

28. Absolutif de la racine *pra-i* ; sur l'absolutif *ṇamul*, voir L. RENOUE, *Grammaire sanscrite : Tomes I et II réunis*, Paris 1968, § 104-105.

29. Ainsi E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », *Journal of the American Oriental Society* 21 (1900), p. 146-159, qui traduit « sit to death », p. 150.

de « jeûner³⁰ », et même de « jeûner à mort³¹ », acception induite du contexte et montrant qu'il serait redondant d'entendre *prāya*^o au sens de « mort ». En revanche, reconnaître dans ce *prāya*^o l'ancien absolutif *prāyam* destiné à caractériser le jeûne comme obstiné permet d'éviter la redondance et fait image : le jeûne obstiné qui peut aller jusqu'à la mort est suggéré par la posture que décrit la locution périphrastique *prāyam upaviś*.

À quoi s'ajoute le témoignage interne de la phraséologie épique, puisque, en MBh X 11, 25, Draupadī commence son jeûne à mort par la formule consacrée³² : *ihaiva prāyam āsiṣye*, « je vais m'asseoir ici, en maintenant [ma posture] », donc, « je vais ici jeûner à mort³³ ».

Au demeurant, on est frappé de ce que, pour exprimer la notion de « jeûne », le sanskrit n'ait pas de racine verbale à l'état pur, mais recoure, pour les deux catégories de jeûne, à des verbes dont le sens s'applique secondairement à la situation ou à la posture du jeûneur : dans un cas, il « passe la nuit » (*upavasati*), autrement dit, « reste éveillé » ; dans l'autre, il « assiège » (*prāyam upaviśati*), et cela, en jeûnant.

Dans le premier cas, le sens de « jeûner » est suggéré par la pernocation et les abstinences qui lui sont rituellement associées (y compris l'abstinence sexuelle et le renoncement à la parole, que l'on retrouve dans les récits du *prāyopaveśa* épique, et aussi, pour la chasteté, dans les jeûnes de Gandhi ; voir *infra*) ; dans le second, par le siège auquel le protestataire soumet son adversaire ou son offenseur. Le jeûne n'est jamais qu'indirectement signifié, comme s'il s'agissait d'atténuer par l'euphémisation la violence potentielle d'une pratique considérée comme redoutable.

30. E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 150.

31. Voir *infra*, la *Kauṣītaki-Upaniṣad* [KauU], et les exemples de E. W. Hopkins, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance ».

32. Phrase formulaire reprise, notamment, par Kausalyā (*Rāmāyaṇa* II 18, 23 ; voir *infra*, p. 240 et n. 49), par le roi des singes, Aṅgada, en *Rāmāyaṇa* IV 52, 27 (= IV 53, 19 dans E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 154), et par Duryodhana, MBh III 238, 10, *infra*, p. 269. Les références au *Rāmāyaṇa* sont celles de son édition critique, en ligne sur le site du GRETEL (2^{de} version révisée par Oliver Hellwig).

33. Sur l'épisode de Draupadī, voir *infra*, p. 260.

Quoi qu'il en soit, la dérivation sémantique à l'œuvre dans *prāyam upaviś* aurait de quoi surprendre, puisque le sens à donner ici à l'absolutif *prāyam* oppose un sens premier, qui est celui du verbe *pra-i* « aller de l'avant », à un sens dérivé, qui serait, figurément, « continuer, tenir, maintenir [une attitude, une posture] » – un même verbe signifiant ainsi et la marche en avant et l'arrêt, par l'intermédiaire, sans doute, de l'idée de persévérance³⁴.

En outre, dans cette deuxième catégorie de jeûne, la dérivation sémantique n'est pas moins intéressante que dans la première (le verbe *upavas* et ses dérivés), subordonnée qu'elle est à des réinterprétations morphologiques. Secondairement comprise comme un substantif, avec l'effacement progressif, en sanskrit classique, de la catégorie de l'absolutif *ṇamul*, la forme *prāyam*, où l'on veut ultérieurement lire un *prāya*, substantif masculin, devient le premier élément de composés dont le membre final est un substantif dérivé des verbes *upaviś*, ou analogues, d'où les termes du sanskrit classique : *prāyopaveśa* ou *prāyopaveśana* (< *prāya-upaveśa[na]*), au sens de « jeûne obstiné » ou « jeûne à mort », l'éventualité d'une issue fatale étant à induire du sens porté par l'absolutif *prāyam*, « en maintenant », autrement dit, « jusqu'à la mort, s'il le faut ». Voilà la mort elle aussi suggérée par euphémisation.

Puis, dans l'épopée, notamment, et dans des textes médiévaux comme la RT, le premier élément de composé s'autonomise sous la forme *prāya*, employée seule³⁵ ou en premier élément d'un autre composé (comme dans *prāyagata*, « entré (*gata*) dans le jeûne à mort (*prāya*^o) »), en conservant le sens qui était celui du composé *prāyopaveśa*, voire en assumant, dans certains contextes, le sens de « mort » consigné dans les lexiques classiques³⁶, puisque telle est la menace qu'implique le jeûne-siège du créancier.

34. Il est intéressant de noter que L. RENOÛ, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 165, note*, pose comme base de *prāyaścitta*, « expiation » (notion étroitement associée à celle au jeûne, comme on verra, p. 250 et 267), le substantif *prāya*, dérivé du verbe *pra-i*, avec le sens de « marche en avant ». Littéralement, *prāyaścitta*, formé sur un ancien *prāyaś-cit*, lui-même substitué (avec insertion d'un -s-, selon un modèle védique connu) à *prāya-cit*, signifierait donc : « intention (*citta*) de marche en avant (*prāya-s-*) », c'est-à-dire « intention de pousser en avant, i.e, d'écarter [une faute] » ; d'où « expiation ».

35. D'un emploi indifférencié, les deux formes (*prāyopaveśa* et *prāya*) coexistent dans les textes, avec le sens du composé.

36. Voir, notamment, *Amarakośa* II 7, 52.

Traits communs

Les deux séries lexicales désignant les deux principales catégories de jeûne ont en commun l'idée d'« assise », de « station », fût-elle « résidence » nocturne comme dans les formes védiques, ou « siège » au sens guerrier du terme, comme dans le jeûne du créancier obstruant le seuil de son débiteur – l'une et l'autre se construisant autour de racines préverbées quasi synonymes, *upa-vas* ou *upa-sthā* (et même *upa-viś*, où le mouvement inhérent à *viś-*, « entrer », est tempéré et comme annulé par le préverbe *upa-*). Il apparaît ainsi qu'un trait majeur du jeûne est la fixité, celle-là même qui arrête, au moins un temps, la course de l'ascète errant, si caractéristique du monde indien.

Dans le cas du *prāyopaveśa*, la fixité elle-même prend corps et fait image, puisqu'elle est obstruction³⁷. Comment se fait cette obstruction, du moins dans le cas du *prāyopaveśa* qui a pour modèle le jeûne du créancier ? Une brève notation du *Rāmāyaṇa* (II 103, 17) donne un contenu concret à la posture obstinément maintenue qu'implique l'étymologie du terme : « en se tenant sur le flanc » (*ekapārśvena*), c'est-à-dire, de façon que le jeûneur, occupant longitudinalement l'espace du seuil, puisse aussi l'investir verticalement, érigeant de son seul corps un obstacle suffisamment haut pour faire trébucher l'assiégé qui tenterait une sortie. Nous reviendrons sur ce texte.

Toujours est-il que la fixité est un trait que le jeûne partage, d'une part, avec plusieurs pratiques extrêmes telles que la station debout, sur un pied, quand l'ascète, entouré des quatre feux sacrificiels, s'expose au cinquième feu qu'est le soleil, d'autre part, avec la méditation, le *samādhi*, qui implique rassemblement de soi (avec les deux préverbes *sam-* et *ā-*) et placement (sens de la racine *dhā*), et exige l'immobilité la plus totale, au point que l'ascète, en état de complète ataraxie, peut se laisser recouvrir d'une fourmilière. C'est ainsi que la légende justifie le nom de Vālmīki, le premier poète et l'auteur du *Rāmāyaṇa* : devenu cette fourmilière (*valmika*), Vālmīki ne conserve de son état

37. Une exception dans la RT (VII 972-991) : celle d'un jeûne à mort en mouvement, observé par un général du roi Harṣa, alors qu'il marche sur une ville à conquérir. Conquête faite après six jours de marche, il interrompt son jeûne ; voir F. BALDISERA, « Traditions of Protest: The Development of Ritual Suicide from Religious Act to Political Statement », dans F. SQUARCINI (éd.), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*, Florence – Delhi 2005, p. 515-568 [p. 527].

d'homme que l'éclat du regard. Une princesse, passant par là, intriguée par une double lueur qu'elle attribue à la présence de lucioles, et les taquinant d'une brindille, crève ainsi les yeux du Sage.

En revanche, si le jeûne fixe l'ascète, il ne l'empêche pas de se livrer, dans le même temps, à diverses occupations pieuses : s'adonner au *japa* (la récitation murmurée de *mantra*), entendre la récitation des textes sacrés, offrir un sacrifice, méditer.

Autres termes

À partir de cette double matrice conceptuelle, les lexiques, en particulier ceux du sanskrit classique, ont contribué à enrichir le vocabulaire du jeûne, notamment à la faveur de leurs gloses, qui deviennent à leur tour des termes de la langue commune, presque tous des formes négatives, plus immédiatement lisibles que les désignations originelles.

Le jeûne est ainsi défini comme une privation, une abstinence, avec des vocables comme *abhojana*, *anaśana*, *anāśaka* (déjà présent dans ŚB cité *supra*, parallèlement à *upavasatha*) « abstention de nourriture », *nirāhāra*, « non-prise [de nourriture]³⁸ », conception que l'on retrouve dans les épiclèses de personnages fameux pour leur

38. Respectivement formés sur des racines signifiant « manger » : *bhuj* et *aś* et sur le verbe *ā-hṛ*, « saisir », « prendre », avec le préverbe négatif *a-*, *an-*, ou *nir-*. Dans la *Manusmṛiti* [= Manu], les termes récurrents pour « jeûner » et « jeûne » sont le verbe *upa-vas* (e.g. II 220, V 20 : *upavaset*) et les substantifs dérivés *upavāsa* (XI 196, dans *upavāsakṛśam tam*, « émacié par son jeûne »), ou *upoṣaṇa* (sur le degré zéro de la racine *upa-vas*, i.e. *upa-uṣ* > *upoṣ*, après *sandhi* ; V 155), mais on y relève également d'autres formes, telles que *abhojana* (XI 204) ou *anaśnan*, nominatif singulier du participe présent du verbe *an-aś-*, « s'abstenir de manger » (XI 205). Pour les références à Manu, voir P. OLIVELLE, *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, Oxford 2005. De même l'épopée : ainsi MBh V 118, 7, où Mādhavī se tourmente d'austérités « avec de nombreux jeûnes » (*upavāsa*), MBh III 277, qui décrit Sāvitrī « ayant jeûné » (*upoṣya* ; absolutif de *upa-vas*). Notons que ce même épisode semble faire usage de la racine *sthā* (et de son dérivé *sthāna*), au sens de « jeûner », à moins qu'elle n'ait, plus littéralement, le sens de « se tenir ferme », « observer [une pratique] » – ce qui n'est guère éloigné, d'autant que *sthā* peut fonctionner pour un synonyme de *vas* ; le contexte d'emploi, néanmoins, plaide en faveur du sens de « jeûner » : MBh III 280, 3 (à propos du jeûne de Sāvitrī) : *vratam trirātram uddīśya divārātram shītābhavat*, « Observant le vœu *trirātra*, elle jeûna jour et nuit » ; MBh III 280, 5 : *tiṣṇām vasatīnām hi sthānam paramaduṣkaram*, « Il est extrêmement difficile de jeûner pendant trois nuits », et MBh III 280 9 : *duḥkhānvitāyās tiṣṭhantyaḥ sā rātrir vyatyavartata*, « La nuit se passa pour elle qui était pénétrée de chagrin et jeûnant ».

jeûne, comme *aparṇa* (au féminin *aparṇā*), composé possessif signifiant « qui est sans feuilles », c'est-à-dire « qui s'abstient même de feuilles », lequel devient, notamment, l'un des noms de la déesse Pārvatī. Ainsi s'en explique le *Kumārasambhava* [KS], « La naissance de Kumāra », poème épico-lyrique de Kālidāsa, au vers 18 du chant V³⁹ : aspirant ardemment à gagner l'amour de Śiva, tout entier absorbé dans son ascèse, Pārvatī s'adonne aux austérités les plus rigoureuses, et jusqu'à cet extrême du jeûne auquel l'ascète parvient quand, à force de privations, sa pratique n'a d'autre issue que la mort par inanition.

Or Pārvatī met ainsi en place une stratégie de substitution, car, pour conquérir le cœur de Śiva, elle a d'abord essayé la séduction, avec l'aide de l'Amour, le dieu Kāma, qui a vainement décoché ses flèches sur le dieu-ascète ayant fait vœu de chasteté : irrité de ce qu'on ait osé perturber son *tapas*, Śiva, du feu de son troisième œil, foudroie Kāma – lequel y perd son corps, réduit en cendres⁴⁰ – et retourne à sa pratique interrompue sans plus se soucier de Pārvatī. C'est alors que celle-ci décide de rivaliser d'ascèse avec le dieu, pour attirer son attention et acquérir les pouvoirs qui s'attachent nécessairement à d'aussi grandes austérités. Elle espère ainsi conquérir un cœur que sa beauté a laissé indifférent, en s'égalant à l'objet de son amour. Dans les traités d'érotique (le *Kāmasūtra*) et de dramaturgie (le *Nāṭyaśāstra*), en effet, l'imitation de l'être désiré est comptée parmi les moyens de séduction.

Si le KS décrit longuement la pratique ascétique de Pārvatī (V, vers 20-27), le jeûne total, sans même une feuille, auquel elle se soumet en est à coup sûr le point culminant (V 28) :

Vivre des feuilles tombées naturellement des arbres est l'extrême limite de l'ascèse : elle s'en détourne néanmoins. C'est pourquoi ceux qui sont instruits des choses du passé l'appellent, elle dont le visage est beau, de cet autre nom d'Aparṇā, la « Sans feuilles⁴¹ ».

La pratique ultérieure du jeûne de l'épouse pour obtenir, non seulement, la prospérité de son mari en cette vie-ci, mais aussi de renaître

39. *La naissance de Kumara (Kumarasambhava) par Kalidasa*, poème traduit du sanskrit par B. TUBINI, Paris 1958.

40. Kāma aura désormais pour l'un de ses noms celui d'Anaṅga, le « Sans corps », le « Désincarné ».

41. KS V 28 : *svayaṃviśīṅṇadrūmaparṇavṛttitā parā hi kāṣṭhā tapasas tayā punaḥ tad apy apākīrṇam atah priyaṇvadāṃ vadanty aparṇeti ca tām purāvīdaḥ*//. Traduction B. TUBINI, légèrement modifiée.

comme sa femme dans l'existence suivante trouve là son mythe d'origine. L'ascèse de Pārvatī lui gagne l'époux qu'elle s'est choisi. Car, devant un si grand témoignage de dévotion, autant dire d'amour, Śiva se rend, dans un sourire ; se saisissant d'elle (v. 84), il lui dit :

Ô toi, au corps incliné, à partir de maintenant je suis ton esclave, acheté par tes austérités⁴².

C'est en cela aussi que le jeûne est un *vrata*, un vœu, dont le jeûneur a choisi lui-même la finalité.

Outre que le jeûne de Pārvatī, célébré dans un texte du IV^e siècle de notre ère, est l'un de ceux qui fondent la pratique du jeûne féminin dans l'Inde, il est aussi exemplaire d'une autre catégorie, celle du jeûne d'adoration. Nous y reviendrons. On connaît, en tout cas, la fortune du prénom d'Aparṇā, qui destine la femme qui le porte à être l'épouse idéale, aimée autant qu'aimante. La place centrale de la thématique du jeûne dans l'ensemble des représentations indiennes est ainsi signifiée jusque dans l'onomastique, l'épiclèse tenant lieu de nom propre à la protagoniste du mythe.

À date plus ancienne, au livre III (293-299) du MBh⁴³, la princesse Sāvitrī est un autre paradigme de l'épouse idéale. Elle doit en effet à la sévérité de son jeûne de s'être acquis un état de conscience tellement élevé qu'il contraint Yama, dieu de la mort, à lui accorder la vie de son époux, dont, pourtant, il s'était déjà saisi⁴⁴. Épisode épique qui se prête également à une lecture faisant intervenir, dans le jeûne religieux, les raisonnements sur la dette ostensiblement à l'œuvre dans le jeûne du créancier, comme on verra.

Encore y a-t-il d'autres mots pour le jeûne, mais, cette fois, du jeûne dont la mort est l'issue espérée, dont plusieurs traduisent quelques-unes des modalités ou des étapes qu'il est susceptible d'assumer, quand ce n'est pas le terme *tapas* lui-même qui, pour signifier l'ascèse sous toutes ses formes, se spécialise en ce sens dans certains contextes. On relève

42. KS V 86 : *ādyaṣṭābhṛty avanātāṅgi tavāsmi dāsaḥ/ krītas tapobhir* [...] ; traduction B. TUBINI. On notera que même si ce jeûne, essentiellement religieux, ne fait pas référence à la notion de dette, il ne s'en inscrit pas moins dans le registre de la transaction : Śiva se proclame l'*esclave* de Pārvatī, *acheté* par ses austérités.

43. De date indéterminable, l'épopée se serait constituée en strates successives, entre le IV^e siècle avant J.-C. et le IV^e siècle après.

44. Voir P. V. KANE, *History of Dharmasāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law)*, vol. 1-4, Poona 1930-1962, 2nde éd. révisée, 1968-1974, vol. 5, p. 91.

ainsi, qualifiant l'ascète, les épithètes de *vāyubhakṣa*, « se nourrissant d'air », ou de *marutbhakṣa*, « se nourrissant de vent », qui sont autant de périphrases euphémisantes pour désigner le jeûne à mort, forme de suicide ritualisé. D'autres adjectifs reflètent des pratiques moins rigoureuses, telles que *uñchavṛtti*, « se nourrissant de glanures », *viḡhaśāsin*, « mangeant les restes », *abbhakṣa*, « se nourrissant d'eau », etc.⁴⁵

On voit comment ces différents degrés du *tapas* et, notamment, du jeûne, s'organisent selon un ordre croissant de sévérité.

Le roi Yayāti incarne l'ascète idéal (MBh I 81, 9-16)⁴⁶. Retiré dans la forêt, il se soumet à une ascèse d'une rigueur presque inconcevable. D'abord inscrite dans la très longue durée qui est celle du temps cosmique, elle se resserre brutalement dans une temporalité tout humaine, à mesure que, toujours plus rigoureuse, elle conduit inéluctablement à la fin du jeûne et du jeûneur. Consommant d'abord racines et fruits, vivant de glanures et mangeant les restes d'autrui pendant un millier d'années, Yayāti se nourrit d'eau pendant trente automnes, puis d'air pendant un an. Une année encore, il se tourmente des austérités les plus extrêmes, demeurant entre les cinq feux prescrits, avant que, se tenant sur une jambe, il ne se nourrisse plus que de vent pendant six mois encore – dernière étape d'exténuation complète qui le mène à la mort et au ciel (*svarga*) tant convoité.

De même, parmi les mortifications que Pārvatī inflige à son corps délicat, il y a, d'abord, cette forme de jeûne que rompent seulement l'eau qu'elle obtient sans la demander et, nourriture toute métaphorique, l'ambrosie que distillent les rayons de la lune (KS, chant V, v. 22) ; encore est-ce là trop, et Pārvatī renonce à toute ingestion de nourriture, y compris la moins substantielle de toutes, les feuilles tombées des arbres, comme on l'a vu.

3. Un cas extrême : le jeûne à mort

On est donc amené à distinguer deux formes du jeûne à mort : d'une part, le jeûne à mort qui relève du seul registre religieux, et que

45. Voir J. BROCKINGTON, « Religious Practices in the Sanskrit Epics », dans G. FLOOD (éd.), *The Oxford History of Hinduism. Hindu Practice*, Oxford 2020, p. 79-97 [p. 86-87].

46. Égaré par l'orgueil qu'il tire de la rigueur de son ascèse, il sera néanmoins précipité du haut du ciel par Indra, irrité par cet excès de vanité.

désignent, selon les cas, soit le terme *upavāsa* (et ses substituts⁴⁷), soit le vocable *prāyopaveśa* (ou ses variantes), comme dans l'épopée ; d'autre part, également désigné par le mot *prāyopaveśa*, le jeûne profane qu'on observe à des fins empiriques (obtenir le remboursement d'une dette ou réclamer justice, par exemple), et qui se présente comme un instrument de chantage.

Encore n'est-il pas indifférent que la langue ait recours à deux termes distincts pour désigner le jeûne à mort d'ordre religieux. Le relevé des formes révèle en effet que le terme *upavāsa* s'emploie dans des cas de jeûne gradué (ainsi le jeûne de Yayāti, qui se déploie sur la très longue durée, avec des paliers dans la procédure d'exténuation), tandis que le *prāyopaveśa* désigne un jeûne radical, qui consiste à s'abstenir de toute nourriture, dès la résolution du jeûneur prise (le jeûne de Duryodhana que nous évoquerons plus en détail).

Il vaut la peine de s'arrêter sur la catégorie du *prāyopaveśa* / *prāya*. En effet, à un mot unique correspondent deux objets, qui sont fonction du corpus où le terme apparaît, et qui n'ont ni le même agent, ni les mêmes enjeux, ni le même protocole. C'est sur ce point essentiel que je m'écarterai des raisonnements de Fabrizia Baldissera, dans son article de 2005⁴⁸. De prime abord, il est vrai, les données des textes (quelle que soit leur catégorie) sont assez disparates – une disparate que reflète l'économie du long et très documenté article de Fabrizia Baldissera⁴⁹. Néanmoins, pour redonner sens au relevé hétérogène des

47. Par exemple, dans la menace de jeûne à mort de Draupadī ; voir *infra*.

48. Voir *supra*, n. 37.

49. Un exemple de cette confusion des notions : évoquant l'épisode du *Rāmāyaṇa* où Bharata prétend faire le siège de son frère Rāma (voir *infra*), et celui (II 18, 23) où la reine Kausalyā menace d'observer un *prāyopaveśa* pour empêcher son fils Rāma de partir pour la forêt (*yadi tvam yāsyasi vanam tyaktvā mām śokalālasām/ ahaṃ prāyam ihāsiṣye na hi śakṣyāmi jīvitum*!), « Si tu pars pour la forêt, mon enfant, m'abandonnant dans un chagrin extrême, je m'assiérai ici même pour jeûner à mort (*prāyam āsiṣye*), incapable de vivre », F. BALDISSERA, « Traditions of Protest », p. 529-530, y voit la trace de l'*ācarita*, le « procédé coutumier » mentionné dans Manu VIII 49 ; or, il y a là une incohérence, car l'*ācarita* figure au nombre des procédures « légales » pour obtenir le recouvrement d'une dette matérielle (voir *infra*, p. 245, et les références à L. RENOUE et Ch. MALAMOUD), ce qui n'est nullement le cas dans les épisodes donnés en exemple. Du reste, F. BALDISSERA (p. 530) elle-même semble ne pas être entièrement sûre de son analyse, assortie de précautions oratoires : « It may be that the norm that regulates its use is “the customary behaviour”, the *ācarita* mentioned by *Mānavadharmasāstra* VIII 49 ». Pour corroborer son propos, F. BALDISSERA (p. 530, n. 49) forge une explication,

occurrences de la notion, et se garder des amalgames inopportuns, il est indispensable de distinguer entre les corpus où figurent les occurrences et les descriptions du *prāyopaveśa* : celui de la RT n'est pas celui de l'épopée.

Dans la RT, l'agent du jeûne est essentiellement un brahmane, placé dans la situation d'un créancier ; son enjeu est le recouvrement d'une dette, ce qui en fait un jeûne essentiellement profane ; son protocole est à peine décrit, mais implique l'obstruction de la porte du débiteur par le plaignant, allongé sur un flanc. Le *prāyopaveśa* de l'épopée a pour agent un *kṣatriya* (de préférence de lignage royal) ; son enjeu est, en principe, de laver un déshonneur intolérable ; ses modalités sont explicitement de registre religieux. Dès lors, ce *prāya* épique ne se distingue plus du jeûne à mort d'un ascète comme Yayāti que par son caractère radical : il n'admet aucune atténuation, ni temporelle, ni substantielle (voir *infra*).

C'est sur ce point que l'on rejoint la glose récurrente des lexiques au terme *prāya*, à savoir « observance de jeûne liée à l'état de renonçant⁵⁰ ». En effet, si le *prāya* épique, qui concerne le seul *kṣatriya*, n'est pas le jeûne à mort du renonçant en principe ouvert aux membres des trois classes supérieures⁵¹, il peut néanmoins lui être comparé,

inutilement contournée à mes yeux, de l'épisode où Bharata veut jeûner devant le seuil de son frère. En voici la teneur : seuls les *kṣatriya*, qui ont le droit de porter les armes, sont habilités à tuer, droit refusé aux brahmanes, aux ascètes, aux femmes, aux enfants, auxquels n'est ouverte que la possibilité du *prāya* du créancier. Or la posture humble, implorante, du créancier ne convient pas au *kṣatriya* ; c'est pour cette raison, conclut F. BALDISSERA, que Rāma démontre à son frère l'illégitimité de cette observance. Contre cette analyse, j'ai cherché à montrer (*infra*, p. 255) que le raisonnement de Rāma est tout autre, et qu'il s'appuie sur l'existence de deux *prāya* distincts, celui du créancier et celui du guerrier – ce dernier valant autant pour les femmes *kṣatriya*, comme dans le cas de Draupadī (voir *infra*, p. 261).

50. L. RENOU, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 168, note*. Notons, du reste, que L. RENOU se borne à signaler que « l'expression *pratyupaviś-* est très typique et se retrouve dans l'épopée », sans en tirer pour autant les conséquences quant à une éventuelle ambivalence du *prāya*, selon que le vocable apparaît dans l'épopée ou dans des textes où il n'est pas douteux qu'il s'agit du jeûne du créancier, thème de son article. De même L. RENOU ne se pose pas la question de savoir si la glose des lexiques au terme *prāya* s'applique au jeûne du créancier ou à celui du héros épique.

51. Les brahmanes, les *kṣatriya* et les *vaiśya* constituent la catégorie des *dvija*, les « deux fois nés », qui ajoutent à la naissance biologique la naissance rituelle qui leur permet d'accéder à l'étude des textes. Exclue de cette triade, la quatrième classe est celle des *sūdra*, les serviteurs.

au contraire du *prāya* profane, représenté par le jeûne du brahmane-créancier, qui se situe sur un tout autre registre. Le *prāya* épique y gagne un prestige égal à celui du jeûne du renonçant, celui-là même que l'idéologie brahmanique intègre dans les séquences dharmiques des « âges de la vie » et des « buts de l'homme », si bien que, dans les textes et dans la pratique, on s'accommode de la forme de suicide que ce *prāya* épique représente. C'est ainsi qu'il faut comprendre les apparentes contradictions relevées dans le MBh qui, tantôt célèbre le *prāyopaveśin* (qui observe le *prāyopaveśa*), tantôt le voue aux enfers, comme le font les textes de *dharma* à propos de toute forme de suicide⁵². Autre témoignage, en contexte śivaïte : celui du *Kāśīkhaṇḍa* (XXVI 1, 74), section du *Skandapurāṇa* (dont le noyau est daté de la fin du VI^e ou du début du VII^e siècle), qui admet explicitement que le *prāyopaveśa* fait exception à l'interdit du suicide, fût-il rituel⁵³.

En revanche, le *prāya* du créancier (ou de tout autre contestataire) suscite plutôt la méfiance et la réprobation, ce que montrent tant le passage de l'ĀpDhs (qui fait entrer le « créancier-jeûneur » dans une liste de réprouvés ; voir *supra*) que la fonction de « vérificateur de *prāya* » mise en place par le roi pour faire pièce aux imposteurs, comme on va voir. Bien que suspect pour la norme dharmique, ce *prāya* n'en bénéficie pas moins de la faveur populaire, comme il ressort des nombreuses références qu'y fait la RT.

52. Du moins est-ce ainsi formulé en MBh III 240, 2 (voir *infra*, p. 261) : *akārṣīḥ sāhasam idaṃ kasmāt prāyopaveśanam/ ātmatyāgī hy avāg yāti vācyatām cāyaśaskarīm!*, « Pourquoi avoir entrepris ce jeûne à mort (*prāyopaveśana*) irréféchi ? Car celui qui se suicide descend aux enfers et encourt une réputation infâmante ». Passage contredit, néanmoins, par un autre (MBh XIII 7, 16, dans l'éd. Critique, avec amendement de *rājyam* en *rājan*) : *prāyopaveśanād rājan sarvatra sukham ucyate*, « On dit, ô roi, qu'on obtient toujours la félicité [du ciel] par l'observance du jeûne à mort ». Mêmes contradictions internes pour les textes de *dharma*. Non seulement, ils mentionnent souvent l'interdit du suicide de façon indirecte, par exemple, dans une liste d'ancêtres morts auxquels il est interdit d'offrir des libations (voir notamment Manu V 89) – parmi eux, « ceux qui renoncent à eux-mêmes », *āmanas tyāginas* (Manu V 89), formulation en syntaxe libre de l'épithète substantivée *ātmatyāgin*, « qui renonce à soi », « qui se suicide », employé en MBh III 240, 2 cité *supra*, dans cette note –, mais eux aussi ne sont pas sans se contredire : ainsi Manu VI 31-32 célèbre-t-il le brahmane qui, à la façon des *ṛṣi*, a commis le suicide par jeûne, et auquel le monde béatifique de Brahṃā est promis.

53. *Kāśīkhaṇḍa* XXVI 1, 74 : *vinātmaghātam iśāna tyaktvā prāyopaveśanam [astu]*, « À l'exception du *prāyopaveśana*, ô Seigneur, que l'on ne commette pas de suicide ».

Aussi bien un dernier point oppose-t-il les deux *prāya* : susceptible de prendre fin avec la reddition de l'assiégé, le jeûne du créancier peut ne constituer qu'une menace de suicide, sans que ce dernier ait à devenir effectif : le créancier engage sa vie, mais peut la désengager quand il obtient satisfaction ou réparation. En revanche, il n'est pas d'autre issue pour le *prāya* épique que la mort à laquelle le jeûneur s'est rituellement engagé, sans échappatoire possible, dès lors qu'il n'est pas question de négociation, comme dans le cas du recouvrement d'une créance.

Toutefois, le jeûne de Duryodhana montre qu'il est des entorses à l'interdit qui frappe l'interruption de l'observance, un interdit qui vaut pour toutes les catégories de jeûne, même le plus ordinaire. Il suffit, en effet, que son entourage fasse entendre un double argument à Duryodhana : d'une part, son jeûne est contraire au *dharma*, qui condamne le suicide – or le roi est le garant du *dharma* – ; d'autre part, le motif invoqué n'est pas recevable : il est aussi vain que risiblement disproportionné, lui répète-t-on à l'envi, de s'infliger un tel châtement pour laver un affront prétendu : en se portant à son secours, les Pāṇḍava n'ont fait que leur devoir de vassaux, et lui, Duryodhana, ne leur en est aucunement redevable. C'est ainsi que, se rendant à ces arguments, Duryodhana renonce à poursuivre son jeûne. Nous reviendrons sur cet épisode.

Deux jeûnes, donc, qu'il faut se garder de confondre (comme Rāma le rappelle à Bharata, dans l'épisode évoqué *infra*) et qui n'ont en commun, sous la dénomination unique, que l'obstination, impliquée par le *prāyam* de la locution à l'origine du vocable classique, par où se manifeste la détermination à aller jusqu'au bout de l'observance, dût-on en mourir. À quoi on peut ajouter d'autres traits partagés, de moindre importance : le contexte d'une situation de dette, dans le jeûne de Duryodhana, par exemple, et la soumission de son observance à l'évaluation de sa sincérité et de sa légitimité, comme on verra.

Prāyopaveśa

Réclamer justice : le jeûne à mort du créancier et autres plaignants

Abondamment attestée dans la RT, cette variété de *prāyopaveśa* est une forme de jeûne à mort, profane et à visée matérielle, jeûne de protestation, dont la réalisation la plus fameuse est le jeûne du créancier sur le seuil de son débiteur récalcitrant. Comme l'observe Hopkins⁵⁴,

54. E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 159.

son attestation la plus ancienne figure déjà, à la faveur d'une analogie employée dans un développement métaphysique, dans la *Kauṣītaki-Upaniṣad* [KauU] (sans doute v^e siècle av. J.-C.) : un moine mendiant dont un village a dédaigné la supplique décide de « s'asseoir » (*upaviśet*), en promettant solennellement de refuser désormais toute nourriture qu'on lui offrira⁵⁵. Menace suffisante pour que les villageois s'exécutent, par crainte d'être rendus responsables de sa mort – un péché en soi. Ainsi l'Upaniṣad donne-t-elle à la pratique une sorte de mythe d'origine⁵⁶. Voilà qui atteste l'ancienneté de l'observance, sinon celle de sa codification. En effet, les textes juridiques ne la mentionnent pas directement, sous son nom technique de *prāya / prāyopaveśa*. Encore moins la prescrivent-ils, comme en témoigne l'un des plus anciens codes de loi, le Dharmasūtra d'Āpastamba [ĀpDhS], texte de l'époque védique dont on a proposé de fixer la date entre le III^e et le IV^e siècle avant notre ère, voire, plus anciennement, au v^e siècle, comme le serait probablement la KauU. Au détour d'une liste de gens avec lesquels il est interdit de manger, l'ĀpDhS (I 6, 19, 1) se borne en effet à enregistrer un couple de termes : *pratyupaviṣṭaḥ* et *yaś pratyupaveṣayate* (au causatif), respectivement, « celui qui s'assied contre » et « celui qui est incité à s'asseoir contre [le premier] », où l'on ne peut que reconnaître, comme fait le commentateur Haradatta, le créancier qui s'assied contre le débiteur, et, symétriquement, par mesure de rétorsion, le débiteur incité par le créancier à s'asseoir contre lui. Simple mention dans une nomenclature donc, et d'autant moins une prescription que les deux protagonistes de ce jeûne à mort y voisinent, placés à égalité d'indignité, avec des personnages peu recommandables⁵⁷ ! Ajoutons que *pratyupaviś* et ses

55. KauU II 1-2 : [...] *yathā grāmam bhikṣitvālabdhvopaviśet nāham ato dattam aśnīyam iti* [...] : « Comme si [un ascète], après avoir mendié sa nourriture auprès d'un village et n'en avoir rien obtenu, résolvait de s'asseoir (*upaviśet*) [= de s'asseoir contre lui], disant : “Désormais, je ne mangerai pas (*na aśnīyam*, à l'optatif de serment), quoi qu'il me soit donné” » ; voir E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 159 ; L. RENOU, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 166 ; F. BALDISSERA, « Traditions of Protest », p. 78.

56. Le MBh (I 2, 183cd) s'en souviendra, jusque dans la syntaxe, dans l'épisode de Draupadī, examiné *infra*, p. 261, qui reproduit la même situation : *kṛtānaśana-saṃkalpā yatra bhartṛn upāviśat*. En effet, MBh I 2, 183cd construit directement à l'accusatif (*bhartṛn*) le complément du verbe *upaviś*, comme fait la KauU citée n. 55 : *grāmam* [...] *upaviśet* (*grāmam* étant également le complément de *bhikṣitvā*).

57. À savoir le fou, l'ivrogne, et celui qui a fait de la prison ; voir L. RENOU, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 168.

dérivés se retrouvent dans l'épopée, comme synonymes de *prāyopaviś*, même si, il faut y insister, c'est dans le contexte du *prāyopaveśa* du guerrier et non plus du créancier⁵⁸.

Néanmoins, comme Renou s'en explique⁵⁹, un traité comme les « Lois de Manu » (VIII 48-49) semble bien le ranger parmi les cinq moyens à mettre en œuvre pour recouvrer un bien prêté, à savoir, la loi morale (*dharma*), la procédure, la ruse, la force, et le « procédé coutumier », l'*ācarita*, terme vague que les commentateurs de Manu glosent par *prāya*, voire, plus explicitement encore, par *abhojana*, « abstention de nourriture ». Le nom même d'*ācarita*, le « [droit/procédé] coutumier » enregistre à la fois l'usage et son ancienneté, mais aussi, conclut Renou à juste titre, « quelque chose qui n'a été admis qu'en marge de la théorie, à titre de survivance⁶⁰ ». Il est vrai que ce jeûne à mort profane est une forme de suicide, et que, répétons-le, le suicide est interdit par les textes de *dharma* ; par conséquent, les codes ne peuvent qu'enregistrer une pratique largement attestée dans les faits (comme en témoigne, à date tardive, la RT), mais du bout des lèvres, avec une grande réticence. Les commentateurs, on l'a vu, n'auront pas ces scrupules.

Outre qu'on peut supposer une antiquité de la pratique presque égale à celle du jeûne strictement religieux que l'on a examiné, on observe qu'elle a perduré jusqu'à nos jours, sous le nom de *dharṇa*, en retenant plusieurs traits de l'observance ancienne, comme la restriction de sa pratique aux seuls brahmanes⁶¹.

En apparence profane, puisqu'il n'est pas associé à un rite⁶², cette forme spécifique de jeûne à mort, coercitive et circonscrite à sa fonction de protestation et de revendication, doit néanmoins son efficace à la dimension religieuse qu'il conserve, fût-ce confusément, dans les

58. Voir *infra*, p. 255 sq.

59. L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 167-168 ; aussi Ch. MALAMOUD, « Dette et devoir en sanscrit et dans le brahmanisme », dans Ch. MALAMOUD (éd.), *Lien de vie, nœud mortel : les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris 1988, p. 187-205 [p. 192-194].

60. Sur ce point, je suis d'accord avec L. RENO plus qu'avec E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 155-156, qui semble admettre (bien que de façon assez floue) que le *prāya* relève des prescriptions des « law-books ».

61. L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 164-166 ; E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 157-159.

62. Du moins, ne relève-t-on dans la RT aucune description d'un rituel préliminaire à cette catégorie de *prāyopaveśa*, voir aussi, *infra*, p. 257.

mentalités⁶³. Une dimension religieuse qui est aussi, du reste, la caractéristique principale du second type de *prāyopaveśa*, le jeûne à mort du guerrier, comme on verra.

Restreint à la classe des brahmanes – dans son principe au moins, car, dans la RT, on relève des exemples de *prāya* observé par des non-brahmanes⁶⁴ – le *prāya* (ou *prāyopaveśa*) se donne des finalités plus immédiates, qui se rangent sous une rubrique générale : obtenir justice ou réparation, qu'il s'agisse d'affaires privées – le remboursement d'une dette, le châtement d'un meurtrier supposé – ou publiques, quand on veut contraindre le roi à renoncer à la corvée, ou à une augmentation d'impôts, et, menace plus grave, quand il s'agit de forcer l'assemblée à élire un nouveau roi⁶⁵. C'est l'une des formes de l'affrontement qui, depuis les temps les plus anciens, oppose plus ou moins sourdement le brahmane et le roi : la lutte du spirituel et du temporel. Le brahmane manie ainsi l'arme du jeûne pour *faire obstacle* au pouvoir du prince et *asseoir* le sien propre. D'une certaine façon, le siège du seuil royal réalise les métaphores.

On comprend que les rois redoutent cette forme de *prāya* comme un fléau, autrement dit, en termes indiens, comme l'une des « cinq flammes » menaçant de consumer la cité, « avec les *kāyastha*, les cadets de la maison royale, les ordonnances (?) et les ministres⁶⁶ ». En guise de contre-feu, ils développent diverses stratégies : l'un fait vœu de se suicider si des *prāya* ont lieu dans son royaume, d'autres désignent, comme intermédiaires entre eux et les jeûneurs, des fonctionnaires spécialistes de ces questions, des *prāyopaveśādhiḥkṛta* (littéralement, des « habilités en matière de *prāyopaveśa* »), chargés

63. L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 165-166.

64. L. RENO, *ibid.*, mentionne le *prāya* observé par des troupes pour réclamer une augmentation de solde ; exemple emprunté à RT VII 1152-1157, également cité par J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another: on *prāya* / *prāyopaveśa*(na) in Kalhaṇa's *Rājatarāṅgiṇī* », *Journal of the American Oriental Society* 137/1 (2017), p. 43-61 [p. 46-47]. On observe que le recours au *prāya* relève aussi, dans cet épisode, du règlement d'une dette (voir mon analyse *infra*, p. 246). Un autre trait du jeûne du créancier se dessine : l'usage politique que l'on peut faire du *prāya*.

65. Pour ces exemples et d'autres, voir notamment L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 166, et J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another », qui ne fait pas référence à l'article de L. RENO.

66. L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 166-167 ; les *kāyastha* sont les scribes associés à l'administration des états. Les brahmanes leur déniaient la prétention à être de même rang qu'eux.

de démasquer les imposteurs (les *prāyopaveśakuśala*, « experts » ou « professionnels » [*kuśala*] de l'observance ; RT VII 1611), et de lui présenter les cas de plaignants sincères et véridiques⁶⁷. Car, pour le roi, ces jeûneurs déterminés à aller jusqu'à la mort sont des fauteurs de troubles, des séditieux. Or le *dharma* du roi est de maintenir l'ordre dans son royaume, et il ne saurait tolérer que le *dharma* du brahmane⁶⁸, ou ce que ce dernier considère comme tel, nuise au sien propre.

Autant que le nombre considérable de *prāyopaveśa* dont fait état la RT, l'institution de ces vérificateurs témoigne assez de l'extraordinaire popularité de la pratique, au moins dans la vallée du Cachemire, au XII^e siècle. La traduction, un rien insolite, d'« à la mode », en français (et en italique) dans le texte, que propose Hopkins pour rendre la notion d'*ācarita*, qu'il identifie au *prāya*, est donc on ne peut mieux appropriée⁶⁹ !

Au-delà du jeûne du créancier, exemplaire de la pratique, mais, somme toute, anecdotique, c'est peut-être cela l'enjeu principal du *prāya* : se constituer en un instrument de pression politique, autrement dit, de chantage, fût-il animé des plus nobles intentions. Encore observe-t-on plusieurs cas de figure pour cette catégorie, selon que l'on pratique soi-même le jeûne ou qu'on en fomenté l'exécution dans son entourage – exercice de haute politique, que Renou illustre par un passage de l'*Arthaśāstra*, dans lequel le *prāya* est le noyau d'un complot destiné à destituer un ministre séditieux⁷⁰.

Les exemples ne manquent pas dans la RT, et tournent parfois à l'apologie du brahmane-jeûneur, qui y recourt, non pour son bien propre, mais pour le bien d'autrui⁷¹, ce qui lui est l'occasion d'accomplir son devoir

67. Je résume ici les propos de L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne ». Pour d'autres exemples, voir la suite du passage, p. 167. Voir également J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another ».

68. Notons que la RT mentionne une femme brahmane parmi les nombreux exemples de jeûneurs ; voir *infra*.

69. Selon E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 146, l'*ācarita* est « a means of compelling payment », et le mot lui-même est en soi « as indefinite as if someone should say "One may compel payment à la mode" ».

70. Voir L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 166-167 ; autres exemples dans J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another ».

71. C'est la thèse principale de J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another », dans sa remarquable analyse des diverses occurrences du *prāya* dans la RT ; voir, notamment, p. 53 *sq.* et la conclusion, p. 59. On peut seulement

sacerdotal (et de le faire savoir de façon spectaculaire), qui est d'agir « pour le bien du monde », selon la formule consacrée⁷². De même, un roi peut-il entreprendre ce jeûne pour le bien de tel de ses sujets⁷³. Toutefois, nombreux sont les exemples qui font voir des brahmanes corrompus, se laissant acheter à prix d'or pour mener un *prāya* contre le souverain légitime, afin de satisfaire l'ambition d'un usurpateur.

Généralement individuel, le *prāya* peut aussi être observé par une communauté, comme dans le cas des « chapelains attachés aux temples et aux bains sacrés » qui s'adonnent contre le roi à des *prāya* collectifs⁷⁴. Le *prāya* est donc un chantage qui n'est pas qu'une obstruction matérielle (on bloque la porte du débiteur⁷⁵), mais aussi un moyen de pression d'ordre moral et politique.

Le jeûne de Gandhi continue cette forme de jeûne politique, d'autant qu'il en retient toutes les ambiguïtés : le jeûne de protestation du brahmane est d'abord, conformément à son statut spirituel, un jeûne de purification et de perfectionnement, l'habilitant à mener au terme souhaité toute action qu'il entreprendrait. De même, observe-t-on en Gandhi « la coexistence [...] d'attitudes aussi diverses que l'aspiration à la sainteté et à la pureté, d'une part, l'ambition d'agir dans le domaine politique, d'autre part⁷⁶ ».

Le jeûne de Gandhi ne s'en écarte pas moins du modèle ancien, puisqu'il transgresse les règles de la classe : Gandhi n'est pas de la classe des brahmanes, mais de celle des *vaiśya*. Aussi bien cela convient-il à un personnage ayant œuvré pour l'abolition du système de classes et ayant embrassé la cause des « hors-castes ».

regretter que l'auteur n'ait pas consulté le très important article de L. RENOÛ sur le jeûne du créancier. Il renvoie seulement à F. BALDISSERA, qui, pourtant, du moins dans son article de 2005, fait référence à L. RENOÛ.

72. J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another », p. 54, prend ainsi l'exemple du brahmane comploteur, qui utilise le *prāya* à l'encontre d'un roi indigne de sa fonction et de son statut.
73. C'est l'épisode du roi Candrāpīḍa (RT IV 82) relaté *infra* ; voir L. RENOÛ, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 166, et J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another », p. 51-52.
74. L. RENOÛ, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 166.
75. La *Bṛhaspati-Smṛti* XI 58, qui reprend l'enseignement de Manu, emploie le terme *dvāropaveśana*, « siège de la porte » ; voir E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 146.
76. P. PACHET, « La privation volontaire », *Communications* 61 (1996, p. 93-112).

Un autre trait du jeûne (qu'il soit religieux ou profane) apparaît ici : le jeûne est aussi un moyen d'acquérir un prestige moral susceptible d'aller de pair avec un prestige social, et constitue, de ce fait, un instrument de promotion sociale, à l'égal de l'adoption du végétarisme par les *vaiśya* aspirant à se hausser au niveau de l'exigence de pureté des brahmanes. On reverra ce cas de figure à propos du jeûne des femmes.

Quoi qu'il en soit, ce jeûne de protestation n'est pas l'arme des faibles : le jeûneur est fort de sa détermination et de son engagement absolu, et surtout, selon l'heureuse formule de Pierre Pachet, de « sa certitude d'être spirituellement meilleur, et de son vœu de tâcher de l'être⁷⁷ » – rappelons que ce jeûne fut d'abord circonscrit aux brahmanes. En cela aussi, à l'égal du jeûne strictement religieux, le *prāya* relève de l'ascèse, qui requiert un *saṃkalpa*, une résolution liminaire, prise solennellement, à la façon d'un serment. Le jeûne, en particulier ce jeûne à mort dont l'observance est aussi difficile que douloureuse, est l'une des austérités qui qualifient l'ascète comme un valeureux, un *virtuoso* – une caractéristique que le *prāya* de coercition partage avec le *prāya* du héros épique.

En outre, le jeûne de protestation est le lieu d'une épreuve de force : la victime qu'est le créancier fait une victime de son débiteur, suscitant un mécanisme de renchérissement qui peut mener jusqu'au duel : si le roi Candrāpīḍa observe le *prāya* (RT IV 82 sq.), en miroir de celui d'une femme brahmane réclamant justice pour le meurtre de son époux, c'est pour lui venir en aide, en se conciliant la grâce du dieu aux pieds duquel il s'assied pour jeûner, en lui mettant le marché en main : il cessera son jeûne, si la divinité fait apparaître la preuve nécessaire à la bonne conclusion du jeûne symétrique de la femme brahmane. On voit se déployer une succession de chantages : la brahmane fait pression sur le roi, qui fait pression sur la divinité qui, *deus ex machina*, devient le débiteur ultime et transcendant, contraint d'accepter la transaction. En retour, les nœuds se défont l'un après l'autre : le jeûne à mort du roi, puis celui de la femme, qui obtient réparation. C'est un rare exemple de *prāya* altruiste, où le jeûne du roi rivalise avec celui de la plaignante par pure abnégation et sens du devoir royal.

Plus fréquents sont les cas où les deux parties rivalisent d'émulation dans la conduite de leur jeûne, le débiteur opposant au créancier le

77. *Ibid.*, p. 105.

même procédé, dans l'espoir de retourner contre ce dernier la crainte d'être rendu responsable de sa mort par inanition. Le jeûne appelle un contre-jeûne. On voit, avec ce jeu non dénué de cynisme, que les statuts de créancier et de débiteur ne sont pas fixés une fois pour toutes. Dans ce siège réciproque, se met alors en place ce que Hopkins a pu justement nommer un « duel des estomacs⁷⁸ », qui renverse les configurations initiales, créant suspens et éventuel coup de théâtre.

Il s'agit, décidément, d'un jeûne polémique, bien qu'il soit immobile. C'est une dispute sans parole ni gesticulation, mais qui peut être d'une violence inouïe. Non seulement, en effet, il arrive que le créancier aille jusqu'à prendre en otage la femme, le fils, le bétail du débiteur, retenus de force dans la maison assiégée⁷⁹, mais aussi que, retournant la violence contre lui, il n'hésite pas à tuer sa propre mère, contraignant le débiteur à se tuer lui-même, en expiation de ce crime commis par un autre, mais dont il est tenu responsable⁸⁰.

Non sans malice, sans doute, Hopkins qualifie l'équivalent moderne du *prāyopaveśa*, nommé *dharṇa* en hindi (= sanskrit *dharāṇa*, le « fait de tenir ») de « hold up » (en argot anglais, précise-t-il)⁸¹, ce qui est bien fait pour justifier l'étymologie de *prāyopaveśa* défendue par Böhrling et Renou : le jeûne à mort est une posture que « l'on tient » et que « l'on fait tenir » aux autres.

Spectaculaire, cette forme de jeûne à mort est un motif littéraire fécond, en particulier, au Cachemire : non seulement dans la RT, dont le statut de chronique atteste la réalité et la vitalité de la pratique, mais aussi dans des textes cachemiriens antérieurs comme le *Kathā-saritsāgara*, « L'Océan des rivières de contes », et deux farces de Kṣemendra⁸².

78. E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 158 (cité dans J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another », p. 45).

79. Notamment dans le cas d'une variante moderne du *prāya*, à savoir le *traga*, forme extrême de cette autre pratique moderne qu'est le *dharṇa* (voir E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 157, et L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 165).

80. C'est E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 157, qui rapporte ce cas, exactement contemporain (1894) de ses premières analyses de la pratique du jeûne à mort publiées dans son ouvrage, *The Religions of India*, Boston 1894, p. 480.

81. E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 157.

82. F. BALDISSERA, « Traditions of Protest », p. 515-516.

Chronique à prétentions historiques, la RT n'en fait pas moins du *prāyopaveśa* un thème récurrent dont elle tire des effets littéraires. Ainsi, en VII 1155-1157, associe-t-elle un siège au siège, un siège de créancier à un siège de guerre. Au siège que le roi Harṣa conduit contre la forteresse lointaine d'un roi rival, répond, en abyme, le « siège » que ses soldats mènent contre lui, autrement dit, le recours au *prāya*, le jeûne à mort par lequel un créancier réclame son dû à son débiteur, cela, du reste, dans le contexte d'une dette perçue comme légitime, puisque les hommes de Harṣa considèrent (à l'instigation d'un préfet de police soudoyé par l'adversaire) qu'on leur doit une augmentation de solde pour avoir mené une campagne militaire loin de chez eux⁸³.

À l'évidence, ce jeûne de protestation et de revendication s'apparente à ce que les sociétés modernes (pour l'essentiel occidentales) connaissent sous le nom de « grève de la faim ». Certes, le glissement lexical s'explique par les forces en présence dans les sociétés capitalistes du monde moderne (mais n'étaient-elles pas aussi présentes au temps de la féodalité ?), et le terme « grève de la faim » se vide apparemment de tout contenu religieux. Pourtant, l'exemple de l'Inde moderne et de l'action politique de Gandhi permet de nuancer. Si Gandhi n'utilise pas le terme moderne de « grève de la faim », il vaut la peine de noter que l'un de ses premiers jeûnes, en mars 1918, fut lié à une grève ouvrière, celle des travailleurs du textile d'Ahmedabad, au Gujarat, province d'origine de Gandhi. Non seulement, Gandhi en avait été l'instigateur, les invitant à faire le serment de ne pas lâcher prise, mais, constatant que leur résolution fléchissait et que la grève allait échouer, il s'engagea à jeûner jusqu'à ce que les grévistes se soient ressaisis. La grève réussit et Gandhi n'eut à jeûner que trois jours. Double succès donc, où se rencontrent deux procédures, celle, ancienne, du jeûne de protestation dont on a vu qu'il devait son efficacité à son fondement religieux et spirituel, celle, moderne, de la grève prolétarienne.

En ce cas précis, au moins, il est possible d'associer conceptuellement « jeûne » et « grève de la faim » (même si les travailleurs d'Ahmedabad ne menaient qu'une grève politique, la grève de la faim de Gandhi y joua un rôle déterminant). L'argument vaut d'autant plus que Gandhi était très au fait des formes modernes de lutte politique non violentes développées en Occident : la grève, le boycott, la résistance

83. Passage cité et traduit par J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another », p. 46-47.

passive des Irlandais et des suffragettes anglaises. On sait (et sans doute le savait-il) que la première « grève de la faim » (menée par les suffragettes) eut lieu en juin 1909, gagnant ainsi sa place et sa légitimité « dans l'arsenal des luttes sociales », comme le rappelle fort à propos Pierre Pachet⁸⁴.

Il est un dernier point, également relevé par lui, qui vient heureusement compléter les raisonnements de Renou sur le jeûne du créancier. Renou observe que le jeûne de protestation nommé *prāya* est « un aspect particulier de la menace de suicide, dont les brahmanes se servent comme d'une arme fort dangereuse pour se faire rendre justice, pour protester contre certains abus », avant de signaler que la procédure était également attestée « dans les textes juridiques de l'Irlande ancienne ». Renou n'avait pas poussé plus loin l'analyse, dans son article du *Journal asiatique* de 1943-1945⁸⁵. C'est Pierre Pachet qui relève la coïncidence et conclut sur une question : « Les révolutionnaires irlandais modernes auraient-ils retrouvé sans le savoir une tradition nationale [...] ⁸⁶ ? ».

J'ajouterais volontiers : du jeûne indien de protestation à la grève de la faim des nationalistes irlandais, y aurait-il donc une continuité conceptuelle et sensible, propre à la société indo-européenne ? C'est une hypothèse que l'on peut légitimement poser, d'autant qu'elle peut être vérifiée par le titre et l'intrigue d'une pièce de Yeats, « Le Seuil du palais du roi », composée en 1903, qui met en scène un poète offensé par le roi et se laissant mourir d'inanition sur le seuil de sa porte – un thème que Yeats dit avoir emprunté à de vieux romans irlandais, sans qu'il ait connu, par ailleurs, sa version indienne⁸⁷. Reprenant un motif ancien, Yeats aurait ainsi eu la prémonition de ce que serait en Irlande, à partir de 1909, la procédure nouvelle de la « grève de la faim ⁸⁸ ».

84. P. PACHET, « La privation volontaire », p. 106.

85. L'article de E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 158. L. RENOU, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », qui le connaît (voir note **, p. 165), lui a peut-être emprunté ce développement.

86. P. PACHET, « La privation volontaire », p. 107-108. En revanche, je ne souscris pas à la seconde partie de l'assertion, quand Pachet écrit : « [...], comme Gandhi se serait instinctivement trouvé en accord avec une coutume qui s'est maintenue en Inde jusqu'à la fin du XIX^e siècle ? » À mon sens, Gandhi connaissait parfaitement la procédure du *prāya*, en sa double qualité de juriste et d'homme cultivé.

87. On doit à P. PACHET, « La privation volontaire », p. 107-108, d'avoir retrouvé ce parallèle.

88. P. PACHET, « La privation volontaire », p. 107-108.

mais, surtout, renouerait, à son insu, le fil reliant une disposition du code irlandais ancien (disposition qui se présente comme un hapax dans le système juridique de ce pays, mais que confirme son emploi dans la vieille littérature irlandaise) à son symétrique dans les procédures de l'Inde ancienne : la possibilité donnée au créancier de jeûner contre son débiteur pour obtenir le paiement de ce qui lui est dû ou la réparation d'un abus.

Quant au dernier jeûne de Gandhi, du 13 au 18 janvier 1948, il était destiné à réparer les torts réciproques des hindous et des musulmans qu'opposaient des combats fratricides. Le massacre cessa devant la menace d'un jeûne illimité, brandie par celui que le peuple, toutes confessions confondues, appelait Bapuji, le « Père » vénéré de la nation. Pourtant, par une sorte d'ironie tragique, ce jeûne à mort interrompu par la reddition de ceux auxquels il s'adressait n'en aboutit pas moins au terme fatal qui en constituait le principe : le 30 janvier suivant, Gandhi fut assassiné par un nationaliste hindou.

L'exemple de ce jeûne ultime de Gandhi illustre une autre dimension du jeûne de protestation : lui aussi est un jeûne de purification, dans les deux sens du terme : purification préliminaire, par laquelle on se qualifie pour l'action qui doit suivre, et aussi purification ultérieure, qui vaut pour une expiation – cas de figure qui se dédouble à son tour, puisque le jeûneur entend ainsi expier tant la faute d'avoir été la cause indirecte de ces violences⁸⁹ que les violences elles-mêmes, en sorte qu'il en rédime les auteurs.

Un point commun à ces différentes réalisations du *prāya* : le succès dont elles sont généralement couronnées s'appuie sur des mécanismes sociaux et psychologiques éprouvés, dont personne ne saurait s'affranchir : il s'agit d'offenser son adversaire, de lui faire honte de ses agissements contraires au droit et à la morale, ou de l'emplir de crainte à l'idée du péché inexpiable que serait pour lui le suicide du créancier ou du plaignant – péché qu'aggraverait le statut de brahmane du jeûneur, car le débiteur (ou la cible du jeûne) serait alors coupable du crime de brahmanicide.

Il n'est sans doute pas de meilleure conclusion sur le jeûne du créancier que l'observation de Charles Malamoud, qui y voit « un bon

89. Les violences se déclenchèrent après que Gandhi eut accepté le principe de la partition de l'Inde.

exemple [...] de la façon dont l'initiative d'inspiration ascétique vient résoudre un conflit auquel ni la religion sociale, ni le droit, ni la force n'avaient pu mettre fin⁹⁰ ».

Ce qui nous conduit à une dernière remarque, qui vaut autant pour le jeûne à mort du registre religieux que pour celui du registre profane par lequel on réclame justice : quand on est parvenu à une certaine extrémité de désespoir ou de tension vers un absolu inaccessible, le jeûne est une façon de se taire et de cesser toute action – je laisse de côté ici le jeûne qui n'est rien de plus qu'un stratagème politique, le rouage essentiel d'une machination.

Voilà le vrai renoncement : se soustraire à la communauté des hommes dont il n'y a plus rien à attendre. Mais ce silence et cette inaction (l'ataraxie de l'ascète et son silence, l'inertie du débiteur obstruant le seuil de son créancier, ou celle du guerrier observant un jeûne à mort) sont paradoxalement la forme ultime de la parole et de l'action, puisque le jeûneur y engage sa vie même, accueillant la mort volontaire⁹¹.

Toutefois, les choses sont plus compliquées dans le cas du *prāya*. Le jeûne à mort est sans doute une façon d'aller contre la société, en prenant son destin en main, mais cette sorte de rébellion n'en joue pas moins des prescriptions et des interdits ayant cours dans le monde, comme des dispositions psychologiques qu'ils suscitent.

La pratique du jeûne, et en particulier de ce jeûne obstiné qu'est le *prāya*, exhibe cette vérité : la mort est toujours à l'horizon de la vie, considérée comme une créance dont l'homme mortel est le débiteur auprès du dieu Yama, créancier ultime, parce que premier. Le jeûne aspirant à une issue fatale permet au jeûneur mortel de s'en acquitter. Selon la formule de Charles Malamoud, la dette est « une figure de la mort⁹² ». C'est là une autre façon de replacer le thème de la dette au centre de l'idéologie du jeûne, de quelque manière qu'on envisage sa pratique. Nous y reviendrons.

Néanmoins, une chose est sûre : quel que soit son enjeu, qu'il soit matériellement intéressé (le jeûne du créancier) ou idéalement désintéressé (n'aspirer à rien d'autre que l'accès au ciel ou au principe suprême et à la délivrance) et que son observance soit individuelle

90. Ch. MALAMOU, « Préface », dans L. RENO, *L'Inde fondamentale*, p. 5.

91. Également, P. PACHET, « La privation volontaire », p. 109.

92. Ch. MALAMOU, « Dette et devoir », p. 194 ; également *infra*, p. 279.

ou collective, le jeûne suppose d'abord une dualité : il faut un autre au jeûneur, que ce soit la divinité que l'on veut adorer ou se concilier, ou celles que l'ascèse du sacrifiant convoque à la *dīkṣā*, et qui acceptent de passer la nuit auprès de lui, ou le débiteur que le créancier veut contraindre à s'acquitter de sa dette, ou le roi que le brahmane entend forcer à renoncer à une iniquité, ou ce peuple entier que Gandhi aspire à ramener de force à la raison et à la non-violence par un jeûne inflexible⁹³. De ce point de vue, le jeûne est un *pacte*, en ce que, conformément à l'étymologie du terme⁹⁴, il suppose une victime, qui n'est autre que le jeûneur⁹⁵, même si, dans le jeûne intéressé qu'est le *prāya*, cette victime s'en choisit une autre.

Toutefois, quelle que soit la catégorie du jeûne, il s'agit d'une victime triomphante : le sacrifiant qui jeûne le temps d'une nuit afin de se qualifier pour l'acte rituel du lendemain est certain d'en recueillir les fruits, l'ascète qui meurt d'inanition accède au ciel ou à la délivrance auxquels il aspirait, le protagoniste du *prāya* ne s'expose délibérément à la mort que pour mieux avoir raison de celui qu'il assiège et dénonce aux yeux du monde.

Le jeûne à mort du guerrier

Qu'en est-il, à présent, du jeûne à mort du guerrier ? L'épisode du *Rāmāyaṇa* (II 103, 12-18) où Bharata, le jeune frère de Rāma, résout de jeûner contre son aîné est bien fait pour établir la transition entre les deux catégories du *prāyopaveśa*. Si le terme *prāyopaveśa* n'est pas employé, il est à lire sous les formes conjuguées et dérivées du verbe *pratyupavis*⁹⁶ qui figurent dans le passage, d'autant que la référence au « jeûne » (*nirāhāra*), le terme que Bharata lui fixe d'emblée, à

93. On a vu comment ĀpDhS mettait en scène le couple formé par celui qui « s'assied contre », à savoir le créancier, et celui « qui est incité à s'asseoir contre [le créancier] », à savoir le débiteur ; voir *supra*, p. 244.

94. Le verbe latin *pango*, d'où est dérivé le terme « pacte », signifie « frapper », « mettre à mort ».

95. Même schéma pour le sacrifiant, que Ch. MALAMOU présente comme la première victime, c'est-à-dire, la première offrande, symbolique, du sacrifice ; voir Ch. MALAMOU, « Cuire le monde », p. 60-62 et n. 84.

96. On relève deux formes du futur (*pratyupavekṣyāmi* et *pratyupavekṣyasi*) et un substantif (*pratyupaveśana*). Il est intéressant que le verbe soit au futur, car l'une des caractéristiques du *prāyopaveśa(na)* / *pratyupaveśana* est d'être d'abord une menace, dont le jeûneur attend qu'elle suffise à convaincre l'adversaire et lui évite l'issue fatale.

savoir qu'il jeûnera jusqu'à obtenir satisfaction, et la comparaison établie avec l'observance du brahmane créancier ne laissent planer aucun doute sur ce point⁹⁷.

Bharata, le jeune frère de Rāma, se prépare à assiéger (*pratyupaviś*) le seuil de la modeste hutte (*śālā*) de son aîné, en observant un jeûne (*nirāhāra*), « à la façon du brahmane qui a été dépouillé de son bien⁹⁸ ». Il fait ainsi le serment de « rester allongé devant la hutte⁹⁹ » de son frère jusqu'à obtenir de lui qu'il renonce à son exil forestier et reprenne ses droits sur le trône d'Ayodhyā. Rāma répond à Bharata, en arguant de l'illégitimité de la pratique : « Pourquoi m'assiégerais-tu (*kiṃ mām pratyupavekṣyase*) ? En effet, seul un brahmane a le droit d'obstruer (*roddhum*) [la porte] des hommes, en se tenant sur le flanc. L'observance, en matière de « siège » (*pratyupaveśane*) [et donc de ce jeûne particulier qu'est le *prāya*], n'est pas le fait des rois consacrés¹⁰⁰ ». L'analogie du brahmane dépouillé qui revendique son

97. On a vu que le verbe *pratyupaviś* valait, déjà à date ancienne, pour *prāyopaviś* (voir ĀpDhS I 6, 19, 1, *supra*, p. 232 et 244).

98. *Rāmāyaṇa* II 103, 13cd-14ab : *āryaṃ pratyupavekṣyāmi yāvan me na prasīdati// anāhāro nirāloko dhanahīno yathā dvijaḥ!* ; comme souvent, *dvija* vaut ici seulement pour « brahmane » ; sur cette notion, voir *infra*, p. 263.

99. *Rāmāyaṇa* II 103, 114cd : *śeṣye purastāc chālāyā yāvan na pratiyāsyati//*.

100. *Rāmāyaṇa* II 103, 16cd-17 : *kiṃ mām bharata kurvāṇaṃ tāta pratyupavekṣyasi// brāhmaṇo hy ekapārśvena narān roddhum ihārhati/ na tu mūrdhāvasiktānām vidhiḥ pratyupaveśane//*. Je m'écarte ici de la traduction de J. NEMEC, « Dying to Redress the Grievance of Another », p. 46, qui comprend, à l'inverse, que ce jeûne ne peut être observé *contre* les rois ayant reçu l'oïnt. C'est aussi, semble-t-il, la position de E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », même si elle est relativement ambiguë (cf. p. 156 et 158, où deux assertions se contredisent). L'ambiguïté syntaxique s'y prête (selon que l'on entend *mūrdhāvasiktānām* comme un génitif subjectif ou objectif), mais, si Bharata a refusé de recevoir l'oïnt (comme de s'asseoir sur le trône, aux pieds duquel il a posé les sandales de bois de Rāma), du moins y était-il destiné par sa mère, Kaikeyī. Il est donc plus conforme, et aux prescriptions dharmiques, et à la logique narrative de l'épisode de comprendre qu'il n'est pas permis aux rois d'observer ce jeûne coercitif, d'autant que le schéma du jeûne du brahmane sur le seuil du roi est récurrent dans la RT et qu'il est une des réalisations de l'affrontement pérenne opposant le brahmane au roi. Du reste, L. RENOU, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 166, et bien qu'assez allusivement, semble confirmer mon interprétation : « [...] les lexiques sanskrits classent *prāya* parmi les mots relevant du *brahman*, des prérogatives de la classe sacerdotale, et le *Rāmāyaṇa* II 117, 17 [= II 103, 12-17 dans l'Éd. Critique, c'est-à-dire le texte cité au début de la note], précise pour un cas analogue d'"observance redoutable" [...] que les *kṣatriya* n'y ont point part ». D'autre part, Bharata est mal venu

bien est explicite : s'il ne s'agit pas ici du jeûne du créancier à proprement parler, du moins est-ce la même procédure et le même objectif, à savoir, contraindre celui qu'on assiège à faire droit à sa plainte. Mais Rāma rappelle ici que le jeûne du créancier, ou celui qui prend modèle sur lui, est la prérogative du brahmane ; les rois ne sauraient l'observer.

En un mot, Bharata se trompe de jeûne. Il est à contre-emploi. Sans doute le sait-il, plus ou moins confusément. Aurait-il besoin, en effet, de recourir à l'analogie du brahmane spolié, qui défend son droit en faisant le siège de son débiteur, s'il ne savait pas qu'il n'est pas ce brahmane et qu'il ne fait que l'imiter ? Que, par conséquent, avec cette supercherie, voire cette imposture, il est infidèle à son *dharma* de *kṣatriya*, comme Rāma ne manque pas de le lui faire observer ?

Notons aussi que Bharata a d'abord enjoint à son cocher d'étendre une jonchée d'herbe *kuśa* sur le seuil de la hutte (II 103, 12cd-13ab). Faut-il y lire un indice de ce que, en dépit de ses préparatifs et de sa rhétorique, Bharata aurait bien moins en tête le jeûne du créancier que le seul jeûne permis à un *kṣatriya*, qui, en effet, commence par ces préliminaires rituels, comme on va le voir ? Ou bien, si l'on envisage que Bharata a bien l'intention de se soumettre au jeûne du brahmane-créancier, peut-on découvrir dans cette notation la trace d'un élément de rituel qui serait nécessairement associé à cette catégorie d'observance, bien qu'il soit totalement absent des descriptions littéraires de la RT ? En ce cas, l'épopée comblerait une lacune de la chronique.

Assurément, le jeûne du guerrier, plus largement du *kṣatriya*, est tout autre que celui du brahmane. Non seulement, la procédure est d'emblée rituelle, alors que cet aspect est effacé des récits qui évoquent le jeûne du créancier (et autres plaignants), mais les postures diffèrent : le brahmane-créancier s'allonge sur un flanc, quand le guerrier s'assied sur une couche d'herbe sacrée (nommée selon les cas *kuśa* ou *darbha*), comme Duryodhana, en posture yoguique, buste érigé¹⁰¹.

d'imiter ici la posture du brahmane, s'allongeant sur un flanc, qui ne convient pas à un guerrier qui s'assied, mais en posture yoguique (voir le jeûne de Duryodhana, décrit *infra*).

101. Voir *infra*. Signalons une probable erreur d'interprétation dans E. W. HOPKINS, « On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance », p. 155 : analysant MBh III 288, 30 sq. [= III 267, 30-32 dans l'Éd. Critique], HOPKINS y voit un épisode de *prāya*, où Rāma s'allongerait sur une jonchée d'herbe *kuśa*, en jeûnant. C'est se méprendre sur le texte sanskrit (ambigu, il est vrai) : *ahaṃ tv imaṃ jalānidhiṃ samārapśyāmy upāyataḥ/ pratiśeṣyāmy upavasana darśayiṣyati māṃ tataḥ* ;

En ce qu'il est limité à l'épopée, le jeûne du héros jouit d'un retentissement littéraire plus modeste que le jeûne du créancier, mais, dans ce cas aussi, l'étymologie du terme *prāyopaveśa* est confirmée par le rituel liminaire mis en place : la résolution du jeûneur est proclamée en une déclaration d'intention solennelle (le *saṃkalpa*) ; il touche l'eau, se purifie, dispose une jonchée d'herbe sacrée et s'assied¹⁰² (*bhūtaḥ samupāśritaḥ*) en « retenant sa parole » (*vāgyata*), vêtu de lambeaux d'écorce et d'herbe *kuśa*¹⁰³ (MBh III 239, 16-17), aspirant au ciel (*svargagatikāṅkṣayā*), « empilant ses pensées » (comme traduit van Buitenen) [ou, « accroissant/composant son esprit »], « rejetant les actes du monde extérieur » (*nirasya bahiṣkriyāḥ*) : un ascète ayant fait vœu de silence, un *muni*, donc. Il s'agit bien ici de « s'asseoir en maintenant sa posture¹⁰⁴ », c'est-à-dire, sans désemparer, avec pour conséquence ultime et nécessaire la mort de l'observant.

Le jeûne du héros n'est pas un procédé de chantage, on l'a vu. Néanmoins, d'une certaine façon, il participe du même enjeu de recouvrement d'une dette qui caractérise le jeûne du créancier, mais au prix d'une inversion des rôles.

pour comprendre comme il le fait (« Rāma lying on sacred grass in *prāya* »), Hopkins analyse à contresens le verbe *pratiśeṣyāmy* (futur de *prati-śī*) qu'il prend au sens le plus littéral, « se coucher contre », mais qu'il faut entendre comme « harceler, faire pression sur » ; de même interprète-t-il probablement (il ne s'en explique pas) *upavasan* comme le participe présent, au nominatif singulier, de *upa-vas*, « jeûner », alors qu'il s'agit plus vraisemblablement du participe présent du verbe homophone *upa-vas*, « demeurer au-dessous », ayant fonction de sujet de *darśayiṣyati*, et qualifiant le dieu de l'océan (*jalaniḍhi*), que Rāma entend convoquer pour que lui et son armée puissent traverser la mer qui les sépare de Lankā où Sītā est retenue prisonnière ; van Buitenen traduit, p. 746 : « No. I shall attack the ocean with a ruse and press it back; and the One who dwells underneath will show himself to me. And if he does not show a way, I shall set it afire with mighty and irresistible missiles that blaze fiercely with fire and wind » ; J. A. B. VAN BUITENEN, *The Mahābhārata, Translated and Edited*, vol. 2, *The Book of the Assembly Hall, The Book of the Forest*, Chicago – Londres 1975.

102. MBh III 239, 16 : *bhūtaḥ samupāśritaḥ*, litt., « supporté par, i.e., prenant appui sur le sol ».

103. Le vêtement fait de l'écorce prise aux arbres de leur forêt d'exil ou d'observance que portent les ascètes est un lieu commun de la littérature et de la miniature. La traduction proposée ici est celle de J. A. B. VAN BUITENEN, *op. cit.*, p. 691, modifiée.

104. MBh III 239, 16-17 : *darbhaprastaram āstīrya niścayād dhṛtarāṣṭrajah/ samspr̥ṣyāpaḥ śucir bhūtvā bhūtaḥ samupāśritaḥ// kuśacīrāmbardharaḥ paraṃ niyamam āsthitaḥ/vāgyato rājaśārdūlaḥ sa svargagatikāṅkṣayā// manasopacitīm kṛtvā nirasya ca bahiṣkriyāḥ/*.

En effet, outre que l'idée d'une vengeance à tirer d'un adversaire est commune aux deux types de *prāyopaveśa*, dans le cas du jeûne à mort héroïque, en particulier dans l'épisode de Duryodhana, au livre III du MBh (III 238-240), le concept de dette est également présent, à ceci près que c'est le jeûneur qui est le débiteur. En l'occurrence, comme il le dit explicitement en III 238, 7d, Duryodhana considère que, leur étant redevable de la vie (*dattaṃ tair jīvitam me*), il a contracté une dette d'honneur à l'endroit des Pāṇḍava, situation qui lui est intolérable. Pour purger cette dette, il ne lui reste plus qu'à mourir.

L'épisode du *prāyopaveśa* de Duryodhana s'insère dans un très long récit, qu'on peut faire commencer en III 236 : Duryodhana est défait dans une bataille contre les Gandharva, êtres divins aux pouvoirs surhumains ; fait prisonnier avec ses frères, ses femmes, ses troupes, ses montures, ses ministres, son trésor, il est enlevé et transporté dans les régions célestes. Bien que vassaux de Duryodhana, les Pāṇḍava n'avaient pas pris part à la bataille et en ignoraient l'issue. Des soldats de Duryodhana viennent les trouver pour les supplier de porter secours à leur roi. Les Pāṇḍava remportent la victoire sur les Gandharva. En signe de reddition, les vaincus leur présentent Duryodhana dans les fers, aux yeux de ses propres épouses, et l'offrent à l'aîné des Pāṇḍava, qui le libère ainsi que sa suite. Irréparable honte ! La voix coupée par les sanglots, Duryodhana, qui en fait le récit à Karṇa, s'exclame (III 238, 6c-7c) : « Peut-il y avoir plus grand malheur ? Ces hommes que j'ai chassés et dont j'ai toujours été l'ennemi victorieux, ce sont eux qui me libèrent à présent, et auxquels je dois la vie ! » D'où sa résolution (MBh III 238, 10) : « Entends, Taureau parmi les hommes, ce que j'ai à présent résolu : je vais ici jeûner jusqu'à la mort [litt., « m'asseoir en maintenant (ma position) »] (*iha prāyam upāsiṣye*) ». On note, une fois de plus, que la locution *prāyam upāsiṣye*¹⁰⁵, qui se réalisera plus loin dans le substantif composé *prāyopavesāna* (III 239, 13a) et dans le participe passé *prāyopaviṣṭa*, « observant le jeûne à mort », qualifiant Duryodhana (MBh III 239, 23c), vient soutenir l'interprétation grammaticale de Renou.

105. Une locution quasi formulaire qui se retrouve, entre autres exemples, en MBh I 2, 183cd (dans la bouche de Draupadī [voir *infra*, p. 261], et en *Rāmāyaṇa* II 18, 23, dans la bouche de Kausalyā [voir *supra*, n. 49]) ; voir également *supra*, p. 233 et n. 32. Formé sur le verbe *upa-ās*, « s'asseoir », le futur *upāsiṣye* est ici une des variantes possibles, signalées par L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 164, de *upa-viś*, avec le même sens.

La suite des chapitres déploie ce thème, qui va rester à l'état de menace. Il y a d'abord une négociation avec son frère et ses vassaux qui tentent vainement de le dissuader, puis, au terme d'un étrange épisode de rêve, digne d'une interprétation psychanalytique, Duryodhana va renoncer à son projet de suicide rituel. Tous font valoir des arguments dharmiques : Karṇa fait observer que Duryodhana ne doit rien aux Pāṇḍava ; au contraire, ce sont eux qui ont enfreint le *dharmā* en se dérochant au combat ; en outre, c'était également le devoir des Pāṇḍava de se porter au secours de leur suzerain ; si Duryodhana devait jeûner à mort, pour un motif dérisoire et inapproprié d'orgueil blessé, il serait la risée des autres rois, d'autant que le suicide rituel ne convient pas au statut de *kṣatriya* : pour obtenir réparation un *kṣatriya* a le droit, et même le devoir, de recourir à la violence, donc de tuer. C'est ce que les Gandharva, au terme de l'épisode, feront valoir à Duryodhana. Aussi bien, en signalant que Duryodhana s'expose au risque d'être la risée de ses pairs, l'épopée laisse également entendre que ce n'est pas seulement la honte qui le motive, mais la peur de combattre des ennemis redoutables, si bien que le recours au jeûne à mort s'apparenterait à une lâcheté¹⁰⁶.

Toutefois, le roi ne veut rien entendre. Un autre allié prend la parole, qui lui aussi a recours au thème de la dette, mais considérée d'un autre point de vue : en vérité, Duryodhana a bien une dette à l'égard des Pāṇḍava, puisqu'il s'est emparé de leur royaume ancestral. Mais, en ce cas, pourquoi choisir cette forme de suicide rituel ? Il serait bien davantage conforme au *dharmā* de rendre aux Pāṇḍava ce qui leur est dû. Duryodhana reste inflexible : il observera ce jeûne.

Intervient alors un *deus ex machina*, en la personne des démons que sont les Daitya et les Dānava. Ils s'alarment de perdre un allié en la personne de Duryodhana, qui se prépare à la mort. Au terme d'un rituel complexe, ils dépêchent auprès de lui un émissaire magique qui l'enlève et le transporte aux enfers. Ils ont le dernier mot, mot dharmique encore une fois : le suicide, insistent-ils, et ce jeûne en est un (c'est, à nouveau, le terme *prāyopaveśana*), n'est pas religieusement licite et condamne aux enfers celui qui l'observe, puisque le *dharmā*

106. Voir MBh III 240, 38, quand Karṇa, après la descente aux enfers de Duryodhana, tente à nouveau de le détourner de sa résolution de jeûner à mort : « Si la peur t'a terrassé après avoir vu les exploits d'Arjuna, je te promets en vérité de tuer Arjuna dans la bataille ».

interdit le suicide de façon générale¹⁰⁷. De surcroît, ils lui promettent leur aide dans ses futurs combats contre les Pāṇḍava, l'assurant ainsi de laver l'affront qu'il pense avoir subi de la façon qui convient à un *kṣatriya*, dans la bataille.

Ramené sur terre, Duryodhana croit à un rêve, mais accorde foi à la promesse, fût-elle rêvée, des démons. Il résout alors de renoncer au *prāyopaveśa* et se redresse, déterminé à présent à combattre et à vaincre les Pāṇḍava.

C'est donc cela le principal point commun aux deux types de *prāyopaveśa* : réparer un tort, plus exactement, un grief, au sens premier du terme, c'est-à-dire une douleur (du reste, le sens du « grief » anglais, emprunt direct au français), à laquelle seule la mort pourrait remédier. Dans le jeûne du créancier, on réclame réparation au débiteur ; dans celui du guerrier, on l'exige de soi-même, pour laver un affront, non sans que persiste, plus sourdement, le motif de la dette, mais avec inversion des rôles, comme on l'a relevé : Duryodhana se considère comme le débiteur des Pāṇḍava, ce qu'un roi ne saurait être, en particulier à l'endroit de ses ennemis.

Autre point commun aux deux *prāyopaveśa* : de même que, dans le cas du jeûne du créancier, le roi instaure des « vérificateurs » chargés d'évaluer la légitimité du jeûne à l'aune de la légitimité de la plainte, de même les parents et alliés de Duryodhana font-ils valoir que le motif qu'il a d'entreprendre ce jeûne est inapproprié. Le *dharma*, toujours.

Ainsi s'explique encore que trouve sa place, entre ces deux pôles, une petite constellation de cas singuliers qui tiennent à divers degrés des deux variétés du *prāyopaveśa*. En MBh I 2, 183cd, Draupadī, épouse commune des cinq Pāṇḍava, et de la classe des *kṣatriya*, brandit la menace d'un *prāyopaveśa* pour contraindre ses époux à agir selon l'honneur. Elle « s'établit contre » eux (c'est le verbe *upa-viś* seul qui est employé, valant pour le composé *prāyopaveśa*, mais associé à la « résolution solennelle de ne pas manger » – *ṛtānaśanasamkalpā*), c'est-à-dire qu'elle les assiège, c'est-à-dire encore qu'elle jeûne contre eux, à la manière du brahmane-créancier, à cette différence près qu'il ne s'agit pas du recouvrement d'une dette matérielle¹⁰⁸. Pourtant,

107. MBh III 240, 2, cité *supra*, n. 52.

108. MBh I 2, 183cd : *ṛtānaśanasamkalpā yatra bhartṛṇ upāviśat*, examiné *supra*, p. 244 et n. 55. Rappelons que, en MBh X 11, 25, au moment de commencer son jeûne, Draupadī aura recours à la formule consacrée : *ihaiva prāyam āsiṣye* (voir

parce qu'il est une menace, ce jeûne essentiellement rituel n'est pas dénué de la dimension de chantage au suicide qui caractérise le jeûne profane du créancier.

Nuançons toutefois. Le *prāyopaveśa* est loin de se réduire à une menace triviale, un simple chantage, ordinaire et grossier. Examinée par des observateurs extérieurs, la véracité du jeûne n'est pas seulement le critère de son évaluation, elle est aussi la condition de son efficacité. En ce sens, le *prāya*, quelle que soit sa catégorie, n'est pas sans relever de la notion de contrainte magique que revêtent les différentes formes de l'« acte de vérité », *satyakriyā*, l'une des grandes lignes de force de la pensée et de la sensibilité indiennes. Cet « acte de vérité » est plutôt, eu égard à ses modalités de réalisation, la « parole de vérité » – du reste, *satyavākya*, qui a ce sens, vaut pour un synonyme de *satyakriyā*. Encore que, dans cette dénomination d'« acte de vérité », se laisse lire la signification proprement *performative*, au sens de la linguistique moderne, de la pratique.

De quoi s'agit-il ? Des pouvoirs intrinsèques à l'affirmation véridique, qui, selon la magistrale analyse de Dumézil¹⁰⁹, peut prendre les allures du serment (« aussi vrai que... »), de l'ordalie (« s'il est vrai que... »), de la preuve prélogique (« puisqu'il est vrai que... »), ou de l'action (« puisque je possède telle vérité... »). Ainsi que conclut Dumézil : « La Vérité est très tôt apparue aux hommes comme une des armes verbales les plus efficaces, un des germes de puissance les plus prolifiques, un des plus solides fondements pour leurs institutions ».

Et, en effet, non seulement l'Inde fait de l'acte de vérité un ressort puissant de ses mythes et de sa littérature¹¹⁰, mais elle lui reconnaît une valeur égale à celle des lois dharmiques qui organisent la société. Certes, en dehors de l'énonciation du *saṃkalpa* inaugural, le *prāya* est

supra, p. 233 et n. 32), où l'on retrouve, une fois de plus, la locution originelle avec absolutif d'où est dérivé le substantif *prāyopaveśa*.

109. G. DUMÉZIL, *Servius et la fortune*, Paris 1943, p. 243-244.

110. Sur la *satyakriyā*, voir W. N. BROWN, « Duty as Truth in Ancient India », *Proceedings of the American Philosophical Society* 116/3 (1972), p. 252-268, et W. N. BROWN, « Le devoir, force de Vérité dans l'Inde ancienne », *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations* 28/4 (1973), p. 895-920 [traduction de l'article de N. BROWN par Ch. MALAMOUD]. Pour un exemple, voir l'analyse d'un épisode de l'histoire de Nala et Damayantī : Ch. MALAMOUD, *Cuire le monde*, « Les dieux n'ont pas d'ombre. Remarques sur la langue secrète des dieux dans l'Inde ancienne », p. 241-242.

une procédure sans parole, mais c'est bien un « acte de vérité », en ce que le jeûneur y « engage » sa vie. En ce sens, le *prāya* s'apparente à l'ordalie¹¹¹.

On l'a vu, la fortune littéraire du *prāyopaveśa* héroïque est moindre que celle qu'a connue l'autre, le *prāyopaveśa* du créancier. Néanmoins, cette forme de suicide rituel a eu des prolongements dans la réalité de l'histoire indienne, en particulier, dans la pratique du *jauhar*, observé, dans le Rajasthan médiéval et jusqu'à une époque récente, par les épouses des guerriers vaincus : il ne leur restait plus, pour sauvegarder leur honneur, qu'à entrer dans un immense bûcher ou à se jeter du haut des terrasses du fort.

Le jeûne à mort de l'ascète : l'upavāsa

Le jeûne à mort de l'ascète, qui peut aussi bien être une ascète, est d'ordre religieux et ouvert aux *dvija*, ou « deux fois nés », membres des trois classes supérieures (brahmanes, *kṣatriya*, *vaiśya*), dont l'initiation rituelle (*upanayana*), qui les qualifie pour l'étude des Veda et des Traités, fonde la seconde naissance. Le mythe et la littérature abondent en exemples de la pratique. Ainsi le jeûne du roi Yayāti, évoqué ci-dessus, ou celui de la déesse Pārvatī : même si le dieu Śiva en personne interrompt le jeûne de Pārvatī avant son terme inéluctable, celle qui reçut l'épiclèse d'Aparṇā n'en était pas moins déterminée à jeûner à mort¹¹².

Dans ces récits, le jeûne à mort est une pratique observée à des fins de purification et de perfectionnement, pour se concilier les dieux, pour obtenir la réalisation d'un vœu ou d'un désir (comme c'est le cas pour Pārvatī aspirant à l'amour de Śiva), ou pour accéder au ciel, comme on voit dans l'épisode du roi Yayāti (MBh I 81, 9-16). Dans ce dernier cas, en effet, se laisser mourir d'inanition est une fin en soi, la mort étant considérée comme la seule voie d'accès au ciel – un objectif qui préfigure celui de la délivrance, qui tiendra une si grande place dans les raisonnements ultérieurs.

Nous voici renvoyés au débat philosophique sur les deux conceptions de la délivrance : la délivrance après la mort et la délivrance en

111. Voir aussi la brève remarque de L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 166.

112. Voir *supra*, p. 237.

cette vie (*jīvanmukti*), longtemps récusée, mais réhabilitée et mise au premier plan par les spéculations śivaïtes, notamment – en ce dernier cas, le jeûne à mort n'est plus nécessaire, la délivrance étant obtenue par la seule foi et la « reconnaissance » de son identité d'essence avec le principe suprême, ou la divinité¹¹³.

4. Évolution de la notion et de ses enjeux

La conception du jeûne s'est donc considérablement enrichie et complexifiée, depuis l'époque védique où le jeûne du sacrifiant, élément du rite de consécration préliminaire qu'est la *dīkṣā*, est généralement modéré, et, en tout cas, ponctuel : la durée d'une nuit. On observe, cependant, dans les prescriptions relatives au jeûne au sein de la *dīkṣā*, des principes que retiendront et développeront à l'envi les textes normatifs ultérieurs, en particulier les Dharmasāstra : la tendance à privilégier les aliments crus, essentiellement racines et fruits, l'abandon des viandes (en particulier la chair des animaux sauvages¹¹⁴), la préférence accordée aux aliments lactés¹¹⁵, toutes dispositions où l'on peut reconnaître l'aspiration ancienne à la non-violence (*ahiṃsā*), elle-même, étymologiquement « désir de ne pas tuer ». C'est un thème que nous reprendrons au moment de parler tant de la place centrale du jeûne dans l'ensemble des représentations qui forment la trame de la culture indienne que de sa dimension paradoxale.

Pourquoi, en effet, y a-t-il des aliments plus compatibles que d'autres avec le jeûne ou la diète ascétique ? L'articulation entre diète, hygiène

113. Sur cette question, voir, notamment, L. BANSAT-BOUDON, « Introduction », dans L. BANSAT-BOUDON et K. D. TRIPATHI, *An Introduction to Tantric Philosophy. The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*, Londres – New York 2011, p. 22, p. 29 et 43-45.

114. Voir L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 171, qui note que l'un des principes présidant au jeûne de la *dīkṣā* est de s'abstenir des aliments qui seront offerts dans l'oblation du lendemain, en particulier la chair des animaux sauvages (ŚB, cité *supra*, p. 229). Il semble que les textes les plus anciens (par exemple ŚB IX 5, 1, 6, cité *supra*, p. 229) fassent également référence à une abstention totale de nourriture, L. RENO, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », p. 171.

115. Ainsi en est-il du *payovrata*, le « lait d'abstinence », comme traduit Ch. MALAMOUD, *Cuire le monde*, « Le corps contractuel des dieux », p. 229, c'est-à-dire l'« observance (*vrata*) [consistant à ne se nourrir que] de lait (*payas*) ». Sur la *dīkṣā*, voir *supra*.

alimentaire et jeûne peut être très délicate à déterminer, sauf quand il s'agit d'un jeûne total, où la diète n'est plus que symbolique. Une chose au moins est sûre : préliminaires à la phase ultime de la mort, les diverses étapes du jeûne religieux de l'ascète se laissent appréhender comme autant de modalités diététiques impliquant l'observation du principe de non-violence, lequel se traduit par un renoncement à la cuisine : pas de viandes, nécessairement cuisinées, pas d'aliments cuits¹¹⁶. La seule « cuisson » autorisée est celle de l'ascète-jeûneur lui-même, qui, pendant sa *dīkṣā* (dérivé désidératif de la racine *dah*, « brûler »)¹¹⁷, s'adonne au *tapas*, la brûlure du feu ascétique où il consume sa finitude.

Les spéculations et les pratiques ultérieures adjoindront à cela le critère du hasard et de l'occasion, le jeûneur ne devant se nourrir que de ce qui se présente spontanément à lui. Il y a là une thématique, déjà présente dans le *kāvya*, à l'époque du KS, on l'a vu¹¹⁸, mais que développeront, par exemple, les raisonnements du śivaïsme non dualiste cachemirien sur l'aspiration essentielle de l'homme fini à la délivrance (*mokṣa* ou *mukti*), laquelle passe par le renoncement aux actes, du moins au désir du résultat des actes : dans le contexte de la loi du *karman*, inconnue du védisme, il s'agit d'agir le moins possible pour que s'épuisent les fruits, bons ou mauvais, dont tiennent compte les règles de redistribution des statuts individuels dans l'existence suivante. Vivre d'une nourriture de rencontre y prend la forme d'une observance spécifique, le « vœu du python », l'*ājagaram vratam*, ainsi nommé parce que le python (*ajagara*), pourtant un carnivore, comme l'indique son nom¹¹⁹, attend paresseusement que lui tombe dans la gueule toute proie qui passerait par là. Observer le vœu du python, c'est pratiquer une forme de jeûne où il est permis de se nourrir à condition de ne pas faire effort pour cela, et dont la finalité est d'accéder à la délivrance, plus précisément, dans ce système de pensée, à la « délivrance en cette vie » (*jīvanmukti*), comme s'en explique le commentaire à la *kārikā* 69 du *Paramārthasāra* d'Abhinavagupta (c. 975-1025)¹²⁰, qui cite MBh XII 172, 27 :

116. Ch. MALAMOUD, « Cuire le monde », p. 63.

117. *Ibid.*, p. 61.

118. Ce sont les feuilles tombées d'elles-mêmes, et que pourtant dédaigne Pārvaṭī.

119. Le terme pour « python » (ou « boa constrictor ») est *ajagara*, « dévoreur de chèvres (*aja*) ».

120. Voir L. BANSAT-BOUDON et K. D. TRIPATHI, *An Introduction to Tantric Philosophy*, p. 246 ; la *kārikā* 69 est une définition du *jīvanmukta*, le « délivré-vivant ».

Moi, qui suis pur, j'observe le « vœu du python » : la consommation de fruits, les repas, et le fait d'étancher sa soif n'y sont aucunement réglés, l'espace et le temps ne s'y déclinent qu'en fonction du cours de la destinée, et il remplit de félicité le cœur [de l'observant]. L'observance de ce vœu est impossible aux êtres de mauvais aloi.

5. Typologies

Quelle que soit l'importance donnée, dans certaines catégories de textes¹²¹ et jusque dans les pratiques modernes, au thème du *prāya*, le jeûne profane de revendication, c'est le jeûne religieux que la tradition juridique et littéraire privilégie, tant pour son prestige intrinsèque que pour sa dimension spéculative, déniée au jeûne polémique.

Outre le jeûne du sacrifiant védique, les exemples évoqués jusqu'à présent (Pārvatī, Yayāti) relèvent essentiellement du jeûne de purification et de perfectionnement, jeûne en principe total, destiné à se concilier les dieux et à accéder au souverain bien, de quelque façon qu'on l'envisage, et qui vaut pour une qualification. Encore faut-il que l'ascète ait renoncé à tout désir autre que celui d'un parfait abandon à un principe supérieur, car on voit aussi, dans les mêmes textes mythico-épiques (et, plus tard, dans certaines pratiques tantriques), des figures d'ascètes, exaltés et resplendissants, qui attendent de l'extrême violence exercée contre eux-mêmes des pouvoirs inouïs, capables de terrifier l'ensemble des êtres, y compris les dieux, et de se les soumettre. Vertige du désir ; dévoiement de l'ascèse. Ce n'est pas à eux que nous nous attacherons.

Au jeûne de perfectionnement de soi, on peut rattacher d'autres catégories : le jeûne d'adoration de la divinité à laquelle on fait ainsi offrande de soi, fût-ce pour en recevoir un bienfait, et, parfois conjointement, comme dans le cas de Pārvatī, le jeûne, plus insolite, de séduction¹²² ; le jeûne démiurgique qu'observent parfois les dieux, et, en particulier, Brahmā, le Créateur, sans qu'il lui soit nécessaire de faire allégeance à quelque autre que lui-même, et le jeûne votif ou optionnel, parce qu'il permet d'acquérir des pouvoirs et des mérites, étape nécessaire à l'obtention du fruit désiré : si, par définition, il n'est pas entièrement désintéressé, du moins se tient-il dans les limites d'un

121. Rappelons que les textes normatifs n'y font référence que par allusion, se concentrant sur le jeûne religieux et sa double dimension votive et expiatoire.

122. Voir *supra*, p. 237.

idéal dharmique de pureté et de maîtrise des passions, comme c'est le cas pour le jeûne apotropaïque, destiné, par exemple, à repousser la menace qui pèse sur un enfant.

Ainsi ne peut-on manquer de relever que, à certains égards, la classification des jeûnes recoupe au moins partiellement la distribution canonique des rites. Le jeûne votif est comparable au rite du même nom (*kāmya*), l'un et l'autre observés quand on veut obtenir des dieux une grâce spéciale, et le jeûne récurrent, observé à dates régulières, tel le jeûne hebdomadaire de l'épouse¹²³, s'apparente au rite *nitya*, rite obligatoire et temporellement fixé. Appliqué au jeûne de purification et de qualification, cet essai de typologie n'en a pas moins ses limites, tant il est vrai qu'un même jeûne peut avoir plusieurs finalités et se ranger sous différentes catégories, à proportion de la complexité de la pratique, de la personnalité et de la biographie, fût-elle mythique, du jeûneur. Le jeûne de Pārvatī est autant un jeûne votif (gagner ainsi l'amour de Śiva) que d'adoration (l'amour se confondant ici avec la dévotion) et de séduction ; celui de Gandhi, autant un jeûne polémique qu'un jeûne de purification.

Mais il est une conception du jeûne, exactement consignée dans les Dharmaśāstra, qui est celle du jeûne d'expiation, sous-ensemble du jeûne de purification (ou son autre face), comme en témoigne les termes dont il est désigné dans ces recueils de règles, à savoir *upavāsa*, et les périphrases négatives qui peuvent s'y substituer¹²⁴. Celui-ci, en effet, est un prolégomène à l'action rituelle, pour laquelle il faut être rituellement qualifié et préparé, celui-là est postérieur à une faute, à un péché (*pāpa*), dans la terminologie de Manu, et le sanctionne.

En ce dernier sens, le jeûne d'expiation est plus qu'une pratique, il est un rite de réparation et relève de cette autre catégorie fondamentale de la pensée indienne qu'est le groupe nombreux des *prāyaścitta*, exposés au chapitre XI de la *Manusmṛti* [MS]. Leur définition liminaire (XI 44) détermine ce qui fait faute, en l'occurrence, les circonstances dans lesquelles un *prāyaścitta* est requis : « Quand un homme manque à accomplir un acte prescrit, ou qu'il entreprend un acte répréhensible ou s'attache aux objets des sens, il s'expose à un rite de réparation¹²⁵ ».

123. Voir *infra*, p. 285.

124. Voir *supra*, n. 38.

125. MS XI 44 : *akurvan vihitaṃ karma ninditaṃ ca samācāran/ prasajamś cendriyārtheṣu prāyaścittīyate naraḥ*//. Pour une étymologie de *prāyaścitta*, qui implique le verbe *pra-i*, voir *supra*, n. 34.

La notion de *prāyaścitta* consiste moins en la réparation de la faute qu'en la reconstitution à neuf de la personne elle-même, rendue à sa pureté et à son intégrité originelles, en particulier à sa classe, dont la faute commise menaçait de le faire déchoir¹²⁶.

Il y a certes des récits de grandes expiations, associées à de terribles jeûnes, mais, pour l'essentiel, le jeûne d'expiation, du moins tel que la MS le codifie, est l'affaire de l'homme ordinaire. C'est une pratique intramondaine qui n'exige pas nécessairement de celui qui l'observe l'héroïsme qui est celui des ascètes du mythe et de l'épopée, déterminés à jeûner jusqu'à la mort. Parce que le jeûneur est un homme du commun (même s'il est, théoriquement, un brahmane), qui, le plus souvent, pêche petitement, et expie de même, la variété des jeûnes est presque infinie, à proportion de la diversité des jeûneurs, et répertoriée dans les textes juridiques, au premier rang desquels la MS.

Comme consciente du peu de prestige qui s'attache à cette multitude de pratiques, la MS s'efforce de leur donner une certaine légitimité, en forgeant une sorte de mythe d'origine qui donne pour modèle au jeûne des hommes celui des dieux, des Ancêtres, des grands Voyants¹²⁷, ces *ṛṣi* qui ont eu la révélation du Veda et l'ont transmise aux hommes.

Il est vrai que les recueils de règles sur lesquels se fonde toute la littérature normative de l'Inde ancienne (en particulier, les Dharmasūtra et les Dharmasāstra) relèvent d'un genre de textes inconnu des catégories occidentales, dans la mesure où ils ne sont pas des codes juridiques *stricto sensu*. Non seulement le mythe y tient sa place, comme dans le long préambule que la MS consacre au récit de la création du monde¹²⁸, mais le concept occidental de loi n'a d'autre correspondant sanskrit que la notion de *dharma*, catégorie fondamentale de la pensée indienne, et susceptible d'assumer une pluralité de sens selon le contexte d'emploi.

Le *dharma*, c'est d'abord, étymologiquement, à la fois ce « qui tient ensemble » et ce « qui se tient », d'où le sens d'« ordre » et

126. Sur les *prāyaścitta*, en particulier en contexte śivaïte, voir D. GOODALL et R. SATHYANARAYANAN, *Śaiva Rites of Expiation, A First Edition and Translation of Trilocana's twelfth-century Prāyaścittasamuccaya (with a Transcription of Hṛdayaśiva's Prāyaścittasamuccaya, with an Introduction by D. Goodall)*, Pondichéry 2015.

127. MS XI 211 et XI 222.

128. MS I 1-119 ; voir P. OLIVELLE, *Manu's Code of Law*, « Introduction », p. 8-9, 26 sq., et tout le chapitre I.

d'« organisation », tant sociale que cosmique, et, figurément, de « loi », au sens juridique aussi bien qu'éthique du terme. Ce glissement sémantique qui fait que la loi participe également de la morale, individuelle et collective, se justifie d'autant plus que le *dharma* est, entre autres acceptions du mot, le premier des « buts de l'homme ». Ce *dharma* singulier et polysémique se monnaie en différents *svadharma*, « *dharma* propre » à chacun¹²⁹. Il se décline également au pluriel, les *dharma* ayant, selon les cas, le sens de « lois », « règles » ou « devoirs ».

D'une certaine façon, mais sans que les domaines soient véritablement délimités, la loi, dans l'Inde, est d'abord incarnée par le roi, qui brandit le *daṇḍa*, bâton symbolique du châtement et du pouvoir politique. Or la politique relève d'autres textes, les *Arthaśāstra*, dont le seul à nous être parvenu est l'*Arthaśāstra* [AŚ] de Kauṭilya. C'est la prérogative du roi de tenir cour de justice et d'appliquer le châtement.

Du reste, les deux classes de textes ne sont pas sans se recouvrir, puisque la MS consacre une part non négligeable de son exposé à des questions touchant au gouvernement royal (*rājadharmā*) et aux procédures légales (*vyavahāra*), sujets relevant généralement du registre de l'AŚ¹³⁰. La MS garde la trace de cette double autorité, en particulier en XI 100-101, qui montre un brahmane, voleur d'or, se présenter spontanément devant le roi pour réclamer son châtement, et le roi se saisissant de la massue pour en frapper, une seule fois, le brahmane. Néanmoins, le deuxième hémistiche de ce même vers semble donner le point de vue propre à la MS, qui adopte une perspective morale (en tout cas adaptée aux lois régissant la distribution de la société en quatre classes) : en règle générale, le vol est puni de mort, mais, s'il s'agit d'un brahmane, le châtement se mue en expiation, autrement dit, en une pratique ascétique (*tapas*)¹³¹. On voit que la frontière est tenue entre faute et délit. Même quand il s'agit d'un délit relevant du droit pénal (vol, meurtre, adultère), la MS privilégie le point de vue du *dharma*, entendu comme réseau de devoirs subordonné aux règles de la classe et des âges de la vie, en sorte que l'expiation remplace le châtement – une expiation qui est, très régulièrement, l'observance d'un jeûne¹³².

129. Voir *infra*, p. 282.

130. Sur ces questions, voir P. OLIVELLE, *Manu's Code of Law*, « Introduction », p. 46 *sq.*

131. MS XI 100-101cd : *vadhena śudhyati steno brāhmaṇas tapasaiva vā*.

132. La MS a ceci de particulier qu'elle articule, dans son économie textuelle, les règles relatives à l'expiation (chapitre XI, v. 1-265) sur l'exposé du *svadharma*,

Il serait vain de reproduire ici l'inventaire quelque peu disparate que la MS s'applique à dresser. Il suffira d'indiquer que, pour décrire chacun des jeûnes, la MS suit un schéma régulier d'exposition : sa cause (la faute dont il faut s'exonérer), sa temporalité (non seulement sa durée, mais son séquençement interne, comme dans le *cāndrāyaṇa*), les substances permises et leur quantité, exactement comptée, à quoi s'ajoutent des considérations sur la condition sociale (ou le sexe) du jeûneur, la gravité de la faute et son caractère intentionnel ou non, qui permettent de graduer la sévérité du châtement ou de l'expiation. L'exposé consiste donc, pour l'essentiel, en une comptabilité méticuleuse, voire tatillonne, qui obéit au double critère de la distribution du temps et des nourritures. Du reste, il vaut la peine de noter que plusieurs des fautes susceptibles d'être expiées par le jeûne sont des transgressions des règles alimentaires obéissant aux lois plus générales de l'opposition du pur et de l'impur, qui gouvernent aussi bien la distribution des classes.

On se bornera à quelques exemples, parmi les plus insolites, non sans faire cette observation, d'ordre terminologique : quand la MS veut désigner le concept de jeûne, dans le contexte des rites de réparation, elle emploie le terme *upavāsa* ou ses équivalents négatifs, mais, quand elle entre dans le détail de l'observance, le terme générique s'efface souvent pour laisser la place à une dénomination spécifique : *cāndrāyaṇa*, le « [jeûne] qui suit le décours de la lune », *kr̥cchra*, le « [jeûne] difficile », et ainsi de suite.

Le *cāndrāyaṇa*, l'un des jeûnes les plus fameux, parce que l'un des plus spectaculaires et des plus redoutables, est une pratique complexe, particulièrement conforme au *dharma* entendu comme ordre socio-cosmique, puisqu'il s'agit d'y suivre le décours de la lune. Il consiste à faire décroître et croître d'une bouchée ses rations journalières en fonction des phases de la lune pendant un mois lunaire¹³³ : le jeûneur passe ainsi progressivement de quatorze bouchées à une totale

le devoir propre à chacune des quatre classes sociales, qui n'occupe pas moins de huit chapitres (de II, 26 à X, 131) ; pour un tableau de cette économie de la MS, voir P. OLIVELLE, *Manu's Code of Law*, « Introduction », p. 9. On observe, néanmoins, que la MS consigne une alternative à l'ascèse et au jeûne, notamment, le contrôle des souffles et la récitation d'un hymne védique particulier (XI 249), ou la mémorisation du *R̥gveda* entier (XI 243).

133. MS XI 217-218.

abstinence, le dernier jour de la première quinzaine, avant d'augmenter sa diète d'une bouchée journalière, jusqu'à atteindre la quantité de quatorze bouchées, au dernier jour de la seconde quinzaine.

Le jeûne nommé *kṛcchra*, le « difficile », également appelé *prājāpatya*, est plus rigoureux encore (MS XI 212) : sur une séquence de douze jours, le jeûneur mange le matin pendant trois jours, le soir pendant les trois jours suivants, puis ce qui lui est offert sans qu'il le demande pendant trois jours, et s'abstient de toute nourriture pendant les trois derniers jours ; sa variante, l'*atikṛcchra*, le « très difficile », observe un protocole identique, mais en réduisant la diète à une seule bouchée par séquence temporelle (MS XI 214). Autre variante : le *tap-takṛcchra*, le « [jeûne] difficile et chaud », qui se déploie sur quatre ou douze jours, consiste à prendre successivement de l'eau chaude, du lait chaud, du beurre fondu chaud, et, en dernier lieu, de l'air chaud, autant dire rien (MS XI 215).

L'affectation de ces jeûnes à une faute particulière ne manque pas, à nos yeux de modernes, d'un certain cynisme de classe. On a vu comment un voleur ordinaire était puni de mort quand le brahmane coupable du même vol n'était soumis qu'à une observance ascétique (MS XI 101). De même, un brahmane doit-il observer le *kṛcchra*, s'il s'est rendu coupable de vol à l'égard d'un autre brahmane (MS XI 163), mais seulement le *cāndrāyaṇa*, si la victime n'est pas de la même classe (MS XI 164).

Ajoutons que, s'il est un *prāyaścitta per se*, le jeûne est aussi cause de *prāyaścitta*, s'il est indûment interrompu, sans l'accord de la divinité ou du *guru*, avant le temps prescrit ou la réalisation du vœu qui le sous-tendait.

Les raisonnements sur le jeûne construisent ainsi un système cohérent et complet qui va jusqu'à donner un statut et un nom à la « rupture du jeûne » (*pāraṇa*) : le moment venu – sauf, il va sans dire, à ce que le jeûneur ait fait serment de poursuivre son jeûne jusqu'à la mort –, on doit solennellement terminer son jeûne, selon des procédures qui vont de la simple gorgée d'eau rituelle au repas offert aux brahmanes ou à toute sa parentèle¹³⁴.

134. Voir P. V. KANE, *History of Dharmaśāstra*, vol. 5/1, p. 120-121 ; également, entre autres exemples, MBh III 280, 16 (c'est l'histoire de Sāvitrī) quand son beau-père prie Sāvitrī de recommencer à s'alimenter après son jeûne complet de trois jours et trois nuits.

6. Les jeûneurs

Qu'il s'agisse du jeûne de perfectionnement de soi ou du jeûne d'expiation, il importe de savoir qui jeûne.

On l'a vu, l'observant du jeûne d'expiation, à propos duquel la MS légifère, est un homme ordinaire, avec ses faiblesses ordinaires, grandes ou petites, qu'il lui faut expier, et, en ce sens, on ne peut que remarquer un certain pessimisme de la MS quant à la condition humaine : l'appartenance à la classe brahmanique n'est en aucun cas un gage de moralité.

Néanmoins, toutes catégories de jeûnes confondues, il s'avère que l'éventail des jeûneurs se déploie largement.

Tout au long de son histoire, la littérature – les Épopées, les recueils de récits mythiques que sont les Purāṇa, ou « Antiquités », et la haute littérature savante (le *kāvya*) – prend le relais des traités de *dharma*, des plus anciens (les Dharmasūtra), aux plus récents (les Dharmasāstra), élaborant des récits dont les protagonistes sont souvent des ascètes observant un *tapas* d'une extrême rigueur, tant ces figures exigeantes sont par essence héroïques.

Quintessence de l'ascèse, le jeûne devient un *topos*, un puissant motif, qui culmine dans l'exaltation et la célébration littéraire du phénomène de « naturalisation » dont il s'accompagne, le jeûneur se végétalisant ou s'animalisant, réellement ou par métaphore : Vālmīki devient fourmilière, Pārvatī est pareille aux plantes que seule la pluie nourrit, Mādhavī, fille de Yayāti, qui renonce abruptement à la vie dans le monde, au moment même de se choisir un époux, entre dans la forêt pour y mener la vie des antilopes (c'est une *mṛgacāriṇī*), observant une forme de jeûne où l'unique nourriture est constituée d'herbe, de jeunes pousses, de racines et d'eau pure¹³⁵ – jeûne sévère, sans être pour autant un jeûne à mort.

135. Sur cet épisode du MBh (V 118, 6-11), voir P. OLIVELLE, *Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*, Londres – New York 2011, p. 94, qui rappelle que *mṛgacārin*, « qui vit à la façon des bêtes sauvages (ou des antilopes) » est le nom donné à une certaine classe d'ascètes retirés dans la forêt. Sur le phénomène de naturalisation qu'impliquent l'ascèse et le jeûne qui y est immanquablement associé, voir aussi Ch. MALAMOUD, *Féminité de la Parole*, « À l'articulation de la nature et de l'artifice », p. 169-186 [p. 175-180]. Développement analogue dans Ch. MALAMOUD, « Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde brahmanique », p. 93-114 [p. 110-114].

L'ascèse, dont le jeûne est une composante indispensable, soustrait ainsi celui qui s'y adonne au règne humain, ou plutôt au registre de l'homme social¹³⁶, en ce qu'elle contribue à le détacher de sa condition d'être fini et conscient de l'être. Dans ce cas de figure, le jeûneur est essentiellement un *mumukṣu*, qui ne se contente pas d'aspirer à la délivrance¹³⁷, mais y travaille intensément, payant de sa personne.

Dans les raisonnements indiens, tout l'effort de penser la société des hommes vise à instaurer le passage de la nature à la culture, passage qui se fait, avant tout, par le rite¹³⁸. La naturalisation du jeûneur (et de l'ascète, plus largement) consacre l'inversion du mouvement, qui va de la culture à la nature, au point que le jeûneur en surgit renouvelé, comme être naturel, désormais affranchi des normes sociales, et, en premier lieu, des rites.

Le jeûne réalise ainsi l'idée sous-jacente à tout *vrata* et à tout *tapas*, à savoir l'aspiration à une transformation, ou à un perfectionnement de soi, qui fonde une qualification (*adhikāra*) : il convient, à l'époque védique, de se qualifier pour le sacrifice, et, plus tard, pour la délivrance.

À l'âge védique, il est vrai, et jusque dans l'épopée, le seul but du sacrificiant est d'accéder au ciel (*svarga*) après sa mort, pour y demeurer indéfiniment auprès des dieux – le sacrifice lui étant seulement l'occasion d'aller reconnaître les lieux de son futur séjour et d'y réserver sa place¹³⁹. Il n'est pas encore question ni de revenir de ce *svarga*, ni, par conséquent, d'être assujéti à la doctrine d'airain du *karman* – doctrine de la rétribution des actes en vertu de laquelle les actions des vies antérieures déterminent les formes d'existence, animales, humaines, divines ou démoniaques, qui seront siennes dans la vie suivante – qui expose l'homme hindou à la fatalité d'un éternel retour dans

136. C'est ainsi que le *saṃnyāsin* éteint ses feux sacrificiels et brise les ustensiles du culte ; voir Ch. MALAMOUD, « Village et forêt... », p. 102-103.

137. Le substantif *mumukṣu* est formé sur une forme de désidératif de la racine *muc*, « délivrer ».

138. Ch. MALAMOUD, « À l'articulation de la nature et de l'artifice », p. 169-186.

139. Encore est-ce son corps sacrificiel qui entreprend le voyage : le sacrificiant a laissé son corps profane en gage aux officiants du sacrifice, qui le lui rendront à la fin de son périple, autrement dit, au terme du sacrifice, contre les honoraires prescrits ; voir Ch. MALAMOUD, « La théologie de la dette », p. 125-126, et « Le corps contractuel des dieux », p. 228.

la vie ici-bas. C'est ce retour, vécu comme infiniment douloureux, puisqu'on ignore la forme sous laquelle on renaîtra, dont il importe de s'affranchir.

Or, dans l'imaginaire indien, la femme, plus que l'homme, se prête à toutes les métamorphoses. Une capacité dont la poésie garde la trace dans ses *topoi* et ses métaphores : la femme peut devenir liane gracile, ou antilope au beau regard, et, aussi bien, fleur striée de rouge comme ses yeux en larmes, coucou ayant sa voix exquise, cygne lui ayant ravi sa démarche voluptueuse, lotus pareil à son visage, rivière tumultueuse, imitant sa colère, comme à l'acte IV de *Vikramorvaśī*, où le roi Purūravas réclame sa bien-aimée perdue à la nature entière, croyant la voir dans tous les objets qui la constituent¹⁴⁰. C'est pourquoi, sans doute, les exemples littéraires et mythiques du jeûne sont surtout féminins.

Épurée, éclairée par la dévotion et l'amour, la beauté que le jeûne confère à celle qui l'observe¹⁴¹ est encore sublimée par l'appartenance nouvelle au règne naturel et scelle son aptitude à accéder à un registre supérieur de la réalisation de soi.

Néanmoins – encore un de ces paradoxes qui structurent la pensée indienne et que l'observance du jeûne illustre remarquablement – le jeûne religieux dont nous parlons¹⁴² est en lui-même un rite, expression d'un libre choix du jeûneur, certes, mais que la norme sociale se réapproprie, sous les espèces des Dharmasāstra notamment, de la même façon qu'elle intègre dans les quadruples séries des « buts de l'homme » et des « âges de la vie » ce qui est la dénégation de toute appartenance sociale, à savoir l'idéal de renoncement et l'aspiration à la délivrance. Quatrième et dernier « but de l'homme », mais réservée à une très petite élite, la délivrance (*mokṣa*) trouve ainsi à se réaliser, pendant le temps d'une existence d'homme, dans le quatrième et dernier stade de la biographie canonique du *dvija*, celui du renonçant anachorète, le *saṃnyāsin* – statut facultatif, il va sans dire, puisqu'il n'est accessible qu'à des êtres d'exception.

140. Voir L. BANSAT-BOUDON, « Un opéra fabuleux. Observations sur l'acte IV de *Vikramorvaśī* », *Théâtres indiens, Puruṣārtha* 20 (1998), p. 45-101 ; et L. BANSAT-BOUDON (éd.), *Théâtre de l'Inde ancienne*, Paris 2006, p. 1158-1178, qui donne la version longue, c'est-à-dire scénique, de l'acte IV.

141. Voir KS V, v. 2, 9-13, 27, 36.

142. Je laisse de côté ici le jeûne religieusement prescrit du sacrifiant védique, qui n'est pas un jeûne de libre choix.

Qui jeûne ? Le jeûne apparaît d'abord comme une prérogative des brahmanes et des rois, et, plus encore, des rois qui se font ascètes (les *rājarṣi*), au moment prescrit par les textes de *dharma*, c'est-à-dire à partir du troisième stade de la vie de tout homme hindou – du moins s'il est un *dvija* –, à savoir cet âge où il est autorisé à se faire *vānaprastha*, ermite forestier¹⁴³, voire, s'il en a la force morale et physique, ce renonçant absolu qu'est le *saṃnyāsin*, protagoniste du quatrième *āśrama*.

Toutefois, textes normatifs et littérature enregistrent une pratique du jeûne ouverte à la quasi-totalité des êtres animés, des deux sexes : non seulement les hommes, les dieux, les démons¹⁴⁴, mais aussi, bien que plus rarement, les enfants et jusqu'aux animaux, ce qui n'a rien d'étonnant en contexte indien, puisqu'un dieu peut avoir un animal comme avatar¹⁴⁵, ou que, entre autres exemples, Hanumān, d'ascendance divine par son père Vāyu, dieu du vent, mais singe par sa mère, est l'allié de Rāma (autre avatar de Viṣṇu), en sa qualité de ministre et général en chef de Sugrīva – lui aussi de statut divin par son père, le Soleil – qui règne sur le peuple des singes. L'épopée fait ainsi voir une société simiesque régie par les mêmes règles et conventions que celle des hommes, où l'on parle et agit comme les hommes, de plain-pied avec eux. C'est le monde des fables de La Fontaine, qu'inspirent aussi bien Ésope qu'un modèle indien¹⁴⁶. Toutefois, ce qui, dans la source grecque, n'est qu'un artifice littéraire, est ontologiquement et mythiquement justifié dans le système indien de représentations.

En vertu du statut qui leur est fait, les animaux, donc, peuvent jeûner. Dans le *Rāmāyaṇa* (IV 52, 19 à 54, 12), Aṅgada, fils de Sugrīva, observe avec sa suite un jeûne à mort, préférable à la prison (IV 54 11) et au déshonneur d'avoir échoué dans la tâche que Rāma leur avait confiée. Dans le *Skandapurāṇa* (LV 1-8), c'est un tigre qui jeûne en compagnie de Pārvatī pendant un millier d'années. À quoi vient s'ajouter le témoignage du monumental bas-relief de Mahabalipuram,

143. Sur le statut particulier du *vānaprastha*, dans le troisième *āśrama*, voir Ch. MALAMOU, « Sémantique et rhétorique des “buts de l'homme” », p. 142.

144. Ainsi le jeûne de Hiraṇyakaśipu, qui lui vaut d'obtenir de Śiva la souveraineté sur les trois mondes.

145. Dans ses quatre premiers *avatāra*, Viṣṇu est successivement poisson, tortue, sanglier et lion, sous la forme hybride de Narasiṃha, l'homme-lion.

146. Par l'intermédiaire d'une version arabo-persane du *Pañcatantra*, attribué par La Fontaine et ses contemporains au « sage Pilpay ».

traditionnellement nommé « La descente du Gange » ou « L'ascèse d'Arjuna ». D'un côté de la faille qui creuse le monolithe, on voit un ascète décharné par le jeûne et s'adonnant à de rigoureuses austérités, qui pourrait être Arjuna, et, de l'autre côté, un chat, comme un double animal (et probablement parodique) du yogin humain, debout, dans la même posture ascétique, presque autant amaigri par le jeûne, entouré de souris folâtrant à leur aise¹⁴⁷.

Quant aux enfants (*śiśu*), un texte normatif tel que le *Prāyaścittasamuccaya* (XXVI 12, 792c-793b) prescrit pour eux le *śiśucāndrāyaṇa*, un aménagement temporel du *cāndrāyaṇa*, paradigme du jeûne le plus extrême, réduit pour eux de vingt-huit à cinq jours¹⁴⁸.

Encore le catalogue des jeûneurs ne s'achève-t-il pas là : comme emportée par son élan taxinomique, la MS (XI 241) n'hésite pas à affirmer que « insectes, serpents, moucheron, animaux domestiques, oiseaux et créatures immobiles [autant dire, arbres et plantes], gagnent le ciel [, s'affranchissent de leurs péchés,] par la force de l'observance ascétique ». Toujours, si caractéristique de la pensée indienne, le vertige de la liste, qui demeure indifférent à la part de fiction qu'elle peut contenir¹⁴⁹.

Dans la société humaine, les *dvija* ont la liberté de jeûner¹⁵⁰, quelle que soit la finalité de leur jeûne, et sans qu'ils aient nécessairement embrassé la condition d'ascète. Dans l'Inde védique, le *yajamāna*, on l'a

147. On pense à ce récit de la RT (VIII 2412-2413) dans lequel une chatte, après la mort de sa maîtresse, s'abandonne à l'affliction la plus violente et refuse toute nourriture, jusqu'à en mourir : insolite parallèle au *prāya* observé par le guerrier perdu de chagrin, voir *supra*, p. 259 sq.

148. D. GOODALL et R. SATHYANARAYANAN, *Śaiva Rites of Expiation*, p. 331.

149. Sur ce point, voir L. RENOUE, *L'Inde fondamentale*, « La vie et le droit dans l'Inde : le *dharma* », p. 179.

150. Précisons toutefois que dans les textes de *dharma*, au moins, cette liberté de jeûner ne vaut pas pour les femmes mariées, lesquelles ne jeûnent qu'avec la permission expresse de leur époux (ou, dans le contexte du sacrifice védique, en se tenant à ses côtés). Les veuves aussi jeûnent (voir Fr. MALLISON, *L'Épouse idéale, La Satī-Gītā de Muktaṇanda, traduite du Gujārātī*, Paris 1973), n'obéissant plus alors qu'aux règles énoncées par les *Dharmaśāstra*. En revanche, on n'attend pas cela des jeunes filles : c'est l'âge de la beauté et de l'amour, non des austérités (voir KS, v. 44). Rigueur de la loi, tempérée par la littérature, qui fait voir des jeunes filles (telle Pārvaṭī) choisissant seules l'ascèse et le jeûne, mais non sans demander le consentement de leur père (voir KS, vv. 6 et 7, et *infra*, p. 282). Du reste, dans le KS, Śiva, qui a pris l'apparence d'un étudiant brahmanique (*brahmacārin*), ne se prive pas de reprocher à Pārvaṭī d'avoir pris l'initiative de ce jeûne terrible, qui va contre les règles dharmiques.

vu, n'est qu'un homme de ce monde, désireux d'offrir un sacrifice aux dieux, et disposé à s'y préparer rituellement au moyen de la *dīkṣā* et du jeûne qui lui est associé. Son épouse a l'obligation d'être à ses côtés, tant dans la phase préparatoire de la *dīkṣā* que dans la célébration du sacrifice. Les pratiques ultérieures, que décrit la littérature, attestent cette communauté de destin rituel. Si, en effet, lors de la célébration d'un des grands rites royaux, la reine ne peut être aux côtés du son époux, elle doit néanmoins participer au rite sous la forme de son effigie miniature : dans le *Rāmāyana*, une statuette en or figure ainsi Sītā, exilée de la cour.

Dans l'Inde hindouiste, jusqu'à l'époque contemporaine, le jeûne, et, en particulier, le « jeûne du lundi » que pratiquent assidûment les femmes¹⁵¹, est, de la même façon, un jeûne intramondain, comme l'est le jeûne de revendication, exemplairement figuré, d'une part, par le créancier se laissant mourir d'inanition sur le seuil de son débiteur, d'autre part, par le jeûne politique dont Gandhi se fait une arme de dissuasion contre le déchaînement de la violence.

Des êtres animés qui observent le jeûne, seuls les Mânes sont exclus – certes des morts, mais qui furent vivants, et dont on se souvient comme tels, au moins pour un temps limité. En effet, les Mânes (ou Pitṛ, littéralement les « Pères ») sont ce groupe d'ancêtres, circonscrit aux quatre générations immédiatement antérieures¹⁵², auquel on rend un culte funéraire. Ce culte consiste en des offrandes régulières, présentées une fois par mois, et d'autres occasionnelles, pour célébrer la naissance d'un fils, par exemple. Très différentes des oblations et des libations dues aux dieux, elles consistent en des « boulettes » (*piṇḍa*) faites de riz cuit, de graines de sésame, de lait, de caillé, de miel et de beurre clarifié, grossièrement façonnées.

C'est une obligation dharmique, par laquelle l'homme hindou s'acquitte de sa dette aux ancêtres, qui fait de ces Mânes des mangeurs. Encore faut-il préciser que, à la façon des dieux grecs se nourrissant des fumées du sacrifice, les Mânes se nourrissent seulement de la vapeur qui s'élève des boulettes chaudes. C'est la raison pour laquelle ils sont des *ūṣmapa*, des « buveurs de vapeur ». Nourriture toute symbolique, donc, et qui pourrait faire d'eux des jeûneurs, comparables à

151. Voir *infra*, p. 285.

152. Ch. MALAMOUD, *Le Jumeau solaire*, Paris 2002, « Les morts sans visage », p. 67-90 [p. 67-90].

ces ascètes qui, comme Yayāti, se sustennent d'air ou de vent. Il n'en est rien, toutefois, car la vapeur émane de nourritures bien réelles. Les Mânes sont ainsi des mangeurs, fussent-ils éthérés.

Toute infraction à la règle qui veut que les Mânes aient leur content de nourriture aurait de graves conséquences, fragilisant l'équilibre socio-cosmique par quoi se définit le *dharma*. La *Bhagavadgītā* (I 38-42) évoque ainsi le chaos qui résulterait des diverses infractions au *dharma*, au nombre desquelles la non-observance du culte funéraire aux Mânes (v. 42). Par essence, et à plusieurs titres, les Mânes n'ont donc pas vocation au jeûne. La raison première en est qu'ils doivent manger, ne serait-ce que parce que c'est une loi du *dharma*, mais aussi parce que les *pinḍa* qui leur sont offerts les représentent ; ces boulettes, c'est leur nourriture et c'est eux-mêmes ; comment se passeraient-ils d'eux-mêmes¹⁵³ ?

On peut également trouver d'autres raisons à cette inaptitude au jeûne. D'une part, doués d'une personnalité très pâle, sans mythologie, sans humeurs et sans initiatives – du reste, représentés par des boulettes informes, ils ne sont plus des figures anthropomorphiques –, ils n'ont pas les vertus et la force nécessaires pour pratiquer la forme d'ascèse extrême qu'est le jeûne. D'autre part, à l'image de Yama, le dieu des morts, les Mânes sont les créanciers des vivants, leurs descendants, qui leur doivent une nourriture rituelle, rituellement comptabilisée. Toutefois, leur créance n'a pas à être revendiquée par le jeûne : elle est fixée et garantie par le rite, donc par le système social tout entier, ce qui devrait être une garantie suffisante. Pourtant, en des temps d'*adharma*¹⁵⁴, il peut arriver que les vivants faillissent à leur rendre culte ; les morts sont alors réduits à l'inanition contrainte, étrangère à l'éthique du jeûne, qui est d'abord un vœu, requérant, même lorsqu'il est l'effet d'une prescription, l'adhésion entière du jeûneur.

C'est en cela aussi que le cas des Mânes est intéressant. Ils offrent l'image inversée du créancier humain : créanciers des vivants, mais privés, puisqu'ils sont déjà morts, de la puissante ressource qu'est le jeûne de revendication dans le monde qu'ils ont quitté, les Mânes n'ont plus d'autre issue que la souffrance et la menace d'être précipités aux enfers en même temps que les fautifs. Leur créance ne sera honorée

153. Voir *Ibid.*, p. 82.

154. Temps de désordre et de dérèglement ; le contraire du *dharma*.

que pour autant que leurs descendants observeront les règles : encore un exemple de la place centrale qu'occupe l'idée de dette dans les raisonnements sur le jeûne.

7. Le mort saisit le vif : théologie de la dette

L'homme, en tant que mortel, est « emprunté¹⁵⁵ » à Yama, dieu de la mort en même temps que premier des mortels et leur roi. Seule la mort lui permet de s'acquitter de cette dette fondamentale.

C'est ainsi qu'une théorie de la dette, sous-jacente à toute existence personnelle, sociale et religieuse, se dégage avec netteté de l'ensemble des représentations indiennes, comme l'une de ses principales lignes de force. Elle rappelle que la vie a la mort pour unique perspective, et qu'elle est une créance dont l'homme mortel est le débiteur auprès de Yama, quelle que soit la façon dont cette dette prototypique se monnaie ensuite entre les quatre dettes congénitales qui fondent son statut d'homme hindou : dette de sacrifice à l'égard des dieux, dette de progéniture à l'égard des ancêtres ou Mânes, dette d'étude védique envers les *ṛṣi*, autrement dit, envers les Veda dont les *ṛṣi* ont eu la révélation, dette d'hospitalité à l'égard des hommes.

Reste que Yama, créancier archétypal, est aussi le créancier ultime, mythiquement habilité à réclamer son dû, et aux exigences duquel nul ne peut se dérober. Le mort saisit le vif, si l'on s'autorise l'emploi de la métaphore hors de son contexte juridique.

Parce qu'il est mortification, le jeûne s'inscrit naturellement dans cette thématique, qu'il soit celui du créancier ou celui de l'ascète. Pourtant, en de rares cas, la fatalité de la mort, c'est-à-dire, de la vie comme dette due à Yama est réversible, sous l'effet des pouvoirs de l'ascèse et du jeûne, précisément. Ainsi en est-il dans l'histoire de Sāvitrī (MBh III 280-283), la fille du roi Aśvapati, qui l'obtint des dieux au terme d'un jeûne de dix-huit années. Contre l'avis de tous, Sāvitrī a épousé le prince Satyavān dont on a prophétisé la mort prématurée à une date fixée d'avance. La princesse s'est préparée à l'épreuve par un jeûne complet de trois jours et trois nuits, le *trivātra* (MBh III 280, 3-16). Elle entend marchander chèrement la vie de son époux à Yama. Chose faite : Yama se présente, déjà il entraîne l'âme (son *ātman*, décrit, à la façon des Upaniṣad, comme « une personne (*puruṣa*) de la

155. Ch. MALAMOUD, « La théologie de la dette », p. 125.

taille d'un pouce ») de Satyavān (MBh III 280, 16) ; Sāvitrī le suit et lui tient d'habiles discours, qui n'en sont pas moins, toujours, des paroles de vérité (MBh III 282, 39) ; par trois fois, mêlant flatterie et commentaires dharmiques, elle obtient de Yama, satisfait de sa piété, qu'il lui accorde un vœu, non sans qu'il ait préalablement posé ses conditions : il lui accordera tout ce qu'elle aura souhaité, à l'exception de la vie de Satyavān (*vinā punaḥ satyavato 'sya jīvitam* ; III 281, 36c) ; à chaque fois, vœu obtenu, Yama prie Sāvitrī de s'en retourner ; imperturbable, elle continue de s'attacher à ses pas et de lui parler. Très ingénieusement, Sāvitrī a commencé d'assez loin, demandant d'abord des faveurs pour son beau-père ; le troisième vœu concerne son propre père, dont elle est la fille unique, et pour lequel elle requiert la naissance de cent fils, afin de perpétuer la lignée ; accordé ; voilà le terrain préparé pour le vœu suivant, le quatrième : des cent fils obtenus pour son père, le glissement se fait, comme naturellement, aux cent fils « nés d'elle-même et de la poitrine de Satyavān » qu'elle souhaite à présent demander à Yama¹⁵⁶ ; ruse merveilleuse, que Yama, étrangement, ne perce pas à jour, comme s'il n'avait pas mesuré la portée de l'épithète « nés de la poitrine de Satyavān » : il se croit quitte et pense que Sāvitrī, comblée, va cesser de le suivre ; mais, sûre de son avantage, Sāvitrī persévère, avec un plaidoyer dharmique qui se hausse à des sommets de lyrisme : les êtres de bien font se mouvoir le soleil et protègent la terre, ils font à autrui le sacrifice d'eux-mêmes, les actes méritoires portent toujours fruit – en un mot elle donne à Yama une leçon de *dharma*, qui prépare la chute du discours et de l'épisode ; conquis, Yama lui accorde un cinquième vœu, et en oublie de maintenir la condition restrictive ; c'est l'estocade : implacablement logique, Sāvitrī fait observer à Yama qu'il vient de se contredire, avec le dernier vœu qu'il lui a accordé, puisqu'il continue d'entraîner l'âme de Satyavān : non seulement, elle ne saurait vivre sans son époux, mais le *dharma* exige qu'il soit le père de ces cent fils que Yama lui a promis à elle, Sāvitrī ; par ailleurs, c'est le dernier coup, Yama, garant du *dharma* et de la parole de vérité, ne saurait se dédire ; d'autant, souligne-t-elle, que Yama lui-même n'a pas posé, cette fois, l'habituelle condition qui excluait la vie de Satyavān de la panoplie des

156. MBh III 281, 44 : *mamātmajaṃ satyavatas tathaurasaṃ ; bhaved ubhābhyām iha yat kulodvahaṃ/ śataṃ sutānāṃ balavīryaśālinām ; idaṃ caturthaṃ varayāmi te varam//*.

vœux possibles¹⁵⁷. Enchaînant sans tarder, Sāvitrī formule donc son cinquième vœu, par deux fois, et dans les mêmes termes exactement : « Je fais le vœu que vive Satyavān que voici¹⁵⁸ ». Beau joueur, Yama se rend de bonne grâce, et même joyeusement (*prahṛṣṭātmā* ; III 281, 54), à tant d’habileté et de savoir dharmique. Il libère Satyavān et quitte la scène, non sans avoir gratifié les deux époux d’autres bienfaits.

Secondés par sa maîtrise de la rhétorique et de la négociation, les mérites que son jeûne lui a acquis confèrent ainsi à Sāvitrī le statut inédit de créancier du créancier divin qu’est Yama. Ravalé à l’état de débiteur, Yama est contraint d’acquitter son dû en ramenant Satyavān à la vie¹⁵⁹.

Dans cet exemple particulier, la mortification l’emporte sur la mort, le retour à la vie est le fruit de l’ascèse, et, contre cela, même un dieu, fût-il le dieu de la mort, ne peut rien.

8. Le jeûne des femmes

On a vu quelques occurrences du jeûne des femmes, mais il est indispensable d’y revenir pour le comparer et de l’opposer à celui des hommes, et d’en examiner brièvement l’évolution, de l’époque védique à nos jours.

D’une certaine façon, le jeûne féminin, thème de prédilection de la littérature, condense en lui les principaux traits et enjeux du jeûne indien. À cet égard, le chapitre V du KS, déjà évoqué, est exemplaire. Il met au jour et organise presque théâtralement les grands mécanismes du jeûne, en un dialogue à trois personnages – Pārvatī, sa compagne d’ascèse et un étudiant brahmanique, abruptement surgi dans la forêt d’ascèse, qui s’avérera n’être autre que Śiva –, où chacun fait valoir ses arguments.

157. MBh III 281, 51ab : *na te ‘pavargaḥ sukṛtād vinākṛtas ; tathā yathānyeṣu vareṣu mānada/*, « Tu n’as pas mentionné d’exception à ta faveur, comme pour les autres vœux, ô Respectueux [des règles] ... »

158. MBh III 51c : ... *varam vṛṇe jīvatu satyavān ayaṃ*, et MBh III 281, 53cd : *varam vṛṇe jīvatu satyavān ayaṃ ; tavaiva satyaṃ vacanaṃ bhaviṣyati//*, « Je fais le vœu que vive Satyavān que voici. Ainsi ta parole sera prouvée véridique ».

159. Autre exemple d’un renversement des statuts de créancier et de débiteur : l’homme de ce monde, s’il s’acquitte de sa dette aux dieux ici-bas, a désormais une créance sur les dieux, mais pour l’au-delà ; il est en droit d’attendre d’eux le paiement de sa créance, autrement dit, son séjour au ciel – la cohérence de la doctrine est sauve.

Tout y est, et, en premier lieu, les motifs du jeûne : si Pārvatī l'a entrepris, c'est, dit-elle, qu'elle aspire à une situation élevée, et que cette ascèse est le seul moyen de l'obtenir (v. 64) ; c'est aussi pour atteindre un objectif presque impossible : gagner l'amour de Śiva qui, auparavant, l'a repoussée sans ménagement (v. 1-2). Comment ? L'ascèse-jeûne lui permettra de s'acquérir les mérites dont elle attend la réalisation de son désir (v. 6). L'étudiant brahmanique se fait l'avocat du diable, cherchant à détourner Pārvatī de ce qu'il feint de considérer comme une pratique inappropriée, contraire au devoir des femmes, et, en particulier, des jeunes filles. Sentencieusement, il fait briller son jeune savoir et rappelle les règles du *dharmā*. Des normes ont été instaurées pour réguler l'élan d'une initiative individuelle, en assignant à chacun un « devoir propre » (*svadharma*), qui tient compte de sa classe sociale (*varṇa*) et de l'époque de sa vie (c'est la doctrine des *āśrama*). Ainsi y a-t-il deux règles dharmiques à respecter : d'une part, réserver l'ascèse et le jeûne au quatrième âge social de la vie, qui coïncide avec la vieillesse biologique, et avec le quatrième but de l'homme qu'est la délivrance ; d'autre part, pratiquer l'ascèse à la mesure de ses forces (préserver l'intégrité et la bonne santé de son corps est le premier *dharmā*) ; le jeûne n'est donc, ni envisageable, ni permis, pour une jeune fille qui en est à l'âge où triomphent la beauté et l'amour, *a fortiori* quand la jeune fille est de rang princier et divin, accoutumée à tous les luxes.

Du moins, aura-t-on pris soin de rappeler, au début du chapitre, que, sur un unique point, Pārvatī n'aura pas enfreint les règles : elle a demandé à son père, le dieu Himavān, la permission de se retirer dans la forêt pour y observer l'ascèse la plus sévère (v. 6-7). On rappelle là, en effet, une norme incontournable : la femme, quel que soit son statut – vierge ou épouse – ne peut agir qu'avec la permission, ou à la requête, d'un homme : son mari ou son père. Il n'en demeure pas moins que, dans cet épisode, le jeûne ouvre une brèche dans ce contrat social restrictif et contraignant. Pārvatī ne demande l'autorisation de son père que par respect de l'étiquette ; sa résolution était déjà prise, et son père ne l'ignorait pas.

Poursuivant, l'étudiant devine Pārvatī, révélant du même mouvement les enjeux habituels du jeûne, et en particulier du jeûne féminin : à quoi bon ce jeûne, puisqu'elle n'a pas besoin d'aspirer au ciel ? N'est-elle pas d'ascendance divine ? Ou bien, serait-ce un époux qu'elle désire ? En ce cas, sa beauté la dispense de recourir à ce moyen extrême.

Dans un premier temps, Pārvatī tient tête, avec mesure, au brahmane irascible qui déploie des trésors de rhétorique pour la détourner de son

projet : elle est animée et justifiée par l'intensité de son ascèse mesurée à celle de son désir. Nullement décontenancé, l'étudiant entreprend de critiquer un bien-aimé qui ne se rend pas à un tel déploiement d'amour, et va jusqu'à offrir à Pārvaṭī la moitié de ses propres mérites pour qu'elle obtienne l'époux ardemment désiré (la notation ne manque pas d'intérêt : on peut donc céder ses mérites à autrui). La compagne de Pārvaṭī révèle alors le nom de l'aimé : c'est Śiva. On approche du dénouement. Sans se démonter (et pour cause !), l'étudiant raille Śiva, sa naissance inconnue, son étrange apparence, sa rudesse, sa pauvreté, provoquant la colère de Pārvaṭī, qui défend véhémentement un tel bien-aimé, au nom de son amour et de sa dévotion. Śiva alors, dépouillant son déguisement, ne peut que se déclarer vaincu et déterminé à être son esclave. Voilà le fruit de l'ascèse et du jeûne : la réalisation du désir à l'origine de l'observance, donc, l'éloignement de la menace d'une issue fatale – à quoi il faut ajouter un dernier fruit, très concret : en un moment, Pārvaṭī quitte l'épuisement né de son ascèse extrême (KS, v. 86).

Il vaut la peine, ici, de relever une notation inattendue figurant au premier chapitre du *Nāṭyaśāstra*, le très ancien « Traité du théâtre » (~ II^e siècle de notre ère). En règle générale, on ne cherche pas à atténuer son jeûne, ni à le tromper, pourtant ce passage du traité montre les ascètes au théâtre, et y trouvant un remède, au moins transitoire, aux souffrances occasionnées par les rigueurs de l'ascèse.

Au moment de donner une définition programmatique du théâtre qu'il vient de créer, le dieu Brahmā, en énonce l'un des traits majeurs :

Ce théâtre sera source de repos, le moment venu, pour ceux qu'affligent souffrance, fatigue et chagrin, et pour les ascètes aussi bien.
(NŚ I 114 ; ma traduction)

Se saisissant de la référence aux ascètes, Abhinavagupta, commentateur śivaïte du traité (c. 975-1025), explique qu'eux aussi, à l'égal des hommes ordinaires, endurent souffrance, fatigue et chagrin quand ils observent sans interruption des jeûnes d'une extrême sévérité comme le *kṛcchra*, le *cāndrāyaṇa*¹⁶⁰, qui suit le décours de la lune, et d'autres encore.

Il est vrai que l'émotion esthétique, nommée *rasa*, dans les spéculations indiennes, c'est-à-dire, métaphoriquement, le « suc », la « saveur », le « goût », est bien faite pour soulager les souffrances

160. Voir *supra*, p. 270 sq.

d'un jeûne d'une matérialité indiscutable, jusque dans la privation de toute substance. Métaphore tellement importante qu'elle est filée dans la pensée esthétique indienne, d'obédience essentiellement śivaïte, puisqu'un synonyme de *rasa* est *carvaṇā*, la « mastication », et qu'on parle de *rasāsvāda*, la « savouration du *rasa* ». Avec ce vers et son commentaire, voilà le *rasa* établi comme substitut métaphorique des nourritures que l'on s'interdit, donc, comme remède au jeûne. Mieux, cette mention insolite (qui imaginerait les Sages au théâtre ?) invite à considérer le théâtre, c'est-à-dire le plaisir esthétique goûté au théâtre, comme une propédeutique et des prolégomènes à l'expérience spirituelle, qui ne s'en distingue que par sa pérennité : une fois atteinte (souvent au prix de terribles observances), l'expérience spirituelle est acquise une fois pour toutes, tandis que le plaisir esthétique, lui aussi d'ordre spirituel, demeure une expérience transitoire, toujours à renouveler, représentation après représentation. En s'autorisant à jouer sur les mots, on pourrait dire que le « goût » savouré au théâtre est un avant-goût de l'expérience spirituelle¹⁶¹.

Revenons à l'épisode du KS. Ainsi que s'efforce de l'en convaincre l'étudiant brahmanique, Pārvatī n'est ni religieusement, ni socialement contrainte à jeûner. Le choix qu'elle opère s'inscrit certes dans une trame générale, celle du *vrata*, le « vœu », le « choix », dont traitent les traités de *dharma*, mais il est, avant tout, une initiative personnelle, dont rien ni personne ne saurait la détourner. Le jeûne est, d'une certaine façon, un espace de liberté qu'elle se donne à elle-même, dans lequel elle s'accomplit et se donne les moyens d'obtenir ce à quoi elle aspire.

Et, comme ce à quoi elle aspire n'est rien d'autre que l'amour d'un époux, et d'un époux divin, on comprend que le jeûne de Pārvatī ait servi de modèle au jeûne mené par les femmes indiennes, des temps épiques à l'époque contemporaine, pour obtenir un époux prestigieux,

161. Voir L. BANSAT-BOUDON, « *Æsthetica in nuce* dans le mythe d'origine du théâtre indien », dans S. D'INTINO et C. GUENZI (éd.), *Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud*, Turnhout 2012, p. 209-234 (en particulier p. 231-232) ; L. BANSAT-BOUDON, « The World on Show, or Sensibility in Disguise. Philosophical and Aesthetic Issues in a Stanza by Abhinavagupta (*Tantrāloka* I 332, *Locana ad Dhvanyāloka* I 13) », dans E. FRANCO et I. RATIÉ (éd.), *Around Abhinavagupta. Aspects of the Intellectual History of Kashmir from the Ninth to the Eleventh Century*, Berlin 2016, p. 33-79 [p. 47-48] ; L. BANSAT-BOUDON, « Theatre as Religious Practice », dans G. FLOOD (éd.), *The Oxford History of Hinduism. Hindu Practice*, Oxford 2020, p. 311-341 [p. 335-338].

et le conserver dans leurs existences futures. C'est plus que jamais le cas à l'époque contemporaine, où le jeûne n'est plus la prérogative des hommes, comme ce le fut autrefois, dans les faits. Les femmes se le sont approprié, avec, en particulier, la pratique du « jeûne du lundi », très largement observée, par laquelle elles s'assurent, non seulement de la prospérité et de la longévité de leur époux en cette vie, mais encore de renaître comme son épouse à chaque réincarnation. Toutes les vertus qu'elles pratiquent, et ce jeûne hebdomadaire en est une, tendent à cela. Or le lundi est le jour de Śiva (on se vêt de blanc, sa couleur, et on lui rend culte), ce qui fait de l'observance de Pārvaṭī le prototype même du « jeûne du lundi ».

Observance régulière (et non plus ce jeûne à mort que Pārvaṭī avait résolu), un tel jeûne est bien le lieu où s'exerce une forme de liberté, dans la mesure où il se dispense des prescriptions dharmiques, comme l'étudiant brahmanique entendait le démontrer à Pārvaṭī. Il relève de la coutume, mais une coutume établie par les femmes, même si elle s'appuie sur des ressorts sociaux et psychologiques avérés.

L'évolution s'est faite insensiblement : le jeûne de la période védique où l'épouse avait l'obligation rituelle de jeûner avec son mari, pour célébrer à deux le sacrifice, a progressivement laissé la place au jeûne personnel de la femme contemporaine, comme en témoigne le fait qu'elle le consacre à sa divinité d'élection, son *iṣṭadevatā*. Au vœu qu'elle forme, avec ce jeûne, pour le bonheur et la longévité de son mari, elle en adjoint un autre qui la concerne seule : avoir le même époux dans l'existence suivante.

Le jeûne qu'elle a décidé en son for intérieur lui est une façon de prendre en main son destin, même s'il est vrai que ce destin est nécessairement conforme à l'ensemble des représentations qui font la trame de toute vie individuelle et sociale. Quand elle se veut la gardienne de la tradition et de la religion, la femme indienne contemporaine connaît ces règles. Pourtant, ce jeûne qu'elle a librement résolu lui offre une marge de manœuvre, tenue peut-être, mais bien réelle, ou, en tout cas, perçue comme telle, pour faire entendre ses aspirations profondes, donnant ainsi à sa subjectivité l'occasion de s'exprimer.

Prototype du jeûne féminin, le jeûne de Pārvaṭī, tel que le KS le met en scène, n'est sans doute pas pour rien dans le transfert de l'observance du monde des hommes à celui des femmes : quoi qu'en dise, en toute mauvaise foi, le faux étudiant brahmanique, quand une femme choisit la voie ascétique, dont le jeûne est la quintessence, elle ne saurait démériter.

Sauf, évidemment, à faire l'analyse inverse, que proposent les sociologues Guy Poitevin et Hema Rairkar à propos de la pratique contemporaine du jeûne féminin¹⁶² : il serait, pour les femmes, non pas l'occasion de conquérir leur liberté, à titre individuel et collectif, mais le lieu de l'ancestrale oppression d'une société patriarcale. Que les hommes aient délégué la pratique du jeûne aux femmes ne serait qu'un leurre cynique par lequel la société renforcerait sa logique d'asservissement du genre féminin, en survalorisant les manifestations de prestige et d'estime publique attachées à ces observances. Jouant des dispositions du psychisme les plus anciennes, à savoir l'aspiration à se gagner des mérites et à jouir de la gloire qui en découle, la société indienne, fût-elle contemporaine, exercerait sur les femmes une contrainte que les normes seules ne suffiraient pas à garantir. À leur insu, les femmes contribueraient elles-mêmes à leur sujétion. C'est ainsi que les auteurs concluent à une « imposture idéologique ».

Dont acte. Toutefois, ce qui nous importe davantage ici, c'est moins le point de vue de l'Occident et d'une discipline d'investigation sociale, que la façon dont l'Inde, à travers ses textes, normatifs et littéraires, perçoit et construit la pratique du jeûne. Ce n'est qu'après que les catégories de pensée indiennes auront été comprises pour elles-mêmes, au sein d'un système d'une grande cohérence, que la critique pourra s'exercer.

Conclusion

Autant qu'une pratique, le jeûne est, dans l'Inde, une catégorie de pensée et fait l'objet d'une doctrine où se réfractent les thématiques principales de l'idéologie hindouiste, dont plusieurs se formulent sur le mode désidératif ou dichotomique : l'aspiration à se concilier les dieux, donc, la question du rite et l'obsession de la qualification (*adhikāra*) nécessaire à son exécution ; l'opposition du pur et de l'impur, qui se manifeste d'abord dans les prescriptions relatives à la nourriture et dans la hiérarchie sociale qu'elles déterminent¹⁶³ ; la prééminence

162. G. POITEVIN et H. RAIKAR, « Le jeûne, compulsion sociale chez les paysans en Inde », *Dialogues and documents for the Progress of Humanity* 03 (1995) [consulté en ligne le 25 mai 2021 : <http://base.d-p-h.info/en/fiches/premierdph/fiche-premierdph-1958.html#Haut>].

163. Ainsi que dit Ch. MALAMOUD, *Cuire le monde*, « Observations sur la notion de “reste” dans le brahmanisme », p. 13 : « L'aliment est un des véhicules privilégiés

du *dharma* sur les autres buts de l'homme, et celle, conjointe, des brahmanes sur les autres classes sociales ; la dichotomie fondamentale opposant *dharma* et *adhharma*, qui sert de principe explicatif à tout ce qui a lieu et prend forme dans ce monde-ci et dans les autres (comme l'atteste l'existence simultanée et polémique des dieux et des démons) ; l'irrépressible tentation de l'ascèse que consignent parallèlement les deux doctrines des « buts de l'homme » et des « âges de la vie » par la mise en correspondance de leur quatrième et dernier élément : délivrance et renoncement ; par conséquent, non seulement la quête de la délivrance, mais aussi, le double pôle du désir de jouissance et du désir de délivrance, qui expose l'homme hindou à choisir entre l'état de *bubhukṣu*, aspirant à jouir du monde, et celui de *mumukṣu*, déterminé à s'en défaire – deux statuts apparemment inconciliables, mais que le système de pensée s'efforce d'articuler l'un sur l'autre, en décrétant qu'il y a un temps pour la délivrance, à savoir le dernier âge de la vie (celui du *saṃnyāsin*), dans lequel on a loisir d'entrer ou non, à proportion de ses forces, après qu'on a épuisé son désir de jouissance dans l'état d'étudiant brahmanique et de maître de maison ; la doctrine, théologique autant que matérielle, de la dette ; enfin, mais par contraste, l'aspiration si fondamentale à la non-violence (*ahiṃsā*), que réalise, entre autres exemples, l'interdit dharmique du suicide. À cet idéal, nécessairement inatteignable, le jeûne contrevient de toutes les façons possibles, tant par la violence qui s'y exerce à l'égard de soi et, éventuellement, des autres, que par l'affinité de certaines de ses formes avec le suicide, fût-il ritualisé. Ainsi le jeûne est-il un indice supplémentaire d'une vérité douloureuse qui n'a pas échappé aux raisonnements indiens : dans la société humaine, la violence n'est pas effaçable, quelque effort qu'on déploie¹⁶⁴.

Il ressort de ces observations que le jeûne se présente comme un objet paradoxal. Relevant des prescriptions sur le *dharma*, notamment

de la souillure, et c'est au moment où l'on mange que l'on est le plus vulnérable à la souillure. Plus précisément, c'est dans l'aliment que se manifeste avec le plus de netteté l'opposition du pur et de l'impur et que se concentrent, par conséquent, les différenciations hiérarchiques dont cette opposition est le principe ». Notons également que le jeûne, pratique individuelle pour l'essentiel, présente l'avantage d'éliminer la question délicate des commensaux.

164. Voir, notamment, les ruses déployées – y compris la ruse rhétorique de l'euphémisme – pour convaincre la victime animale, ou l'arbre qui servira au bois du poteau sacrificiel, de se laisser faire, et pour se persuader soi-même que l'un et l'autre y consentent : Ch. MALAMOUD, « Village et forêt », p. 101.

en sa qualité de *prāyaścitta*, il enfreint néanmoins une loi dharmique essentielle et, d'une certaine façon, première : veiller à son intégrité physique, prendre soin de son corps, sans lequel rien ne peut être accompli, pas même le sacrifice et le rite. Considération qui va de pair avec l'interdit du suicide, et avec le tabou de la violence, proscrite en dehors de la classe des *kṣatriya*. Or les formes que prend le jeûne indien contredit autant à ces règles dharmiques qu'aux exigences d'une pratique dont on attend qu'elle conduise à une paix totale, au dépassement (*vairāgya*) et à la domination de soi.

Autre paradoxe, mais fécond celui-là : la déperdition de substance à laquelle consent le jeûneur est la garantie d'un gain de mérites et de pouvoirs.

Ainsi le jeûne, qui réfracte en lui nombre des traits essentiels des raisonnements et des pratiques de l'Inde, est-il aussi une sorte d'hapax, qui se singularise et échappe à ces mêmes constructions sociales et conceptuelles, ou bien les fait siennes, en opérant un renversement de perspective qui privilégie la dimension individuelle. Plus, peut-être, que toute autre pratique, le jeûne est à la fois en deçà et au-delà de la norme dharmique.

Il est aussi un motif pérenne des mentalités et des pratiques indiennes. S'il fut aboli en 1870, sous domination britannique¹⁶⁵, comme fut abolie la pratique de la *satī*, la veuve mourant sur le bûcher funéraire de son époux, il s'est toutefois maintenu, presque subrepticement, si bien qu'il est un objet sur lequel on continue de légiférer, à rebours désormais : se substituant aux textes de *dharma* qui le prescrivaient, les lois de la République indienne interdisent le jeûne, de quelque ordre qu'il soit, suscitant des protestations, en particulier dans la communauté jaïne, où les femmes, notamment, revendiquent le droit de l'observer.

Ainsi, quels qu'en soient les formes et les usages, le jeûne apparaît-il comme le lieu d'une subjectivité réglée autant que régulatrice. Se fait jour l'idée que, dans une société sévèrement corsetée, le jeûne serait, paradoxalement, un espace de liberté, consenti à l'individu (ou conquis par lui) pour qu'il lui soit permis d'exprimer une singularité irréductible et d'avoir prise sur le monde autant que sur lui-même. Il semble qu'il soit l'un des rares objets de la pensée indienne à laisser une certaine place aux initiatives, voire aux déviations individuelles.

165. L. RENOU, « Le jeûne du créancier dans l'Inde ancienne », note*, p. 164.

D'autres objets, en effet, fussent-ils d'ordre fictif et mythique, témoignent d'une aspiration profonde à la reconnaissance de l'individu sous l'être social. Ainsi en est-il de l'une des huit formes canoniques du mariage indien, celle qu'on nomme *svayamvara*, la procédure de « préférence personnelle », où la jeune fille choisit elle-même son époux parmi ses prétendants. Le *svayamvara* de Mādhavī, la fille de Yayāti, est d'autant plus instructif à cet égard que le récit épique lui associe inopinément le « motif », au sens littéraire du terme, du jeûne. En effet, à la cérémonie de son *svayamvara*, Mādhavī prend abruptement congé des participants, ses prétendants y compris, et pénètre dans la forêt pour y « mener la vie des antilopes », qui implique une vie d'errance heureuse et l'observance d'un jeûne (le terme est *upavāsa*) modéré, essentiellement végétal¹⁶⁶. En abyme dans le récit du *svayamvara*, le jeûne de Mādhavī revêt ainsi, par reflet, la dimension d'un « choix personnel » : Mādhavī épouse la forêt et ses modes de vie¹⁶⁷.

Autant que le jeûne, la délivrance est paradoxale, en ce que l'extinction de toute individualité à laquelle elle aspire ne peut s'accomplir sans le truchement de l'individu et de lui seul. Si bien que l'analyse, faite par Charles Malamoud, de la logique à l'œuvre dans l'effort vers la délivrance pourrait aussi bien s'appliquer à l'observance du jeûne, l'un des moyens d'accès réguliers à cette émancipation tant désirée : « c'est en s'engageant sur ce chemin que l'individu fonde son autonomie et devient une "valeur" ou une instance¹⁶⁸ ».

166. MBh V 118, 6-11 ; voir P. OLIVELLE, *Ascetics and Brahmins*, p. 94-95, et *supra*, p. 272.

167. Encore ce mode de vie, qui n'est pas sans relever de l'utopie, ne correspond-il qu'au statut du *vānaprastha*, infiniment moins rigoureux que celui du *samnyāsin* déterminé à entreprendre un jeûne à mort, comme ce fut le cas pour son père, Yayāti, après qu'il eut passé quelque temps dans l'état de *vānaprastha*. Rappelons que, pour fruit de son jeûne, Yayāti obtint d'accéder au ciel, mais que la démesure de son orgueil détermina Indra à le renvoyer sur terre.

168. Ch. MALAMOUD, « Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des "buts de l'homme" », p. 144 ; l'auteur fait ici référence aux analyses de Louis Dumont.

